وزارت اوقاف واسلامی اُمور، کویت
موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲
أجل - إذن

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲

أجل —— إذن

مجمع الفقه الإسلامي الهند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۃ توبہ / ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۰۸	اجماع اورغیر اجماع میں تعارض	۹
۱۰۸	دلائل شرعیہ کے درمیان اجماع کا مقام	۱۰
۱۱۱-۱۰۹	**اِجمال**	۵-۱
۱۰۹	تعریف	۱
۱۱۰	متعلقہ الفاظ: مشکل، متشابہ، خفی	۲
۱۱۰	مجمل کا حکم	۵
۱۱۵-۱۱۱	**اُجنبی**	۱۵-۱
۱۱۱	تعریف	۱
۱۱۲	اجنبی کا تعلق والا بن جانا اور تعلق والے کا اجنبی بن جانا	۳
۱۱۳	تعلق والے اور اجنبی دونوں کی موجودگی میں کیا حکم ہوگا؟	۵
۱۱۵-۱۱۳	اجمالی حکم	۱۵-۶
۱۱۳	اول: وہ اجنبی جو قریب (رشتہ دار) کی ضد ہے	۶
۱۱۳	دوم: تصرفات اور عقود میں اجنبی کا حکم	۷
۱۱۴	اجنبی اور عبادت	۸
۱۱۴	اجنبی کا تبرعاً حقوق کی ادائیگی کرنا	۹
۱۱۴	سوم: اجنبی بمعنی غیر وطنی	۱۰
۱۱۴	چہارم: عورت کے تعلق سے اجنبی	۱۱
۱۱۵	الف: دیکھنا	۱۲
۱۱۵	ب: چھونا	۱۳
۱۱۵	ج: تنہائی میں ہونا (خلوت)	۱۴
۱۱۵	د: عورت کی آواز	۱۵
۱۱۶	**اُجنبیہ**	
	دیکھئے: اجنبی	
۱۱۷-۱۱۶	**اِجہاز**	۳-۱
۱۱۶	تعریف	۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵۸	چہارم: ناخن تراشنا	۲۸۲
۱۵۹	پنجم: جوؤں کا مارنا	۲۸۲
۱۶۹-۱۶۰	دوسری بحث	۲۸۸-۲۸۳
۱۶۰	شکار کو قتل کرنا اور اس کے متعلقات	۲۸۳
۱۶۴-۱۶۱	اول: شکار کو قتل کرنا	۲۸۸-۲۸۴
۱۶۵	دوم: شکار کو نقصان پہنچانا	۲۸۶
۱۶۶	سوم: شکار کا دودھ دوہنا یا اس کا انڈا توڑنا یا اس کا بال کاٹنا	۲۸۷
۱۶۷	چہارم: شکار کے قتل کا سبب بننا	۲۸۷
۱۶۸	پنجم: شکار پر قبضہ کے ذریعہ تعدی کرنا	۲۸۷
۱۶۹	ششم: محرم کا شکار میں سے کھانا	۲۸۷
۱۷۸-۱۷۰	تیسری بحث	۲۹۳-۲۸۸
۱۷۰	جماع اور محرکات جماع	۲۸۹
۱۷۱	اول: حج کے احرام میں جماع	۲۸۹
۱۷۴	دوم: عمرہ کے احرام میں جماع	۲۹۱
۱۷۶	سوم: جماع کے مقدمات	۲۹۲
۱۷۸	چہارم: قارن کا جماع	۲۹۲
۱۸۵-۱۷۹	چوتھی بحث	۲۹۶-۲۹۳
	ممنوعات احرام کے کفاروں کے احکام	۲۹۳
۱۷۹	مطلب اول	۲۹۳
	ہدی	
۱۸۰	مطلب دوم	۲۹۳
	صدقہ	
۱۸۴-۱۸۱	مطلب سوم	۲۹۳
	روزے	

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۴	شرط لگانے کا مفہوم اور اس میں اختلاف	۳۱۹
۴۵	شرط لگانے کے اثرات	۳۲۰
۴۶	طواف کے بجائے صرف وقوف عرفہ سے محصر کا حلال ہونا	۳۲۲
۴۷	وقوف عرفہ کے بجائے صرف بیت اللہ سے محصر کا حلال ہونا	۳۲۲
۴۸	تحلل محصر سے قبل ممنوعات احرام کی جزاء	۳۲۳
۵۱-۴۹	تحلل کے بعد محصر پر کیا واجب ہے؟	۳۲۵-۳۲۳
۴۹	اس واجب نسک کی قضاء جس سے محرم روکا گیا	۳۲۳
۵۱	قضاء کرتے وقت محصر پر کیا واجب ہے؟	۳۲۴
۵۲	وقوف عرفہ کے بعد حج جاری رکھنے کے موانع	۳۲۵
۵۴-۵۳	طواف افاضہ کے بعد حج جاری رکھنے کے موانع	۳۲۶-۳۲۵
۵۵	احصار کا ختم ہوجانا	۳۲۶
۵۶	عمرہ سے احصار کا دور ہونا	۳۲۸
۱۹-۱	احصان	۳۳۹-۳۳۰
۱	تعریف	۳۳۰
۲	احصان کا شرعی حکم	۳۳۰
۴-۳	احصان کی قسمیں	۳۳۱
۳	الف: احصان رجم	۳۳۱
۴	ب: احصان قذف	۳۳۱
۵	احصان کے مشروع ہونے کی حکمت	۳۳۱
۱۳-۶	احصان رجم	۳۳۹-۳۳۱
۱۰-۶	احصان رجم کی شرطیں	۳۳۹-۳۳۱
۶	اول ودوم: بالغ ہونا، عاقل ہونا	۳۳۱
۷	سوم: نکاح صحیح میں وطی	۳۳۲
۹	چہارم: آزادی	۳۳۳
۱۰	پنجم: اسلام	۳۳۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۹	ب: غائب میت پر نماز جنازہ	۳۸۷
۳۰	ج: صیام وصال	۳۸۷
۳۱	د: حرم میں قتال	۳۸۸
۳۲	ھ: مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا	۳۸۸
۳۳	و: اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا	۳۸۸
۳۴	ز: اپنے حق میں فیصلہ	۳۸۸
۳۵	ح: ہدیہ لینا	۳۸۹
۳۶	ط: غنیمت اور فیٔ میں اختصاص	۳۸۹
۳۷	ی: نکاح کے سلسلے کی خصوصیت	۳۸۹
۴۷-۳۸	فضائل کے نوع کی خصوصیات	۳۹۳-۳۸۹
۳۹	الف: جس کو چاہیں جس حکم کے ساتھ خاص کردیں	۳۸۹
۴۰	ب: رسول مومنین سے خود ان کی جانوں سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں	۳۹۰
۴۱	ج: کسی بچے کا نام اور کنیت دونوں رسول اکرم ﷺ کے نام اور کنیت پر رکھنا	۳۹۰
۴۲	د: رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش قدمی اور آپ ﷺ کی موجودگی میں آواز بلند کرنا	۳۹۲
۴۳	ھ: رسول اللہ ﷺ کو سب وشتم کرنے والے کو قتل کرنا	۳۹۲
۴۴	و: جس کو آپ ﷺ پکاریں اس کا جواب دینا	۳۹۲
۴۵	ز: آپ ﷺ کی لڑکیوں کی اولاد کا نسب آپ ﷺ کی طرف ہونا	۳۹۳
۴۶	ح: آپ ﷺ کے ترکہ میں میراث کا جاری نہ ہونا	۳۹۳
۴۷	ط: آپ ﷺ کی بیویاں مؤمنین کی مائیں ہیں	۳۹۳
	دوسری فصل	
۶۳-۴۸	زمانوں کی خصوصیات	۳۹۷-۳۹۳
۴۸	الف: شب قدر	۳۹۴
۴۹	ب: رمضان کا مہینہ	۳۹۴
۵۰	ج: عید الفطر اور عید الأضحیٰ کے دو دن	۳۹۴
۵۱	د: ایام تشریق	۳۹۴

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱	تعریف	۴۱۷
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۴۱۷
۱-۸	إخفاء	۴۱۸-۴۲۰
۱	تعریف	۴۱۸
۲	متعلقہ الفاظ: اسرار، نجوی	۴۱۸
۴-۸	اجمالی حکم	۴۱۹-۴۲۰
۴	الف: إخفاء نیت	۴۱۹
۵	ب: صدقہ وزکوۃ کا إخفاء	۴۱۹
۶	ج: ہلال کا مخفی ہوجانا	۴۲۰
۷	د: ایمان کا إخفاء	۴۲۰
۸	ھ: ذکر کا إخفاء	۴۲۰
۱-۴	اختلاس	۴۲۱-۴۲۱
۱	تعریف	۴۲۱
۲	متعلقہ الفاظ: غصب یا اختصاب، سرقہ، حرابہ، خیانت، انتہاب	۴۲۱
۳	اجمالی حکم	۴۲۱
۴	بحث کے مقامات	۴۲۱
۱-۶	اختلاط	۴۲۲-۴۲۴
۱	تعریف	۴۲۲
۲	متعلقہ الفاظ: امتزاج	۴۲۲
۳	اجمالی حکم	۴۲۲
۴	مردوں کا عورتوں سے اختلاط	۴۲۳
۶	بحث کے مقامات	۴۲۴
۱-۳۴	اختلاف	۴۲۵-۴۴۰
۱	تعریف	۴۲۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: خلاف، فرقت وتفرق	۴۲۵
۴-۳۱	امور اجتہادیہ میں اختلاف	۴۲۶-۴۳۹
۴-۷	اختلاف کی حقیقت اور اس کی قسمیں	۴۲۶-۴۲۷
۸-۱۱	انواع کے اعتبار سے اختلاف کے شرعی احکام	۴۲۷-۴۲۸
۱۲	فروعی مسائل میں جواز اختلاف کے دلائل	۴۲۸
۱۳	بے فائدہ اختلاف	۴۲۸
۱۴	کیا جائز اختلاف اتفاق کی ایک قسم ہے؟	۴۲۹
۱۵	کیا فقہی اختلاف رحمت ہے	۴۳۰
۱۶	اختلاف فقہاء کے اسباب	۴۳۱
۱۸	دلیل سے وابستہ اختلاف کے اسباب	۴۳۲
۱۹	اصولی قواعد سے وابستہ اختلاف کے اسباب	۴۳۲
۲۰	اختلافی مسائل میں نکیر اور ایک دوسرے کی رعایت	۴۳۲
۲۰	اول: اختلافی مسائل میں نکیر	۴۳۲
۲۱	دوم: اختلافی مسائل میں ایک دوسرے کی رعایت	۴۳۳
۲۲	اختلاف کی رعایت کا حکم	۴۳۳
۲۳	اختلاف سے نکلنے کی شرطیں	۴۳۳
۲۴	اختلاف سے نکلنے کی مثالیں	۴۳۳
۲۵	اختلافی مسئلہ کے واقع ہونے کے بعد اختلاف کی رعایت	۴۳۴
۲۶	اختلافی مسائل میں طریقہ کار	۴۳۵
۲۶	مقلد اختیار اور تحری کے درمیان	۴۳۵
۲۷	اختلافی مسائل میں قاضی اور مفتی کا طرز عمل	۴۳۶
۲۸	قاضی کے فیصلہ سے اختلاف کا ختم ہونا	۴۳۷
۲۹	امام یا اس کے نائب کے تصرف سے اختلاف کا ختم ہونا	۴۳۸
۳۰	نماز کے احکام میں مخالف کے پیچھے نماز کی ادائیگی	۴۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

أجل

تعریف:

۱- لغت میں کسی چیز کی اجل اس کی مدت اور وقت کو کہتے ہیں جس میں وہ چیز ہوتی ہے، "أجِلَ الشَّيْءُ أجلاً" کا مصدر ہے، باب "سمع" سے آتا ہے، باب تفعیل سے جب یہ مادہ استعمال ہوتا ہے (أجّلته تأجيلاً) تو اس کا معنی آتا ہے: کسی کام کی مدت مقرر کرنا، آجل (جو فاعل کے وزن پر ہے) عاجل کی ضد ہے[1]۔

قرآن کریم میں اُجل کے استعمالات:

۲- قرآن کریم میں اجل کا لفظ مختلف معانی پر بولا جاتا ہے:

الف۔ مدت حیات کا ختم ہوجانا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُوْنَ"[2] (اور ہر امت کے لئے اس کی موت کا وقت مقرر ہے، پس جب ان کی موت کا وقت آجائے گا تو وہ نہ ایک گھڑی پیچھے سرک سکیں گے اور نہ آگے)۔

ب۔ کسی التزام یا ادائیگی کے لئے جو مدت مقرر کی گئی تھی اس کا ختم ہونا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ"[3] (اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو ادھار کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

ج۔ مدت یا زمانہ کے معنی میں: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ نُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى"[1] (اور ٹھہرا رکھتے ہیں ہم پیٹ میں جو کچھ چاہیں ایک وقت معین تک)۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر: مادہ (أجل)۔
(۲) سورۂ اعراف / ۳۴۔
(۳) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

اُجل فقہاء کی اصطلاح میں:

۳- اُجل آئندہ کی وہ مدت ہے جس کی طرف کوئی امر منسوب کیا جائے، خواہ یہ مدت (جس کی طرف اضافت کی جارہی ہے) کسی التزام کو پورا کرنے کی ہو یا کسی التزام کو ختم کرنے کی ہو، خواہ شریعت نے یہ مدت مقرر کی ہو یا قاضی کے فیصلہ سے متعین ہوئی ہو یا التزام کرنے والے فرد یا افراد کے ارادہ سے متعین ہوئی ہو۔

اُجل کی یہ تعریف درج ذیل چیزوں کو شامل ہے:

اول: اُجل شرعی، یعنی مستقبل کی وہ مدت جسے شارع حکیم نے کسی حکم شرعی کے لئے بطور سبب متعین فرمایا ہے، جیسے عدت۔

دوم: اُجل قضائی، یعنی مستقبل کی وہ مدت جسے عدالت نے کسی امر کے لئے طے کیا ہو، مثلاً فریق مقدمہ کو حاضر کرنے کے لئے یا گواہ پیش کرنے کے لئے۔

سوم: اُجل اتفاقی، اور وہ آنے والی وہ مدت ہے جسے التزام کرنے والا اپنے التزام کو پورا کرنے کے لئے (مدت اضافت) یا اس التزام کی تنفیذ کی تکمیل کے لئے (مدت توقیت) طے کرے، خواہ اس کا تعلق ان تصرفات سے ہو جن کی تکمیل ایک شخص کے ارادہ سے ہوجاتی ہو، یا ان تصرفات سے ہو جن کی تکمیل دونوں فریق کے ارادے سے ہوتی ہو[2]۔

(۱) سورۂ حج / ۵۔
(۲) یہ تعریف فقہی مراجع میں فقہاء کے استعمالات کا استقراء کر کے نکالی گئی ہے۔

اُجل کی خصوصیات:

۴- الف۔ اُجل آئندہ آنے والا زمانہ ہے۔

ب۔ اُجل وہ چیز ہے جس کا وقوع یقینی ہے [۱]۔

اور یہ خاصیت زمانہ کی ہے، اسی کی تحقیق کرتے ہوئے کمال الدین بن ہمام فرماتے ہیں: "حکم کو مستقبل کے کسی زمانہ کی طرف منسوب کرنے سے یہ اثر مرتب ہوگا کہ حکم اس متعین وقت کے آنے تک مؤخر رہے گا جو وقت متعین لامحالہ وجود میں آنے والا ہے، کیونکہ زمانہ وجود خارجی کے لوازم میں سے ہے، لہذا زمانہ کی طرف نسبت ایسی چیز کی نسبت ہے جس کا وجود یقینی ہے" [۲]۔

ج۔ اُجل اصل تصرف سے ایک زائد چیز ہے۔

اس کی تحقیق یہ ہے کہ تصرفات کبھی فوراً مکمل ہوجاتے ہیں، اور ان کے احکام ان پر تصرف صادر ہوتے ہی مرتب ہوجاتے ہیں، انہیں تاجیل لاحق نہیں ہوتی، اور کبھی تصرفات کے ساتھ اُجل لاحق ہوجاتی ہے مثلاً دین کی ادائیگی یا متعین سامان کی ادائیگی کے لئے آئندہ کا وقت مقرر کرنا، یا آثار عقد کی تنفیذ کے لئے آئندہ کا وقت مقرر کرنا (جہاں ایسا کرنا صحیح ہو)، سرخسی اور کاسانی کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ "اُجل" کو ایسا امر مانا گیا ہے جس کا تقاضا خود عقد نہیں کرتا بلکہ خلاف قیاس مدیون کے فائدہ کے لئے اسے مشروع کیا گیا ہے [۳]۔

(۱) یہیں سے "اُجل" شرط سے علیحدہ ہوجاتی ہے کیونکہ شرط ایسا امر ہوتا ہے جس کا وقوع محتمل ہو۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۷، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۶، بدائع الصنائع ۱/۱۸۱، تیسیر التحریر لمحمد امین علی کتاب التحریر للکمال بن الہمام ۱/۱۲۹ طبع الحلبی ۱۳۵۰ھ۔

(۳) المبسوط ۱۳/۲۴، بدائع الصنائع ۵/۱۷۴۔

متعلقہ الفاظ:

تعلیق:

۵- لغت میں تعلیق ایک امر کو دوسرے امر سے مربوط کرنے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں تعلیق کہتے ہیں کسی تصرف کے اثر کو امر معدوم کے وجود سے مربوط کردینے کو۔

تعلیق اور اُجل میں فرق یہ ہے کہ تعلیق معلق کو فی الحال حکم کا سبب بننے سے روک دے گی اور اُجل کا سبب سے کوئی ربط نہیں ہے، اُجل تو صرف فعل یعنی تصرف کے وقت کو بیان کرنے کے لئے ہے۔

اضافت:

۶- اضافت لغت میں علی الاطلاق ایک چیز کو دوسری چیز کی طرف منسوب کرنا ہے، اور اصطلاح میں اضافت کی تعریف ہے: تصرف کے اثر کو تکلم کے وقت سے اس زمانۂ مستقبل تک کے لئے مؤخر کرنا جس کی تعیین تصرف کرنے والا کلمۂ شرط کے بغیر کرلے۔

اضافت اور اُجل میں فرق یہ ہے کہ اضافت میں تصرف اور اُجل دونوں ہوتے ہیں جب کہ اُجل کبھی کبھی تصرف سے خالی ہوتی ہے، لہذا ہر اضافت میں اُجل ضرور ہوا کرتی ہے [۱]۔

توقیت:

۷- لغت میں توقیت کی حقیقت ہے کسی چیز کے لئے کوئی زمانہ مقرر کرنا، اور اصطلاح میں توقیت کہتے ہیں کسی چیز کا زمانۂ حال میں ثابت ہونا اور وقت معین پر اس کا ختم ہونا، توقیت اور اُجل میں فرق یہ ہے کہ اُجل مستقبل کا متعین اور محدود وقت ہے [۲]۔

(۱) فتح القدیر ۳/۶۱۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی ۱/۸۳، الکلیات ۲/۱۰۳، المصباح المنیر۔

مدت [1]**:**

۸ - فقہ اسلامی کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ میں آئندہ آنے والی مدت کے چار استعمالات پائے جاتے ہیں:

(۱) مدت اضافت، (۲) مدت توقیت، (۳) مدت تنجیم، (۴) مدت استعجال، ان سب کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

مدتِ اضافت:

۹ - مدت اضافت مستقبل کی وہ مدت ہے جس کی طرف آثار عقد کی تنفیذ کا آغاز یا عین کی سپردگی یا ثمن (دَین کی حوالگی) کی سپردگی منسوب کی جائے۔

پہلے کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کہا: "جب عید الاضحی آجائے تو میں نے تم کو اپنے لئے قربانی کا جانور خریدنے کا وکیل بنایا"، یہاں عقد وکالت کو زمانۂ مستقبل کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جمہور فقہاء اس کی صحت کے قائل ہیں [2]۔

دوسرے کی مثال بیع سلم ہے، جس میں فروخت کردہ مال کی حوالگی کو ایک متعین وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلف في شئ فليسلف في كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم" (جو شخص کوئی چیز بیع سلم کے طور پر بیچے (یعنی قیمت نقد اور مبیع ادھار ہو) تو اسے چاہئے کہ مبیع کی ناپ یا اس کا تول معلوم ہو اور حوالگی کا وقت معلوم ومتعین ہو [1]۔

تیسرے کی مثال یہ ہے کہ ادھار قیمت کے بدلے کوئی چیز فروخت کی ہو، اس طرح فروختگی درست ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ" [2] (اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو ادھار کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

مدت توقیت:

۱۰ - مدت توقیت مستقبل کی وہ مدت ہے جس کے ختم ہونے تک التزام کی تنفیذ جاری رہتی ہے، یہ ان عقود میں ہوتی ہے جو ایک خاص وقت تک کے لئے ہوتے ہیں، مثلاً عقدِ اجارہ [3]، اس لئے کہ اجارہ مدت معلومہ پر ہی صحیح ہوتا ہے یا معین عمل پر جو متعین وقت میں پورا ہو، جس مدت کے پورا ہونے سے عقد اجارہ بھی پورا ہوتا ہے اور عقد اجارہ کی مدت کو "اجل" شمار کیا جاتا ہے اس کا مصداق قرآن کریم کی یہ آیات ہیں: "قَالَ إِنِّيْ أُرِيْدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلٰى أَنْ تَأْجُرَنِيْ ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً

---

(۱) ملاحظہ ہو: اصطلاح "مدت"۔

(۲) آئندہ "عقود مضافة" کے تحت اس کی تفصیل آئے گی، وہیں یہ بات بھی آئے گی کہ اس کی درستگی کا قول حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا ہے اس کی دلیل امارت کے بارے میں رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "أميركم زيد، فإن قتل فجعفر، فإن قتل فعبد الله بن رواحة" (تمہارے امیر زید ہیں، اگر وہ قتل کردیے جائیں تو جعفر امیر ہیں، وہ بھی قتل کردیے جائیں تو عبد اللہ بن رواحہ امیر ہوں گے) اس کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمر سے ان الفاظ میں کیا ہے: "أمر النبي ﷺ في غزوة موتة زيد بن حارثة فقال: إن قتل زيد فجعفر ..." (نبی ﷺ نے حضرت زید بن حارثہ کو غزوۂ موتہ میں امیر بنایا، اور فرمایا: اگر زید قتل کردیے جائیں تو جعفر...) (جمع الفوائد ۲/ ۱۳۶)۔

(۱) آئندہ اس کی وضاحت اس قسم میں آئے گی جو سامان کی حوالگی کو زمانۂ مستقبل کی طرف منسوب کرنے کی بحث کے لئے مخصوص ہے۔ حدیث: "من أسلف في شيء..." کی روایت بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور احمد بن حنبل نے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۱۶۰)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۳) اس کی تفصیل پہلی قسم کے ان عقود کے تحت آئے گی جو مؤقت طور پر ہی صحیح ہوتے ہیں۔

فَمِنْ عِنْدِکَ وَمَا اُرِیْدُ اَنْ اَشُقَّ عَلَیْکَ سَتَجِدُنِیْ اِنْشَاءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰلِحِیْنَ ، قَالَ ذٰلِکَ بَیْنِیْ وَبَیْنَکَ اَیَّمَا الْاَجَلَیْنِ قَضَیْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَیَّ وَاللّٰهُ عَلٰی مَا نَقُوْلُ وَکِیْلٌ"[1]

(کہا میں چاہتا ہوں کہ بیاہ دوں تجھ کو ایک بیٹی اپنی ان دونوں میں سے اس شرط پر کہ تو میری نوکری کرے آٹھ برس، پھر اگر تو پورے کردے دس برس تو وہ تیری طرف سے ہے اور میں نہیں چاہتا کہ تجھ پر تکلیف ڈالوں، تو پائے گا مجھ کو اگر اللہ نے چاہا نیک بختوں سے، بولا یہ وعدہ ہو چکا میرے اور تیرے بیچ جونسی مدت ان دونوں میں سے پوری کردوں، سو زیادتی نہ ہو مجھ پر، اور اللہ پر بھروسہ اس چیز کا جو ہم کہتے ہیں)۔

عربی زبان میں بھی "تأجیل" کا معنی تحدید وقت ہے اور "توقیت" کا معنی اوقات کی تحدید ہے، کہا جاتا ہے: "وقته لیوم کذا توقیتاً" (فلاں کام کے لئے فلاں دن کی تحدید کی) "أجله" کی طرح[2]۔

مدت تنجیم[3]:

۱۱ - مختار الصحاح میں ہے کہ لغت میں "النجم" مقرر کردہ وقت کو کہتے ہیں، اسی لئے نجومی کو "منجِّم" کہتے ہیں (کیونکہ نجومی آئندہ کے کاموں اور پیش آنے والے واقعات کے اوقات بتاتا ہے)، کسی شخص نے مال معینہ قسطوں پر ادا کردیا ہو تو کہا جاتا ہے: "نجم المال تنجیما"۔

"تنجیم" اصطلاحاً ادائیگی کو کسی متعین مدت تک ایک یا دو قسطوں میں مؤخر کرنا ہے، یا یہ وہ مال ہے جس کی ادائیگی کے لئے دو یا اس سے

(۱) سورۂ قصص ۲۷-۲۸۔

(۲) مختار الصحاح مادۂ "أجل"، "وقت"، القاموس المحیط۔

(۳) ملاحظہ ہو: اصطلاح "تنجیم"۔

زائد تاریخیں مقرر کی گئی ہوں[1]، ہر دفعہ کی ادائیگی کی مقدار اور اس کی مدت مہینہ یا سال وغیرہ کے ساتھ متعین اور معلوم ہو[2]، تنجیم "اُجل" کی ایک قسم ہے جس کا تعلق مؤخر دین سے ہے، "تنجیم" (قسطوں پر معاملہ کرنے) کے نتیجہ میں مستقبل کے ایک متعین وقت پر مال کے ایک خاص حصہ کا استحقاق ہوتا ہے، پھر دوسرے متعین وقت پر دوسرے حصہ کا استحقاق ہوگا، (طے کردہ تفصیلات کے مطابق) اس طرح سلسلہ چلتا رہے گا۔

جن معاملات میں تنجیم کے اثرات ظاہر ہوتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

الف۔ بدل کتابت کا دین: فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مال کتابت کی قسطوں پر ادائیگی طے کرنا جائز ہے (کتابت سے مراد آقا اور غلام کا متعین مال پر اتفاق کرنا ہے جس کے نتیجے میں غلام کو اسی وقت سے تصرفات کی آزادی حاصل ہوجاتی ہے اور انجام کار اس مال کے ادا کرنے کے بعد غلام کو آزادی مل جاتی ہے)، اس کے لزوم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ کتابت ایسے ہی مال کے بدلے ہوا کرتی ہے جس کی ادائیگی مستقبل میں قسطوں پر کی جاتی ہے، اس مسئلہ پر آئندہ "دیون مؤجلہ" کے ذیل میں بحث کی جائے گی، فقہ اسلامی "تنجیم" کو "اُجل" کی ایک قسم قرار دیتی ہے۔

ب۔ قتل شبہ عمد اور قتل خطا میں دیت: قتل کی دو قسموں "شبہ عمد" اور "خطا" میں خون بہا (دیت) قاتل کے عاقلہ پر قسطوار واجب ہوتا ہے اس طرح کہ تین سالوں میں خون بہا ادا کرنا ہوتا ہے ہر سال تہائی خون بہا، اس کی صراحت حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی فقہاء نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۳۴۶۔

(۲) کشاف القناع ۴/۵۳۹۔

ج۔ اُجرت: المغنی میں آیا ہے کہ: ''عقد اجارہ طے کرتے وقت اگر یہ شرط لگائی گئی کہ اجرت آئندہ فلاں وقت ملے گی تو اسی کے مطابق ادائیگی لازم ہوگی، اور اگر قسطوں میں اجرت کی ادائیگی طے پاتی ہے مثلاً یومیہ اجرت یا ماہانہ اجرت یا اس سے کم یا زیادہ تو جیسا طے ہوا ہے اسی کے مطابق ادائیگی کرنی ہوگی، کیونکہ کسی چیز کو کرایہ پر دینا اسے فروخت کرنے کی طرح ہے، اور چیز کی فروختگی نقد اور ادھار دونوں صحیح ہے، لہذا اجارہ بھی دونوں طرح صحیح ہوگا[1]۔

مدت استعجال:

۱۴ - مدت استعجال سے وہ وقت مراد ہے جس کو عقد میں ذکر کرنے کا مقصد عقد کے اثرات جلد حاصل کرنا ہو۔

وقت استعجال کا تذکرہ فقہاء نے اجارہ کی بحث میں کیا ہے، فقہاء لکھتے ہیں کہ اجارہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم یہ ہے کہ خاص مدت کے لئے عقد اجارہ کیا جائے، دوسری قسم یہ ہے کہ متعین کام کے لئے عقد اجارہ کیا جائے۔

جب اجارہ میں مدت مقرر کردی گئی تو امام ابو حنیفہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عمل کا تعین جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وقت اور کام دونوں کی تعیین کرنے سے عقد اجارہ میں ''غرر'' کا عنصر بڑھ جاتا ہے، کیونکہ کبھی اجیر مدتِ اجارہ مکمل ہونے سے قبل کام سے فارغ ہوجائے گا، اب اگر اس سے باقی مدت میں کام لیا جائے گا تو جتنا کام کرنا عقد میں طے کیا گیا تھا اس کا کام اس سے زیادہ ہوجائے گا، اور اگر باقی مدت میں کام نہ کرے تو متعینہ مدت کے کچھ حصہ میں کام نہ کرنے کا مرتکب ہوگا، اور کبھی ایسا بھی ہوگا کہ متعینہ مدت مکمل ہوجانے کے باوجود وہ متعینہ کام پورا نہیں کرپائے گا، اب اگر وہ کام مکمل کرے تو مدت سے باہر کام کرنے والا ہوا، اور اگر کام مدت پوری ہونے پر ادھورا چھوڑ دیا مکمل نہیں کیا تو اس نے اس کام کی انجام دہی نہیں کی جس کی انجام دہی عقد اجارہ میں طے پائی تھی، یہ ایسا ''غرر'' ہے جس سے بچنا ممکن ہے، اور ایسی صورت حال اس وقت نہیں ہوتی جب کہ عقد اجارہ صرف مدت یا صرف عمل پر طے ہو، لہذا غرر کے ساتھ مذکورہ بالا عقد اجارہ درست نہیں ہے۔

امام ابو یوسف، امام محمد کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اوپر ذکر شدہ عقدِ اجارہ جائز ہے، کیونکہ یہ اجارہ دراصل ایک متعین کام کے لئے کیا گیا ہے، مدت کا ذکر صرف اس لئے کردیا گیا ہے تاکہ اجیر کام کی انجام دہی میں جلدی کرے، لہذا ایہ اجارہ درست ہوا، اگر اجیر متعینہ مدت سے قبل متعینہ کام سے فارغ ہوگیا تو باقی مدت میں اسے کچھ اور کام نہیں کرنا پڑے گا، جیسے کوئی شخص متعینہ وقت سے پہلے کسی کا دَین ادا کردے، اور اگر کام مکمل ہونے سے پہلے مدت اجارہ پوری ہوگئی تو مستأجر (اجیر رکھنے والے) کو اجارہ فسخ کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ اجیر نے اپنی شرط پوری نہیں کی، اگر مستأجر اجارہ باقی رکھنے پر راضی ہے تو اجیر اجارہ فسخ نہیں کرسکتا، اس لئے کہ شرط کی خلاف ورزی اجیر کی طرف سے پائی گئی ہے لہذا وہ اسے اجارہ فسخ کرنے کا بہانہ نہیں بناسکتا، جس طرح بیع سلم میں اگر بیچنے والا متعینہ وقت پر مال حوالہ نہیں کرسکا تو خریدار معاملہ کو فسخ کرسکتا ہے لیکن بیچنے والے کو معاملہ فسخ کرنے کا اختیار نہیں، (زیر بحث عقد اجارہ میں) مدت مقررہ پر کام مکمل نہ ہونے کی صورت میں اگر مستأجر نے عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا فیصلہ کیا تو اجیر سے کام کا مطالبہ کرے کسی اور چیز کا نہیں، جس طرح بیع سلم میں وقت مقررہ پر بائع کی طرف سے مال کی حوالگی نہ ہوپانے کی صورت میں اگر خریدار صبر سے کام لے اور معاملہ کو باقی رکھے تو اسے صرف اتنا حق ہوتا ہے کہ مال وصول کرلے،

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۱۶۔

اور اگر وقت پر کام مکمل نہ ہونے کی وجہ سے مستأجر نے اجارہ فسخ کردیا تو اگر اجیر نے ابھی کچھ بھی کام نہیں کیا تھا تو اجرت اور کام دونوں ختم ہوگئے، اور اگر اجیر نے کچھ کچھ کام کرلیا تھا تو اس کو اجرت مثل ملے گی (یعنی اتنے کام کی جتنی اجرت ہوا کرتی ہے وہ ملے گی) اس لئے کہ اجارہ فسخ ہوجانے کی وجہ سے طے شدہ اجرت ساقط ہوگئی، لہذا اجرت مثل کی طرف رجوع کیا جائے گا[1]۔

اُجل کی قسمیں اپنے مصادر کے اعتبار سے

اپنے مصادر کے اعتبار سے اُجل کی تین قسمیں ہیں:

اُجل شرعی، اُجل قضائی، اُجل اتفاقی۔

ذیل میں ہم ہر قسم کی تعریف کریں گے، ہر قسم میں شامل انواع کا تذکرہ کریں گے، اور ہر قسم کے لئے مستقل فصل قائم کریں گے۔

فصل اول

اُجل شرعی

اُجل شرعی سے مراد وہ مدت ہے جس کو شرع حکیم نے کسی حکم شرعی کا سبب قرار دیا ہو، اس نوع میں مندرجہ ذیل مدتیں داخل ہیں:

مدتِ حمل:

۱۳ - مدت حمل وہ زمانہ ہے جس میں بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں رہتا ہے، فقہ اسلامی نے حمل کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت بیان کردی ہے، اور اس مدت (یعنی اقل مدت حمل) کا استنباط قرآن کریم میں وارد آیت سے کیا گیا ہے، اثرم نے اپنی سند کے ساتھ ابو الاسود سے روایت کیا ہے کہ "حضرت عمرؓ کی عدالت میں ایک ایسی خاتون کا مقدمہ پیش ہوا جس کے (نکاح کے بعد) چھ ہی مہینہ پر بچہ پیدا ہوگیا تھا، حضرت عمرؓ نے اسے سنگسار کرنے کا ارادہ فرمایا تو حضرت علیؓ نے فرمایا: ایسا کرنا آپ کے لئے درست نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ"[1] (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال) دوسری جگہ ارشاد ہے: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا"[2] (اور اس کا حمل اور اس کی دودھ بڑھائی تیس مہینوں میں ہوپاتی ہے)، دو سال اور چھ مہینے تیس مہینے ہوئے، لہذا اس عورت کو رجم نہیں کیا جانا چاہئے، (حضرت علیؓ کی اس گفتگو کے بعد) حضرت عمرؓ نے اس عورت کو رہا کردیا، اس عورت کو دوبارہ چھ مہینہ پر بچہ پیدا ہوا[3]۔

اسی طرح فقہ اسلامی نے حمل کی زائد سے زائد مدت بھی متعین کردی ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اپنی اصح روایت کے مطابق) کہتے ہیں کہ یہ مدت چار سال ہے، مالکیہ کی ایک رائے میں پانچ سال اکثر مدتِ حمل ہے، حنفیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اکثر مدت دو سال ہے۔

مغنی المحتاج میں ہے کہ حمل کی اکثر مدت کی دلیل استقراء ہے، امام مالک سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ہماری پڑوسن محمد بن عجلان کی بیوی سچی خاتون ہیں، ان کے شوہر بھی سچے آدمی ہیں، بارہ سال کی مدت میں اس خاتون کے تین بار بچے پیدا ہوئے، ہر بچہ چار سال ان کے پیٹ میں رہا"، اور ایسا دوسری خواتین کے بارے میں بھی نقل کیا گیا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ تین سال تک بطن

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۹۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۲) سورۂ احقاف/ ۱۵۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۱۵، فتح القدیر ۳/ ۱۸۱، فتح القدیر کی روایت کے مطابق یہ واقعہ حضرت عثمانؓ کے ساتھ پیش آیا، اور حضرت ابن عباسؓ نے ان کو یہ رائے دی۔

مادر میں رہے، لیکن ابن شبہہ کے بقول اس روایت کی صحت مشکوک ہے، اس لئے کہ خود ان کا مذہب یہ ہے کہ اکثر مدت حمل دو سال ہے، پس وہ اس چیز کی مخالفت کیسے کرتے جو خود ان کے ساتھ پیش آچکی تھی، ابن عبد السلام فرماتے ہیں: "اس زمانہ میں کثرتِ فساد کے ساتھ یہ مشکل ہے"[۱]۔

جنگ بندی کی مدت (مدتِ ہدنہ)[۲]:

۱۴ - حنفیہ، مالکیہ کا مسلک اور امام احمد کی ظاہر روایت یہ ہے کہ اہل حرب سے دس سال کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کرنا درست ہے، جس طرح رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ سے دس سال کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا تھا، جنگ بندی کی مدت اس سے کم اور زیادہ بھی ہوسکتی ہے، مدت کی تحدید کے بغیر بھی جنگ بندی کا معاہدہ کیا جاسکتا ہے، بس شرط یہ ہے کہ جنگ بندی میں مسلمانوں کا مفاد ہو، اگر اس میں مسلمانوں کا مفاد نہ ہو تو جنگ بندی کا معاہدہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ"[۳] (تو تم ہمت مت ہارو اور صلح کی طرف مت بلاؤ اور تم ہی غالب رہوگے)۔

امام شافعی کا مسلک اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مشرکین کے ساتھ دس سال سے زائد کا جنگ بندی کا معاہدہ کرنا درست نہیں، ان کی دلیل صلح حدیبیہ کا واقعہ ہے (جس میں رسول اکرم ﷺ نے صرف دس سال کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا تھا)، اگر مشرکین سے دس سال سے زیادہ مدت کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کیا جائے گا تو یہ معاہدہ (غیر معتبر اور) ٹوٹا ہوا قرار پائے گا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ مشرکین سے قتال کرنا فرض ہے، یہاں تک کہ وہ ایمان لائیں یا جزیہ ادا کریں[۱]، تفصیلات "ہدنہ" کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

لقطہ کے اعلان واشتہار کی مدت[۲]:

۱۵ - لقطہ کے اعلان واشتہار کی مدت شریعت سے ثابت ہے، اس سلسلہ میں اصل وہ حدیث ہے جو صحابی رسول زید بن خالد بن زیدؓ الجہنی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "سئل رسول الله ﷺ عن اللقطة الذهب أو الورق فقال: اعرف وكاء ها وعفاصها[۳]، ثم عرّفها سنة، فإن جاء طالبها يوما من الدهر فأدّها إليه، وسأله عن ضالة الإبل، فقال: مالك ولها؟ دعها فإن معها حذاء ها وسقاء ها، ترد الماء وتأكل الشجر، حتى يجدها ربها، وسأله عن الشاة، فقال:

(۱) الاختیار ۳/ ۱۴۳، فتح القدیر ۷/ ۳۴۲، ۹/ ۳۶۰، رد المحتار ۳/ ۲۷۴، الدسوقی ۳/ ۴۷۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۱۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۳، کشاف القناع ۳/ ۶۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۱۹۷۔

(۲) "ھدنة" لغت میں سکون کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں "ہدنہ" کہتے ہیں متعینہ مدت تک کے لئے جنگ بندی کا معاہدہ کرنا، اسے "موادعة" بھی کہا جاتا ہے (کشاف القناع ۳/ ۱۱۱ طبع الریاض)۔

(۳) سورۂ محمد/ ۳۵۔

(۱) المغنی مع الشرح ۱۰/ ۵۱۸، شرح الروض ۴/ ۲۲۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۰۶۔

(۲) لغت میں "لقطہ" گرے پڑے مال کو کہتے ہیں، اصطلاح شرع میں "لقطہ" حیوانات کے علاوہ دوسرے اس مال کو کہتے ہیں جو کہیں پر پڑا ہوا ہو اور اس کی کوئی حفاظت کرنے والا نہ ہو، اور "ضالة" وہ چوپایہ ہے جو اپنے گھر کا راستہ بھول جائے (الاختیار للموصلی ۲/ ۹۵، طبع مطبعۃ الحلبی قاہرہ ۱۳۵۵ھ/ ۱۹۳۶ء، الشرح الکبیر للدسوقی ۴/ ۱۱۷، نیز دیکھئے: الروض المربع بشرح زاد المستقنع لمنصور البہوتی، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳۱۸۔

(۳) "وکاء" وہ چیز جس سے باندھا جائے، "عفاص" وہ برتن جس میں چیز محفوظ کی جائے۔

خذها فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب"[1] (رسول اللہ ﷺ سے سونا یا چاندی کے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کی بندھن اور اس کی تھیلی کو پہچان لو پھر ایک سال تک اس کی تشہیر کرو، اگر کسی دن اس کا مطالبہ کرنے والا (اس کا مالک) آجائے تو اس کو دیدو، پھر ان صحابی نے بھٹکے ہوئے اونٹ کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں اس اونٹ سے کیا مطلب، اس کو چھوڑ دو کیونکہ اس کے ساتھ اس کا جوتا اور مشکیزہ ہے، یہ جانور گھاٹ پر جا کر پانی پی لے گا، درختوں کی پتیاں کھا کر گذارا کر لے گا، یہاں تک کہ (تلاش کرتے کرتے) اس کا مالک اسے پا جائے گا، پھر ان صحابی نے بکری کے بارے میں سوال کیا تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اس کو پکڑ لو، کیونکہ یہ بکری تمہارے لئے ہے یا تمہارے بھائی کے لئے ہے یا بھیڑیے کے لئے ہے)۔ مسلم نے اس حدیث کی روایت کی۔

مال کی اہمیت کے اعتبار سے اس مدت کے زیادہ یا کم ہونے کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، انہیں جاننے کے لئے ''لقطہ'' کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

وجوب زکوۃ کی مدت:

۱۶ - ابو عبد اللہ بن ماجہ نے سنن میں اپنی سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے سنا: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول"[2] (کسی مال پر زکوۃ نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر

(۱) حدیث زید بن خالد الجہنی: "سئل رسول الله ﷺ عن اللقطة ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۴۹ طبع عیسی الحلبی، بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی) نے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا زكاة في مال......" مجمع الزوائد میں ہے اس کی اسناد ضعیف

جائے)۔ سائمہ جانوروں، اور ثمن یعنی سونے چاندی اور سامان تجارت کی قیمتوں کی زکوۃ کے بارے میں سال گذرنے کا اعتبار ہے، رہی کھیتیاں اور پھل اور معدنیات تو اس میں سال کا اعتبار نہیں[1]۔

عنین (نامرد) کو مہلت دینے کی مدت[2]:

۱۷ - جب شوہر کا نامرد ہونا ثابت ہوجائے تو قاضی اس کے لئے

= ہے کیونکہ اس کا ایک راوی حارثہ بن محمد (ابن أبی الرجال) ضعیف ہے اس حدیث کی روایت ترمذی نے بھی ابن عمر سے مرفوعا اور موقوفا کی ہے (سنن ابن ماجہ ۱/ ۵۷۱، بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)۔

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۱/ ۹۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۴۹۶، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۸، ۳۹۴، ۳۹۷۔

(۲) ''عنین'' کی اصطلاح دیکھی جائے، ''عنین'' اس مرد کو کہتے ہیں جو خاص طور سے اگلی شرمگاہ میں وطی کرنے سے عاجز ہو، ایک قول یہ ہے کہ ایسے شخص کو ''عنین'' اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے آلہ تناسل میں نرمی اور لچک ہوتی ہے جس طرح چوپائے کی ''عنان'' (لگام کی رسی) میں نرمی اور لچک ہوتی ہے ''عنین'' ''عنان'' سے ماخوذ ہے۔

رہی وہ روایت جو سیدنا عمرؓ سے مروی ہے تو اس کے چند طرق ہیں: اس کی ایک سند یہ ہے: "قال عبد الرزاق حدثنا معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب..."۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے فرماتے ہیں: "حدثنا هشيم عن محمد بن سلمة عن الشعبي أن عمرؓ كتب إلى شريح أن يؤجل العنين سنة" (حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو لکھا کہ عنین کو ایک سال کی مہلت دی جائے)۔...... اور اسے امام محمد بن الحسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی، انہوں نے فرمایا: "حدثنا اسماعيل بن مسلم المكي عن الحسن عن عمر بن الخطاب......"۔ اور حضرت علیؓ کی حدیث کی روایت ابن أبی شیبہ اور عبد الرزاق نے اپنی اپنی سند سے کی ہے ابن أبی شیبہ نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "يؤجل العنين سنة" (عنین کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی)۔ ابن أبی شیبہ نے حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کے بارے میں روایت کیا ہے کہ انہوں نے عنین کو ایک سال کی مہلت دی۔ ابن أبی شیبہ نے حسن، شعبی، نخعی، عطاء اور سعید بن المسیب رضی اللہ عنہم کا بھی یہ قول نقل کیا ہے کہ ان حضرات نے فرمایا: عنین کو ایک سال کا موقع دیا جائے (فتح القدیر ۴/ ۱۲۸)۔

ایک سال کی مدت مقرر کرے گا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے کیا تھا، امام شافعی اور بیہقی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، ایک سال مہلت دینا حضرت علی، ابن مسعود، عثمان اور مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے، النہایہ میں ہے: تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نامردی کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ کے فیصلہ کی پیروی کی جائے گی، اس میں علت یہ ہے کہ سال میں چاروں موسم گذر جاتے ہیں، اس لئے کہ جماع پر قادر نہ ہونا کبھی حرارت کے عارض کی وجہ سے ہوتا ہے، یہ عارض موسم سرما میں دور ہوجاتا ہے، اور کبھی وطی پر عدم قدرت برودت کے عارض کی وجہ سے ہوتی ہے، یہ عارضہ موسم گرما میں دور ہوجاتا ہے، کبھی جماع کی دشواری خشکی کی وجہ سے ہوتی ہے، یہ عارضہ موسم ربیع میں زائل ہوجاتا ہے، کبھی جماع پر عدم قدرت رطوبت کی وجہ سے ہوتی ہے، اور یہ عارضہ موسم خریف میں زائل ہوجاتا ہے، پس جب پورا سال گذر گیا اور وہ شخص وطی نہیں کرسکا تو ہمیں یقین ہوگیا کہ اس کا یہ مرض پیدائشی ہے[1]۔

ایلاء میں مہلت دینے کی مدت[2]:

۱۸- جب کسی مرد نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا (یعنی کم ازکم چار ماہ بیوی سے جماع نہ کرنے کی قسم کھائی) تو اسے لازماً چار ماہ کی مہلت دی جائے گی، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَاءِ هِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ وا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"،[1] (جولوگ قسم کھالیتے ہیں اپنی عورتوں کے پاس جانے سے ان کے لئے مہلت ہے چار مہینے کی، پھر اگر باہم مل گئے تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے)۔

اب اگر اس مرد نے چار ماہ کے اندر بیوی سے مجامعت کرلی تو اپنی قسم میں حانث ہوگیا اور قسم کا کفارہ لازم ہوا، ایلاء بالاجماع ختم ہوگیا، اور اگر بیوی سے مجامعت نہیں کی، یہاں تک کہ چار ماہ گذر گئے تو حنفیہ کے نزدیک ایک طلاق بائن پڑگئی، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابوثور کہتے ہیں کہ جب یہ مدت گذر جائے تو ایلاء کرنے والے کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ رجوع کرلے اور کفارہ دے یا اپنی زوجہ جس کے بارے میں اس نے یہ حلف لیا تھا، کوطلاق دے دے، یہ قول حضرت علیؓ اور ابن عمرؓ کا ہے[2]۔

رضاعت کی مدت[3]:

۱۹- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسف اور محمد بن الحسن) کی رائے یہ ہے کہ رضاعت کی وہ مدت جس میں

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۲-۲۰۶، الروض المربع ۲/ ۲۷۶۔

(۲) لغت میں "ایلاء" قسم کھانے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں شوہر کا جس کا طلاق دینا صحیح ہو، قسم کھانا کہ وہ اپنی زوجہ کے ساتھ وطی نہیں کرے گا بغیر بیان مدت یا چار ماہ یا اس سے زائد کی صراحت کے ساتھ (مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۳، فتح القدیر ۴/ ۴۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۲۷ طبع اول، الروض المربع ۲/ ۳۰۹۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۹ طبع مطبعۃ الاستقامہ۔

(۳) ملاحظہ ہو: اصطلاح "رضاع"۔ لغت میں رضاعت کا معنی ہے پستان سے دودھ چوسنا، اصطلاح شریعت میں رضاعت کی تعریف ہے: "شیر خوار بچے کا عمر کے مخصوص حصہ میں کسی خاتون کے پستان سے دودھ پیا"، یہ مخصوص وقت مدت رضاعت ہے جس کی تحدید میں اختلاف ہے (فتح القدیر ۳/ ۳۰۷، احکام القرآن للقرطبی ۳/ ۱۶۲)، حطاب کی مواہب الجلیل (۴/ ۱۷۸) میں ہے: "رضاعت باعث حرمت نہیں الا یہ کہ دوسال کے آس پاس ہو جیسے دوسال سے ایک مہینہ زائد بشرطیکہ دوسال کی اس مدت اور اس اضافی مدت کے درمیان مہینہ دو مہینہ کا فصل نہ ہوا ہو" "التاج والاکلیل" میں ہے: (رضاعت ثابت ہوگی) اگر دوسال کے اندر یا دوسال سے دو ماہ زائد مدت کے اندر پائی جائے، الا یہ کہ بچہ دودھ سے بے نیاز ہو چکا ہو خواہ دوسال کے

دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے، دو سال ہے، ان حضرات کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے: ''وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْراً'' [۱] (اور حمل میں رہنا اس کا اور دودھ چھوڑنا تیس مہینے میں ہے)۔

حمل کی کم سے کم مدت چھ مہینے ہے، اب دودھ چھڑانے کے لئے دو سال باقی بچے، سفیان نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے ابن عباسؓ سے روایت کیا کہ ابن عباسؓ نے فرمایا: رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''لا رضاع إلا ماكان في الحولين'' [۲] (رضاعت وہی ہے جو دو سال کے اندر ہو)، اس حدیث کی روایت دارقطنی نے کی ہے، ظاہر یہ ہے کہ رضاعت کی نفی کرنے سے مراد احکام رضاعت کی نفی ہے، دارقطنی کہتے ہیں: ''اس حدیث کو ابن عیینہ سے صرف ہیثم بن جمیل نے روایت کیا ہے، اور وہ ثقہ حافظ حدیث ہیں''۔

امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ رضاعت کی مدت تیس مہینے (ڈھائی سال) ہے، ان کا استدلال بھی ذیل کی آیت سے ہے: ''وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْراً''، استدلال کی صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو چیزوں (حمل، فصال) کا ذکر کیا ہے اور دونوں کے لئے ایک مدت (تیس مہینے) کا ذکر فرمایا ہے، تو یہ مدت دونوں میں سے ہر ایک کے لئے پوری پوری ہوگی، جس طرح وہ مدت جو دو اشخاص پر واجب دو دَینوں کی ادائیگی کے لئے مقرر کی جائے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ ''میں نے اس دَین کے لئے جو فلاں پر واجب ہے اور اس دَین کے لئے جو فلاں پر واجب ہے ایک سال کی مدت مقرر کی''، اس سے یہ بات سمجھی جائے گی کہ پورا پورا سال ہر دَین کی مدت ہے، یا ایک شخص پر لازم دو دَین کی ایک مدت بیان کی جائے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ ''فلاں شخص کا میرے ذمہ ہزار درہم اور دس قفیز لازم ہے ایک سال کی مہلت کے ساتھ، اور مُقَر لہ اس مدت کی تصدیق کردے تو سال مکمل ہوتے ہی ایک ساتھ دونوں کی مدت پوری ہوجائے گی (امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح مذکورہ بالا آیت میں تیس مہینے حمل اور فصال دونوں کی پوری پوری مدت ہے) لیکن مدت حمل کے بارے میں ایک کم کرنے والی دلیل پائی گئی، وہ دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے [۱]: ''الولد لا يبقى في بطن أمه أكثر من سنتين ولو بقدر فلكة مغزل'' (بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں دو سال سے زائد نہیں رہتا ایک سوت کے برابر بھی)، اور روایت

= اندر ہو۔ متیطی کہتے ہیں: جس رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے وہ وہی ہے جو دو سال کے اندر ہو۔ چوتھا قول المدونہ کا ہے: کہ مزید ایک دو مہینے دو سال ہی کے حکم میں ہیں، بشرطیکہ بچہ دودھ نہ چھوڑ چکا ہو، اور اگر بچہ دودھ چھوڑ چکا ہو خواہ ابھی دو سال کے اندر کی مدت ہو، پھر دودھ چھوڑنے اور کھانے پر گذران کرنے کے بعد اس نے دو سال کے اندر ہی پھر دودھ پیا تو ابن قاسم فرماتے ہیں کہ حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی، نیز دیکھئے: مغنی المحتاج ۳/ ۴۱۶، الروض المربع ۲/ ۳۲۱۔

(۱) سورۂ احقاف/ ۱۵۔

(۲) حدیث ابن عباسؓ: ''لا رضاع إلا ما كان في الحولين...'' کی روایت دارقطنی اور ابن عدی نے کی ہے دونوں حضرات نے اس حدیث کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اسی طرح ابن ابی شیبہ، عبدالرزاق، سعید بن منصور نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے، ابن ابی شیبہ نے اس حدیث کو موقوفاً حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت کیا ہے دار قطنی نے حضرت عمرؓ سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے: ''لا رضاع إلا في الحولين في الصغر...'' (بچپن کے دو سال ہی میں رضاعت ہے) (الدرایہ ۲/ ۶۸)۔

(۱) اثر عائشہؓ: ''الولد لا يبقى في بطن أمه أكثر من سنتين...'' کی روایت دارقطنی (۳/ ۳۲۲) نے کی ہے اور بیہقی (۷/ ۴۴۳) نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: ''ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عود المغزل...'' (کوئی عورت حمل میں دو سال پر بناوٹ کی لکڑی کے سایہ کے گھومنے کے برابر بھی زیادہ نہیں کرتی)، ملاحظہ ہو: نصب الرایہ ۳/ ۲۶۵۔ دوسری روایت ہمیں نہیں ملی، نہ ہم نے اس کی سند پر کہیں کلام دیکھا۔

میں لفظ ''ولو بقدر ظل مغزل'' آیا ہے (جس کا معنی چرخے کا وہ ٹکڑا جس میں چرخہ کا تکلا لگایا جاتا ہے)۔

کوئی صحابی اس طرح کی بات اسی وقت کہہ سکتا ہے جب کہ اس نے رسول اکرم ﷺ سے سنا ہو، اس لئے کہ مقادیر میں عقل کا دخل نہیں ہے، اور خود رسول اکرم ﷺ سے مروی ہے: ''الولد لا یبقی في بطن أمه أكثر من سنتين'' (بچہ بطن مادر میں دو سال سے زائد نہیں رہتا) (اس لئے حمل کی مدت تو تیس ماہ سے کم ہوگئی) اور دودھ چھڑانے کی مدت تیس ماہ ہی رہی[۱]۔

امام زفر کی رائے یہ ہے کہ مدتِ رضاعت تین سال ہے، کیونکہ (دو سال کے بعد) بچے کو دودھ کے علاوہ دوسری غذا کا عادی ہونے کے لئے ایک مدت چاہئے تاکہ دودھ سے اس کی نشوونما ہونا بند ہوجائے، اس کے لئے مزید مدت دینی ہوگی جس میں بچہ تبدیلیٔ غذا کا عادی بنے گا، ایک سال ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کے لئے بہترین ہوتا ہے، کیونکہ اس میں چاروں موسم آجاتے ہیں، اس طرح تین سال مدت رضاعت متعین کی گئی۔

عدت کی مدت:

۲۰ - عدت وہ مدت ہے جو شریعت نے مطلقہ، بیوہ یا اس عورت کے لئے مقرر کیا ہے جس کا نکاح فسخ کیا گیا ہو، مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں اگر عورت حاملہ ہے تو اس کی عدت وضع حمل ہے، اور بیوہ کی عدت جو حاملہ نہ ہو چار مہینہ دس دن ہے، چاہے مدخول بہا ہو یا نہیں، مطلقہ مدخول بہا جو حاملہ نہیں، آئسہ نہیں اور صغیرہ (نابالغہ) نہیں اس کی عدت تین قرء ہے۔ ''قرء'' کی تفسیر میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا ''قرء'' کا معنی طہر ہے یا حیض (یعنی عدت تین طہر ہیں یا تین حیض)، نابالغہ جسے حیض نہ آیا ہو اور آئسہ کی عدت تین مہینے ہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''عدۃ'' کے تحت ملے گی۔

خیار شرط کی مدت[۱]:

۲۱ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خرید و فروخت میں اختیار کی شرط لگانا جائز ہے[۲]، اس بارے میں اختلاف ہے کہ اختیار کی مدت کیا ہوسکتی ہے، امام ابوحنیفہ، امام زفر اور فقہاء شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ خرید و فروخت میں بیچنے والے یا خریدنے والے یا دونوں کے لئے تین دن یا اس سے کم کا اختیار حاصل ہونے کی شرط لگانا جائز ہے۔

اور اس باب میں اصل وہ حدیث ہے جس میں روایت کیا گیا ہے کہ حبان بن منقذ بن عمرو انصاریؓ خرید و فروخت میں نقصان اٹھایا کرتے تھے، رسول اکرم ﷺ نے ان سے فرمایا: ''إذا بايعت فقل: لا خلابة، ولي الخيار ثلاثة أيام''[۳] (جب خرید و فروخت کرو تو کہہ دیا کرو ''لا خلابة'' (دھوکہ دہی نہیں) اور مجھے تین دن تک اختیار رہوگا)۔

امام ابو یوسف، امام محمد، ابن المنذر اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اختیار کی شرط لگانا جائز ہے جبکہ مدت معلوم متعین کی گئی ہو اگرچہ وہ طویل ہو، یہی بات حسن بن صالح، ابن ابی لیلیٰ، اسحاق اور ابوثور سے

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۰۸، کمال بن ہمام نے امام ابوحنیفہ اور امام زفر کی آراء کا تفصیلی رد لکھا ہے، صاحبین اور جمہور کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور فرمایا ہے: یہی طحاوی کا پسندیدہ مسلک ہے۔

(۱) ملاحظہ ہو: ''خیار'' کی اصطلاح۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۹۸، رد المحتار ۴/ ۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۶۵-۶۶۔

(۳) اس حدیث کی روایت امام شافعی اور حاکم نے حبان (حاء کے زبر کے ساتھ) سے کی ہے، نیز بیہقی، ابن ماجہ اور بخاری نے التاریخ الاوسط میں، نیز ابن ابی شیبہ نے منقذ بن عمرو سے اس کی روایت کی ہے راجح یہ ہے کہ یہ واقعہ حبان کا ہے کیونکہ حبان تک اس کی سند متصل ہے اور منقذ تک منقطع ہے (فتح القدیر ۵/ ۴۹۸)۔

بھی منقول ہے، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دو مہینہ اختیار کی شرط کے ساتھ بھی فروختگی کو درست قرار دیا، دوسرا استدلال یہ ہے کہ اختیار ایک حق ہے جو شرط پر مبنی ہے، پس اس مدت کی تعیین کا مرجع وہ شخص ہوگا جو شرط لگا رہا ہے، جیسے اُجل، نیز رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلمون عند شروطھم" [1] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔ ایک استدلال یہ بھی ہے کہ خیار اس لئے مشروع کیا گیا ہے کہ غبن سے بچنے کے لئے غور و فکر کی ضرورت ہے، اور کبھی یہ ضرورت تین دن سے زیادہ کا تقاضا کرتی ہے، جیسے ثمن کی ادھار ادائیگی کا مسئلہ، اس لئے کہ اُجل باوجود مقتضائے عقد کے مخالف ہونے کے ادائیگی میں تاخیر کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے، پھر اداء ثمن کی تاخیر میں جس مقدار پر دونوں فریق راضی ہو جائیں جائز ہے [2] (لہذا ایسا ہی خیار شرط میں بھی ہونا چاہئے)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مختلف سامانوں کے اعتبار سے خیار کی مدت الگ الگ ہوگی، کیونکہ اختیار کی شرط لگانے کا مقصد اس مدت میں اس سامان کو جانچنا پرکھنا ہے، اور مختلف سامانوں کو جانچنے کے لئے الگ الگ مدت درکار ہوتی ہے، ہر سامان میں وہ کم سے کم مدت متعین کی جائے گی جس میں اس سامان کو جانچنا پرکھنا ممکن ہو، تاکہ دھوکہ کم کیا جا سکے، مثلاً گھر میں ایک ماہ کی مدت، جانور میں تین روز کی مدت [3]۔

اگر خیار شرط کے لئے لگائی ہوئی مدت مجہول ہو، جیسے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط لگائی، یا یہ کہا کہ جب چاہوں مجھے اختیار رہوگا، یا بائع ومشتری میں سے کسی ایک نے کہا: ''مجھے اختیار ہوگا'' اور اختیار کی مدت ذکر نہیں کی، یا دونوں نے ایسی مدت تک کے لئے شرط لگائی جو مدت خود نامعلوم ہے، مثلاً زید کے آنے تک، یا بارش ہونے تک، یا فلاں انسان سے مشورہ کرنے تک وغیرہ، ان تمام صورتوں میں شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے صحیح مذہب کے مطابق یہ معاملہ درست نہیں ہوا۔

امام احمد بن حنبل کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ معاملہ درست ہوگا اور ان دونوں کو ہمیشہ اختیار رہوگا، یا وہ دونوں اختیار ختم کر دیں، یا اس کی مدت ختم ہو جائے اگر یہ شرط کسی خاص مدت تک کے لئے تھی۔ ابن شبرمہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "المسلمون عند شروطھم"۔

امام مالک نے فرمایا کہ یہ عقد درست ہوگا، لیکن ان دونوں کے لئے ایک ایسی مدت طے کر دی جائے گی جس میں عموماً اس سامان کو جانچا پرکھا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ مدت عادت کے اعتبار سے طے شدہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر ان دونوں نے تین دن گذرنے سے پہلے یہ شرط ختم کر دی، یا تین روز سے زائد مدت حذف کر دی اور مدت کو واضح کر دیا تو عقد صحیح ہو جائے گا، کیونکہ ان دونوں نے عقد کو فاسد کرنے والی چیز کو عقد سے مربوط ہونے سے قبل حذف کر دیا، لہذا عقد صحیح ہونا ضروری ہے، جس طرح یہ شرط نہ لگانے کی صورت میں عقد درست ہوتا [1]۔

حیض کی مدت:

۲۲ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت ایک دن

(۱) حدیث: "المسلمون عند شروطھم" کی تخریج (اجارہ فقرہ/۴۶) میں گذر چکی۔

(۲) الشرح الکبیر لابن قدامۃ المقدسی ۶۵/۴ طبع المنار۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۹۱/۳، مواہب الجلیل للحطاب ۴/ ۴۱۰۔

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۶۶ طبع المنار۔

اور ایک رات ہے، اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہیں اپنی راتوں کے ساتھ، اور یہ اس لئے کہ شرع میں حیض کا **مطلق** ذکر آیا ہے اس کی کوئی تحدید نہیں ہے، اور **لغت** وشریعت میں اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، پس واجب ہے کہ اس بارے میں **عرف وعادت** کی طرف رجوع کیا جائے جیسا کہ لفظ ''قبضہ''، ''احراز'' اور ''تفرق'' اور ایسی ہی دوسری چیزوں میں **عرف وعادت** کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور عادتاً حیض ایک دن پایا گیا (لہذا اقل مدت حیض ایک دن ہوگا)، عطاء بن یسار فرماتے ہیں: میں نے ایسی عورتوں کو دیکھا جنہیں ایک دن حیض آیا کرتا تھا اور ایسی عورتوں کو بھی جنہیں پندرہ دن حیض آیا کرتا تھا)[1]۔

حنفیہ کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین راتیں ہے اور اس سے کم خون استحاضہ ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: **"أقل حيض الجارية البكر والثيب ثلاثة أيام، وأكثر ما يكون عشرة أيام، فإذا زاد فهي مستحاضة"**[2] (کنواری اور غیر کنواری عورت کے لئے حیض کی کم سے کم مدت تین دن ہے اور حیض زیادہ سے زیادہ دس دن ہوتا ہے، جس عورت کو اس کے بعد بھی خون آئے وہ مستحاضہ ہے)۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے، اکثر کو کل کے قائم مقام قرار دیتے ہوئے، اور حیض کی زائد سے زائد مدت دس دن دس راتیں ہے اور اس سے زائد استحاضہ ہے[3]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ زمانہ کے اعتبار سے حیض کی کوئی کم سے کم مدت نہیں ہے، اور ایسی غیر حاملہ عورت جس کو پہلی بار حیض آیا ہو اور مسلسل جاری ہو اس کے لئے اکثر مدت نصف ماہ ہے، اور ایسی غیر حاملہ عورت جس کو خواہ ایک ہی بار حیض آیا ہو اس کی اکثر مدت اس کی عادت سے تین دن زیادہ ہوگی، خواہ اس میں خون آئے یا نہ آئے[1]۔

مدت حیض کے بارے میں مزید تفصیلات ہیں جنہیں اصطلاح ''حیض'' کے تحت دیکھا جا سکتا ہے۔

طہر کی مدت:

۲۳ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور سفیان ثوری کی رائے ہے کہ دو حیضوں کے درمیان پاکی کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہیں، اس بارے میں حنفیہ نے رسول اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: **"أقل الحيض ثلاثة، وأكثره عشرة أيام، وأقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوماً"**[2] (حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے، اور دو حیضوں کے درمیان کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہیں)، یہ روایت ابراہیم نخعی سے منقول ہے، کہا گیا ہے کہ اس مدت پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ مدتِ لزوم (احکام مثلاً نماز وغیرہ لازم ہونے کی مدت)

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸، المغنی والشرح الکبیر ۱/ ۳۴۴، الروض المربع ۱/ ۳۴۔

(۲) اس حدیث کی روایت دارقطنی نے ابوامامہؓ سے کی ہے اس سلسلہ میں دارقطنی اور عقیلی کے یہاں، نیز ابن عدی کی الکامل اور ابن الجوزی کی العلل المتناہیہ میں متعدد روایات ہیں جو حدیث کو ضعف سے اٹھا کر درجۂ حسن تک پہنچا دیتی ہیں۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۱۴۳۔

---

(۱) الخرشی ۱/ ۲۰۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۲۔

(۲) حدیث: "أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة ......" کی روایت ابن الجوزی نے العلل المتناہیہ میں کی ہے اس کے ایک راوی ابو داؤد نخعی ہیں جو انتہائی کمزور ہیں۔ اس حدیث کے ابتدائی حصہ کی روایت کچھ فرق کے ساتھ طبرانی اور دارقطنی نے بھی کی ہے اس کی سند کمزور ہے ابن عدی نے بھی انتہائی کمزور سند کے ساتھ اسی کے مثل روایت کی ہے (الدرایہ ۱/ ۸۴، مجمع الزوائد ۱/ ۲۸۰)۔

ہے لہذا مدتِ اقامت کی طرح ہے[1]۔

شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ مہینہ عام طور سے حیض اور طہر سے خالی نہیں ہوتا، اور جبکہ اکثر حیض (ان کی رائے کے مطابق) پندرہ یوم ہے تو لازم ہوا کہ اقلِ طہر بھی پندرہ یوم ہو۔

اس بات پر اجماع ہے کہ طہر کی زیادہ سے زیادہ کوئی مدت مقرر نہیں، بعض عورتوں کو عمر میں ایک ہی بار حیض آتا ہے اور بعض کو سرے سے حیض آتا ہی نہیں۔

حنابلہ کا مسلک ہے کہ دو حیضوں کے درمیان کم از کم تیرہ دن پاکی (طہر) کے ہوتے ہیں، ان کا استدلال حضرت علیؓ سے منقول اس روایت سے ہے کہ: ''أن امرأة جاء ته، وقد طلقها زوجها، فزعمت أنها حاضت في شهر ثلاث حيض، طهرت عند كل قرء وصلت، فقال علي لشريح: قل فيها، فقال شريح: إن جاء ت ببينة من بطانة أهلها، ممن يرضى دينه وأمانته، فشهدت بذلک، وإلا فهي كاذبة، فقال علي: قالون'' (حضرت علیؓ کے پاس ایک خاتون آئیں، ان کے شوہر نے انہیں طلاق دے دی تھی، اس خاتون نے دعویٰ کیا کہ ان کو ایک مہینہ میں تین حیض آئے، ہر حیض کے بعد وہ پاک ہوئیں اور انہوں نے نمازیں پڑھیں، حضرت علی نے حضرت شریح سے فرمایا: اس عورت کا حکم بتایئے، قاضی شریح نے کہا: اگر یہ خاتون اپنے گھر والوں میں سے دیندار و امانت دار لوگوں کی گواہی پیش کردے تب تو اس کی بات تسلیم کرلی جائے گی ورنہ یہ جھوٹی ہے، حضرت علیؓ نے فرمایا: ''قالون'') جو رومی زبان میں ''اچھا'' کے لئے بولا جاتا ہے (یعنی یہ فیصلہ اچھا اور مناسب ہے)، اس واقعہ کی روایت امام احمد نے اپنی سند کے ساتھ کی ہے[1]۔ یہ بات کوئی صحابی اسی وقت کہہ سکتا ہے جب کہ اس نے زبان رسالت سے سنا ہو، اور اس لئے بھی کہ یہ ایک صحابی کا قول ہے جس کو شہرت حاصل ہوئی اس کے باوجود کسی صحابی کا اس سے اختلاف کرنا معلوم نہیں ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۵۵۔

سنِ ایاس (۲):

۲۴ - فقہاء کے مابین سن ایاس کی تعیین میں بڑا اختلاف ہے۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ سن ایاس کی کوئی تحدید نہیں ہے، عورت کا آئسہ ہونا یہ ہے کہ وہ اتنی عمر کو پہنچ جائے جس عمر میں اس جیسی عورتوں کو حیض آنا بند ہوجاتا ہے، جب اس کی عمر اتنی ہوجائے اور حیض کا خون آنا بند ہوجائے تو اس پر آئسہ کے احکام جاری ہوں گے، اس جیسی عورت سے وہ عورت مراد ہوسکتی ہے جو جسم کی ساخت اور موٹاپے اور دبلے پن میں اس کے مماثل ہو، مذہب حنفی کی ایک رائے یہی ہے۔

بعض فقہاء سنِ ایاس کی تحدید پچاس سال سے کرتے ہیں، یہ شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے، اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں: پچاس سال کے بعد حیض نہیں آتا، اس عمر کے بعد کسی عورت کو خون آئے تو وہ مستحاضہ کے حکم میں ہوگی، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''إذا بلغت المرأة خمسين

(۱) اس کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی مع الشرح الکبیر (۱/ ۳۲۶-۳۲۷) میں کیا ہے، نیز اس کی روایت المحلی (۱۰/ ۲۷۲)، بیہقی (۷/ ۴۱۷) اور دارمی (۱/ ۲۱۳) نے کی ہے۔

(۲) ملاحظہ ہو: ''ایاس'' کی اصطلاح، لغت میں ''ایاس'' کا معنی ناامیدی کے ہیں اور اصطلاح شرع میں ''ایاس'' وہ عمر ہے جس تک پہنچنے کے بعد عورت کو حیض آنا بند ہوجاتا ہے اور امید نہیں ہوتی کہ اسے پھر حیض آئے۔

سنة خرجت من حد الحيض"،[۱] (جب عورت کی عمر پچاس سال ہوجائے تو وہ حیض کی حد سے نکل گئی)، اور انہیں سے یہ بھی مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "لن ترى المرأة في بطنها ولداً بعد الخمسين"[۲] (کسی عورت کے بطن میں پچاس سال کے بعد بچہ نہیں ہوسکتا)۔

بعض شافعیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ عورت ساٹھ سال تک یقین کے ساتھ حیض سے مایوس نہیں ہوتی۔ شافعیہ کا مشہور قول ہے کہ سن ایاس باسٹھ سال ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ حیض آنے سے مایوسی ستر سال میں متحقق ہوتی ہے، اسی طرح کا قول بعض شافعیہ سے بھی منقول ہے، اور یہ کہ پچپن سال کے بعد آئسہ ہونے کا شک پیدا ہوجاتا ہے، لہذا اس عمر کے بعد جو خون نظر آئے اس کے بارے میں ان تجربہ کار عورتوں کی طرف رجوع کیا جائے جن کو اس طرح کی معلومات ہیں کہ یہ حیض کا خون ہے یا نہیں، البتہ ۷۰ رسال کی عمر کو پہنچ گئی ہو اس کے بارے میں دریافت کرنے کی ضرورت نہیں ہے[۳]۔

مدتِ نفاس[۴]:

۲۵ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نفاس کی کوئی کم سے کم مدت نہیں ہے، جس وقت عورت پاکی دیکھے غسل کرلے وہ پاک ہوجائے گی، ہاں اکثر مدت نفاس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

علماء کی ایک جماعت کا مذہب ہے کہ نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے، ابوعیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں: "صحابہ کرام اور ان کے بعد کے اہل علم کا اجماع[۱] ہے کہ نفاس والی عورت چالیس دن تک نماز نہیں پڑھے گی، الا یہ کہ اس سے پہلے پاکی دیکھے تو غسل کرکے نماز ادا کرے گی۔ ابوعبید فرماتے ہیں: لوگوں کی جماعت اسی قول پر ہے، یہی بات حضرت عمر، ابن عباس، عثمان بن ابی العاص، عبداللہ بن عمر، انس، ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ، حنفیہ اور حنابلہ کا بھی یہی قول ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جسے ابوسہل کثیر بن زیاد نے مُسَّہ ازدیہ سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا: "كانت النفساء تجلس على عهد النبي ﷺ أربعين يوماً و أربعين ليلة"[۲] (نفاس والی عورت عہد نبوی میں چالیس دن اور چالیس رات بیٹھی رہتی تھی، یعنی اتنے دنوں نماز نہیں پڑھتی تھی)۔

حکم بن عتیبہ نے مُسَّہ ازدیہ سے، انہوں نے حضرت ام سلمہؓ

---

(۱) قول عائشہؓ: "إذا بلغت المرأة خمسين سنة خرجت من حد الحيض" نہ المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث میں ملا، اور نہ تلخیص الحبیر، الدرایہ اور نصب الرایہ میں ملا۔

(۲) قول عائشہؓ: "لن ترى المرأة في بطنها ولداً بعد الخمسين" کتب حدیث کے ان مقامات پر نہیں ملا جہاں اس کے ملنے کی توقع تھی۔

(۳) فتح القدیر ۱۴۵/۱، مواہب الجلیل للحطاب ۱۳۳/۱ - ۱۳۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۰۴/۱، مغنی المحتاج للشربینی ۳۸۷/۳ - ۳۸۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۹۴/۹۔

(۴) ملاحظہ ہو: "نفاس" کی اصطلاح، نِفاس نون کے زیر کے ساتھ ہے لغت

= میں اس کا معنی بچہ پیدا ہونا، اور اصطلاح میں نفاس وہ خون ہے جو رحم سے حمل کے نکل جانے کے بعد آئے (مغنی المحتاج ۱۰۸/۱)۔

(۱) ابن حزم نے اس اجماع کے دعویٰ پر گرفت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شعبی، عطاء، قتادہ، مالک، سفیان اور شافعی سب لوگوں نے اس سے اختلاف کیا ہے۔

(۲) حدیث مُسَّہ کی روایت ابو داؤد (۱۴۳/۱)، ترمذی (۳۰۶/۱)، ابن ماجہ (۲۱۳/۱)، بیہقی (۳۴۱/۱) اور حاکم نے المستدرک (۱۷۵/۱) میں کی ہے حاکم اور ذہبی نے اس کو صحیح کہا ہے، ترمذی فرماتے ہیں: اس حدیث کو ہم صرف ابوسہل کی سند کے ساتھ جانتے ہیں اور وہ ثقہ ہیں۔ خطابی فرماتے ہیں: محمد بن اسماعیل نے اس حدیث کی ستائش کی ہے۔

سے روایت کیا کہ ام سلمہؓ نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا: ''کم تجلس المرأۃ إذا ولدت؟ قال: أربعین یوماً، إلا أن تری الطهر قبل ذلک''[۱] (عورت بچہ پیدا ہونے کے بعد کتنے دنوں بیٹھی رہے گی؟ تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: چالیس روز، **إلا** یہ کہ اس سے پہلے پاکی دیکھ لے)، دارقطنی نے اس حدیث کی روایت کی، ابن قدامہ فرماتے ہیں: (**یہ قول اس لئے بھی قابل ترجیح ہے**) کیونکہ یہ ان صحابہ کرامؓ کا قول ہے جن کا نام ہم نے اوپر ذکر کیا، اور ہم نہیں جانتے کہ ان کے زمانہ میں کسی نے ان کی اس رائے سے اختلاف کیا، پس یہ اجماع ہوا، اور اسی رائے پر اجماع ترمذی نے نقل کیا ہے، اور اسی کی حکایت ابوعبید نے بھی کی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نفاس کی اکثر مدت ساٹھ دن ہے، ابن عقیل نے احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت مالکیہ اور شافعیہ کے مطابق نقل کی ہے، اس لئے کہ احمد بن حنبل نے اوزاعی سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا: ''ہمارے یہاں ایک عورت کو دو ماہ تک نفاس کا خون آتا ہے''۔ اسی طرح کی بات عطاء سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے بھی ایسا واقعہ دیکھا ہے، ان حضرات کا استدلال واقعات سے ہے کہ ایسا ہوتا ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ اکثر و بیشتر نفاس چالیس دن ہوتا ہے[۲]۔

بلوغ کی عمر:

۲۶ - شارع نے بلوغ کو عقل کے مکمل ہوجانے کی علامت قرار دیا ہے، کیونکہ عقل کے مکمل ہونے پر مطلع ہونا دشوار ہے لہٰذا بلوغ کو اس کے قائم مقام مان لیا گیا۔

بلوغ کی عمر کتنی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے:

شافعیہ، حنابلہ[۱]، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد (اور انہی دونوں کی رائے مذہب میں مفتیٰ بہ ہے) اور امام اوزاعی کی رائے ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے لئے بلوغ کی عمر پورے پندرہ قمری سال ہیں، شافعیہ کی صراحت کے مطابق بلوغ کی یہ تحدیدی عمر ہے (نہ کہ تقریبی)، سن بلوغ پندرہ سال قرار دینے والوں کا استدلال حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہے: مجھے رسول اکرم ﷺ کے سامنے غزوۂ احد کے موقع پر پیش کیا گیا، اس وقت میری عمر چودہ سال تھی تو آپ ﷺ نے مجھے اجازت نہیں دی اور مجھ کو بالغ نہیں سمجھا، پھر مجھے غزوۂ خندق کے موقع پر بارگاہ رسالت میں پیش کیا گیا جب کہ میری عمر پندرہ سال تھی تو مجھے اجازت دیدی اور مجھے بالغ سمجھا''۔ اس حدیث کو ابن حبان نے روایت کیا ہے، اور اصل اس کی صحیحین میں ہے[۲]۔

امام شافعی فرماتے ہیں: نبی اکرم ﷺ نے سترہ صحابہ کو جو چودہ سال کی عمر کے تھے واپس کردیا (یعنی جہاد میں شرکت کی اجازت نہیں

---

(۱) حدیث ام سلمہ کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۴۳ طبع المطبعۃ الانصاریہ دہلی) اور ترمذی (۱/ ۲۸ ۴ تحفۃ الاحوذی طبع السلفیہ) نے حضرت ام سلمہ سے ان الفاظ میں کی ہے: "کانت المرأۃ من نساء النبي ﷺ تقعد في النفاس اربعین یوما أو اربعین لیلة" (نبی ﷺ کی ازواج میں سے کوئی زوجہ نفاس میں چالیس دن یا چالیس رات بیٹھی تھیں) عبدالحق نے کہا: اس باب کی احادیث معلول ہیں، اور سب سے بہتر حدیث مسہ ازدیہ کی حدیث ہے (نصب الرایہ ۱/ ۲۰۵ شائع کردہ مجلس العلمی)۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۶۵، الخرشی ۱/ ۲۱۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۳۶۳۔

---

(۱) حاشیۃ البجیرمی ۲/ ۴۴۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۱۴۔

(۲) غزوہ احد شوال ۳ھ میں ہوا اور غزوۂ خندق جمادی الاولیٰ ۵ھ میں پیش آیا، حضرت ابن عمرؓ کے قول ''جنگ احد کے موقع پر میں چودہ سال کا تھا'' کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ میں عمر کے چودہویں سال میں داخل ہوا تھا اور ان کے قول ''میں پندرہ سال کا تھا'' کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ میری عمر کے پندرہ سال مکمل ہوگئے تھے، ملاحظہ ہو: سبل السلام ۳/ ۳۸، مطبعۃ الاستقامہ ۱۳۵۷ھ۔

دی) کیونکہ انہیں بالغ نہیں سمجھا، پھر وہ لوگ پندرہ سال کی عمر میں حضور اکرم ﷺ کے سامنے پیش کئے گئے تو آپ ﷺ نے انہیں جہاد میں شرکت کی اجازت دے دی، انہیں میں زید بن ثابت، رافع بن خدیج اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم ہیں [۱]۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه وأخذت منه الحدود" [۲] (جب بچہ پندرہ سال کی عمر پورا کرلے تو اس کے حقوق وفرائض ثابت ہوجاتے ہیں اور اس پر حدود نافذ ہوتے ہیں)۔

مالکیہ کے نزدیک اٹھارہ سال مکمل ہونے پر انسان بالغ ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اٹھارہواں سال شروع ہونے پر، یا احتلام ہونے پر، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم......" [۳] (تین لوگ مرفوع القلم ہیں: بچہ یہاں تک کہ اس کو احتلام ہو...)، یا حیض آنے پر، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" [۴] (اللہ تعالی

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱٦٦۔

(۲) حدیث انسؓ: "إذا استكمل المولود......" انہی الفاظ کے ساتھ المغنی میں ہے، بیہقی نے "الخلافیات" میں یہ حدیث عبد العزیز بن صہیب کے طریق سے ضعیف سند کے ساتھ روایت کی ہے اور اس میں "وأقيمت عليه الحدود" کے الفاظ ہیں، دار قطنی نے بھی اپنی سند کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے لیکن سنن دار قطنی میں یہ حدیث نہیں ہے ہوسکتا ہے "الافراد" یا کسی اور کتاب میں ہو، بیہقی نے السنن الکبری میں قتادہ عن انسؓ کے حوالہ سے سند کے بغیر یہ حدیث ذکر کی ہے اور کہا: یہ ضعیف ہے (تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۴۲، کنز العمال ۵/ ۳۰۴، الفاظ میں کچھ فرق کے ساتھ)۔

(۳) حدیث "رفع القلم عن ثلاث..." کی تخریج (اصطلاح فقرہ/ ۱۳) میں گذر چکی۔

(۴) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض..." کی روایت امام احمد نے اور نسائی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے نیز ابن خزیمہ اور حاکم نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے دار قطنی نے اس میں موقوف ہونے کی علت نکالی ہے اور کہا

حیض والی عورت (یعنی بالغہ عورت کی) نماز قبول نہیں کرتے مگر دوپٹہ کے ساتھ)، یا بلوغ حاملہ ہونے سے ہوتا ہے یا زیر ناف سخت بال اگنے سے [۱]۔

حطاب نے بلوغ کے سلسلہ میں مذہب مالکی کے پانچ قول ذکر کئے ہیں، ایک روایت میں اٹھارہ برس ہے، ایک قول سترہ برس کا ہے، الرسالہ کے بعض شراح نے سولہ سال اور انیس سال کا بھی اضافہ کیا ہے، ابن وہب کے مطابق سن بلوغ پندرہ سال ہے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی وجہ سے [۲]۔

امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ عمر کے اعتبار سے لڑکے کا بلوغ اٹھارہ سال میں اور لڑکی کا بلوغ سترہ سال میں ہوتا ہے، ان کا استدلال قرآن پاک کی اس آیت سے ہے: "وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلاَّ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ" (اور پاس نہ جاؤ یتیم کے مال کے مگر اس طرح سے کہ بہتر ہو یہاں تک کہ پہنچ جاوے اپنی جوانی کو)۔ ابن عباسؓ "أشده" کی تفسیر اٹھارہ سال سے کرتے ہیں، یہ "أشده" کی تفسیر میں وارد ہونے والے اقوال میں سے سب سے کم ہے، پس اسے احتیاطاً قبول کیا، یہ بچے کے بلوغ کی عمر ہوئی، بچی بچے سے پہلے بالغ ہوتی ہے، اس لئے ہم نے ایک سال کم کردیا [۳]۔

= ہے کہ اس کا موقوف ہونا راجح ہے، حاکم نے اس میں "إرسال" کی علت نکالی ہے طبرانی نے المعجم الصغیر اور المعجم الاوسط میں ابوقتادہؓ سے ان الفاظ میں اس حدیث کی روایت کی ہے: "لا يقبل الله من امرأة صلاة حتى تواري زينتها ولا من جارية بلغت المحيض حتى تختمر" (اللہ تعالی کسی عورت کی نماز قبول نہیں کرتے یہاں تک کہ وہ اپنی زینت چھپائے اور نہ اس لڑکی کی نماز قبول کرتے ہیں جو عمر حیض کو پہنچ جائے یہاں تک کہ وہ دوپٹہ اوڑھے)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۹۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۵۹۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۵/ ۱۳۲، الاختیار شرح المختار للموصلی ۱/ ۲٦٦۔ آیت/ ۳۴ سورۂ اسراء کی ہے۔

احکام کی تفصیل ''احتلام'' اور ''بلوغ'' کی اصطلاح کے ذیل میں دیکھی جائے۔

موزہ پر مسح کی مدت[1]:

۲۷ - جمہور فقہاء کے نزدیک مقیم ایک دن ایک رات تک اور مسافر تین دن تین رات تک موزے پر مسح کرسکتا ہے، یہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، سفیان ثوری، اوزاعی، حسن بن صالح بن حی، اسحاق بن راہویہ، محمد بن جریر طبری کی رائے ہے[2]، ابن سید الناس شرح ترمذی میں لکھتے ہیں: موزہ پر مسح کے لئے مدت کا تعین عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، ابن مسعود، ابن عباس، حذیفہ، مغیرہ، ابوزید انصاری رضی اللہ عنہم صحابہ اور تابعین میں سے قاضی شریح، عطاء بن ابی رباح، شعبی، عمر بن عبد العزیز سے بھی ثابت ہے۔ ابوعمرو بن عبد البر فرماتے ہیں کہ اکثر تابعین اور فقہاء کا یہی مسلک ہے۔

ان حضرات نے بہت سی احادیث اور آثار سے استدلال کیا ہے، انہیں میں سے وہ حدیث ہے جو صفوان بن عسال نے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں: **"أمرنا -يعني النبيﷺ- أن نمسح على الخفين إذا نحن أدخلناهما على طهر ثلاثة إذا سافرنا، ويوماً وليلة إذا أقمنا، ولا نخلعهما من غائط ولا بول ولا نوم، ولا نخلعهما إلا من جنابة"**[3] (ہمیں رسول اکرم ﷺ نے حکم فرمایا کہ جب ہم پاکی کی حالت میں موزے میں پیر داخل کریں تو حالت سفر میں تین دن اور رات، اور حالت اقامت میں ایک دن اور رات ہم موزوں پر مسح کرسکتے ہیں، اور پیشاب، پاخانہ یا نیند کی وجہ سے ہم موزے نہیں اتاریں گے، صرف جنابت کی وجہ سے نکالیں گے)۔ امام احمد اور ابن خزیمہ نے اس حدیث کی روایت کی، خطابی نے اسے صحیح الاسناد قرار دیا۔

(۱) ملاحظہ ہو: اصطلاح "مسح"، "المسح على الخف"۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۳۰، الاختیار للموصلی ۱/ ۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۶۳، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۴۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۹۳، الروض المربع ۱/ ۲۲، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۰، نیل الاوطار ۱/ ۱۸۱ طبع المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۵۷ھ۔

(۳) حدیث صفوان کی روایت ابوداؤد کے علاوہ چاروں اصحاب سنن، شافعی، احمد، ابن خزیمہ، ابن حبان اور دار قطنی نے کی ہے، ترمذی اور خطابی نے اسے صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۱۵۷، حدیث: ۲۱۶)۔

عوف بن مالک اشجعی کی روایت ہے: **"ان رسول اللهﷺ أمر بالمسح على الخفين في غزوة تبوک ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوما وليلة للمقيم"**[1] (رسول اکرم ﷺ نے غزوہ تبوک میں مسافر کو تین دن تین رات اور مقیم کو ایک دن ایک رات خفین (موزوں) پر مسح کرنے کا حکم دیا)۔ امام احمد نے اس حدیث کی روایت کی اور فرمایا کہ خفین پر مسح کے بارے میں یہ سب سے اچھی حدیث ہے، کیونکہ یہ غزوۂ تبوک کے موقع کی حدیث ہے جو رسول اکرم ﷺ کا آخری غزوہ ہے، لہذا یہ آپ ﷺ کا آخری عمل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک خفین پر مسح کرنے کے لئے وقت کی پابندی نہیں ہے، اگر کسی نے طہارت کی حالت میں خفین پہنے ہیں تو جتنے دنوں چاہے ان پر مسح کرسکتا ہے (اس بارے میں مسافر اور مقیم کا حکم یکساں ہے) **الا** یہ کہ خفین نکال دیئے ہوں یا جنابت پیش آئی ہو، ہاں ہر جمعہ کو خفین نکالنا مستحب ہے، اسی طرح ہفتہ میں ایک بار نکالنا مستحب ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو اُبَیّ بن عمارہؓ سے مروی ہے: **"انه قال لرسول الله ﷺ: أمسح على الخفين؟ قال: نعم، قال: يوماً، قال: ويومين؟ قال: وثلاثة**

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۳۱۸-۳۲۴، الخرشی ۱/ ۱۷۶-۱۸۳ طبع اول، حاشیۃ الشرح الکبیر للدسوقی ۱/ ۱۱۰۔

أيام؟ قال: نعم وما شئت"(انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: کیا میں خفین پر مسح کروں؟ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ہاں، انہوں نے کہا: ایک دن؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاں اور دو دن بھی، انہوں نے کہا: کیا تین دن بھی مسح کر سکتا ہوں؟ حضور ﷺ نے فرمایا: ہاں اور جتنا چاہو)۔ ایک روایت میں سات تک کا ذکر ہے، اس کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا: "نعم، وما بدالک"[1] (ہاں جب تک تمہارا جی چاہے)، ابوداؤد نے اس حدیث کی روایت کی ہے، یہ بات عمر بن الخطاب، عقبہ بن عامر، عبداللہ بن عمر، حسن بصری، لیث بن سعد رحمہم اللہ سے مروی ہے۔ مالکیہ نے خفین پر مسح کو سر کے مسح اور جبیرہ (پٹی) کے مسح پر بھی قیاس کیا ہے کہ جس طرح ان دونوں میں وقت کی کوئی پابندی نہیں ہے، اسی طرح خفین کے مسح میں بھی یہ پابندی نہیں ہونی چاہئے[2]۔

سفر کی مدت:

۲۸ - لغت میں سفر قطع مسافت کو کہتے ہیں، رمضان میں افطار کا جائز ہوجانا، چار رکعت والی نمازوں میں قصر اور موزہ پر مسح جیسے احکام کا جواز ہر سفر سے نہیں پیدا ہوتے بلکہ خاص سفر پر یہ احکام مرتب ہوتے ہیں، جس کی تحدید فقہاء نے کی ہے، اگرچہ اس تحدید میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ طویل سفر ہی سے نماز میں قصر کا جواز پیدا ہوتا ہے، ان حضرات کے نزدیک چار برید (تقریباً بارہ میل کی مسافت) یا اس سے زیادہ کا سفر طویل سفر کہلاتا ہے، خواہ خشکی کا سفر ہو یا سمندر کا۔

اس رائے کے حاملین کا استدلال ان آثار سے ہے کہ ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم چار برید اور اس سے زائد کے سفر پر قصر کرتے تھے اور رمضان میں افطار کرتے تھے، اور ان دونوں کا کوئی اختلاف ہمیں معلوم نہیں، بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے، خطابی فرماتے ہیں: اس طرح کی بات توقیفاً ہی ہوسکتی ہے[1] (یعنی رسول اکرم ﷺ سے سن کر یا معلوم کر کے ہی ان حضرات نے یہ معمول بنایا ہوگا)۔

سلف کی ایک جماعت سے ایسی روایات منقول ہیں جن سے ایک دن سے کم کے سفر میں بھی قصر کا جواز معلوم ہوتا ہے، امام اوزاعی نے فرمایا: حضرت انسؓ پانچ فرسخ کے سفر میں بھی نماز میں قصر کیا کرتے تھے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ کوفہ کے اپنے محل سے نکلے، نخلہ کے مقام پر پہنچ کر ظہر اور عصر دو دو رکعت پڑھی، پھر اسی روز سفر سے واپس آگئے اور فرمایا: "میرا مقصد تھا کہ تم کو تمہاری سنت سکھاؤں"۔

حنفیہ کی رائے میں جس سفر سے احکام تبدیل ہوتے ہیں وہ سفر یہ ہے کہ انسان اونٹ کی رفتار سے اور پیدل کے حساب سے تین دن اور تین راتوں کی مسافت طے کرنے کی نیت سے آغاز سفر کرے، حنفیہ کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "یمسح المقیم کمال یوم ولیلة، والمسافر ثلاثة أیام ولیالیها"[2] (مقیم پورے ایک

---

(۱) ابوداؤد فرماتے ہیں: اس کی سند کے بارے میں اختلاف ہے یہ حدیث قوی نہیں ہے امام بخاری نے بھی اسی طرح کی بات فرمائی ہے امام احمد فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے راوی معروف نہیں ہیں، دارقطنی نے اس حدیث کی روایت کرنے کے بعد فرمایا: اس کی سند ثابت نہیں ہے (ملاحظہ ہو: نیل الاوطار ۱/۲۱۶ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۲) مگر یہ قیاس نصوص صحیحہ کے مقابل ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۲۶۶ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/۹۱، فتح القدیر ۲/۴۔

(۲) حدیث: "یمسح المقیم کمال یوم ولیلة..." ان الفاظ کے ساتھ ہمیں نہیں ملی، البتہ ان الفاظ میں: "للمسافر ثلاثة أیام ولیالیهن

دن اور ایک رات اور مسافر تین دن اور تین رات مسح کرے گا)، (اس حدیث کے مطابق) حکم جنس کو عام ہے، اور اس کا ضروری تقاضہ یہ ہے کہ تقدیر بھی عام ہو، دوسری بات یہ ہے کہ تین دن پر بھی کا اتفاق ہے، اور اس سے کمتر کے بارے میں نہ کوئی توقیف ہے اور نہ اتفاق ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک سفر شرعی کی تحدید دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے، اور چلنے سے مراد درمیانی چال ہے، پہاڑ کے سفر میں اس کے اعتبار سے مسافت کی تعیین ہوگی، سمندر میں معتدل ہواؤں کا اعتبار رہے، دیکھا جائے گا کہ انسان جس راستہ پر سفر کر رہا ہے اس میں تین دن کے سفر میں کتنی مسافت طے کر سکتا ہے، اسی کو اصل بنایا جائے گا[1]۔

فصل دوم
اُجل قضائی

۲۹- اُجل قضائی سے مراد وہ مدت ہے جسے قاضی فریقین کے حاضر عدالت ہونے کے لئے یا گواہ پیش کرنے کے لئے یا کفیل کو حاضر کرنے کے لئے یا کسی تنگدست کو معاشی سہولت حاصل ہونے تک کی مہلت دینے کے لئے متعین کرتا ہے۔

مقدمہ پیش کرنے کے لئے حاضری:

۳۰- وہ تاریخ جو قاضی فریقین کی حاضری کے لئے متعین کرے وہ قاضی کے اندازہ اور تنازعہ کی نوعیت کے اعتبار سے ہوگی، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں بہت سی تفصیلات ہیں، جن کا تعلق حالات زمانہ

= وللمقیم یوما ولیلۃ فی المسح علی الخفین"، مسند احمد، مسلم اور نسائی وغیرہ میں حضرت علیؓ سے مرفوعاً موجود ہے (کنز العمال ۹/ ۶۰۴)۔

(۱) الاختیار شرح المختار للموصلی ۱/ ۸۷ طبع الحلبی۔

کی تبدیلی سے ہے، ان کی تفصیل کتب فقہ کے ابواب "دعوی" اور "قضاء" میں دیکھی جا سکتی ہے[1]۔

گواہوں کو حاضر کرنا:

۳۱- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ قاضی مدعی کو گواہیاں پیش کرنے کے لئے تین دن کی مہلت دے سکتا ہے، جب کہ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں یہ بات قاضی کے اجتہاد اور رائے پر چھوڑ دی جائے گی[2]۔

فصل سوم
اُجل اتفاقی

۳۲- مقصود اس سے وہ مستقل مدت ہے جس کا تعین کسی کام کو پورا کرنے کی ذمہ داری لینے والا اپنے التزام کے ذریعہ کرتا ہے، چاہے یہ التزام دوسری جانب سے ہونے والے التزام کے مقابل ہو یا مقابل نہ ہو، اسی طرح وہ مدت جو اس پابندی کو ختم کرنے کے لئے مقرر کی جائے۔

اُجل اتفاقی کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ اُجل اضافت، اس کے احکام بیان کرنے کا محل "اضافت" کی اصطلاح ہے، ۲۔ اُجل توقیت، اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کی آراء ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۸۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۳۶، الاختیار ۲/ ۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۱۶-۴۱۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۱۱، المواق ۶/ ۱۴۴، الخرشی ۵/ ۱۷۴، الدسوقی ۴/ ۱۴۵۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۸۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۷، العدوی علی الخرشی ۵/ ۱۵۹، حاشیہ الدسوقی ۴/ ۱۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۴۵۵۔

ملکیت کو منتقل کرنے والے تصرفات میں سامان کی حوالگی کو مؤخر کرنے کی شرط:

۳۳- عقد کے نتیجہ میں جس کی طرف سامان کی ملکیت منتقل ہورہی ہے، ایک متعین مدت تک سامان کی حوالگی کو مؤخر کرنے کی شرط لگانا تاکہ اس سے نفع اٹھاتا رہے، اس شرط کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول۔ مالکیہ اور حنابلہ [۱] اور مذہب شافعیہ میں قول مرجوح کے مطابق جائز ہے کہ سامان کی سپردگی اس مدت تک مؤخر کی جائے جس کا تعین ہر دو فریق کریں، اور اس دوران ملکیت منتقل کرنے والا اس سامان سے نفع اٹھاتا رہے، یہی رائے اوزاعی، ابن شبرمہ، اسحاق اور ابوثور سے بھی منقول ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے گھر اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ فروخت کنندہ ایک ماہ تک اس مکان میں رہے گا پھر خریدار کے حوالہ کرے گا، یا زمین اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ بیچنے والا ایک سال تک اس میں کاشت کرے گا، یا سواری اس شرط پر فروخت کی کہ فروخت کرنے والا ایک ماہ تک اس پر سواری کرے گا، یا کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ ایک ہفتہ بیچنے والا اسے پہنے گا۔

اس رائے کے حاملین ان آیات و احادیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں عقود (معاہدات) کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ..." [۲] (اے ایمان والو! پورا کرو عہد کو......)، نیز "وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً" [۳] (اور پورا کرو عہد کو، بیشک عہد کی پوچھ ہوگی)۔ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلمون علی شروطھم إلا شرطا حرم حلالاً أو أحل حراماً" [۱] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں سوائے اس شرط کے جو کسی حلال کو حرام کردے یا کسی حرام کو حلال کردے)۔

پس ان آیات واحادیث میں ہر ایسی شرط اور عقد کو پورا کرنے کا حکم ہے جو کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ کے خلاف نہ ہو۔

خاص اس مسئلہ سے متعلق حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں، روایت یہ ہے کہ "أنه كان يسير على جمل قد أعيا، فضربه النبي ﷺ، فسار سيراً لم ير مثله، فقال: بعنيه، فبعته واستثنيت حملانه إلى أهلي" (حضرت جابرؓ ایک اونٹ پر سفر کررہے تھے جو بالکل تھک گیا تھا، نبی اکرم ﷺ نے اس اونٹ کو مارا تو وہ ایسی (تیز رفتار) چال چلا جیسی وہ کبھی نہیں چلا تھا، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اسے میرے ہاتھ بیچ دو، جابرؓ نے کہا میں نے اس کو بیچ دیا، لیکن اس پر سوار ہوکر اپنے گھر تک جانے کو مستثنیٰ کیا) متفق علیہ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مبیع کی حوالگی کو کچھ مدت تک مؤخر کرنے کی شرط جس میں بائع اس سے نفع اٹھائے پھر خریدار کے حوالہ کرے، جائز ہے۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ "نهى عن الثنيا إلا أن تعلم" (رسول اکرم ﷺ نے استثناء سے منع فرمایا الا یہ کہ وہ معلوم اور متعین ہو)۔

زیر بحث عقد میں متعین مدت تک مبیع کی حوالگی مؤخر کرنے کی شرط لگائی

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۶۵، المواق علی الحطاب ۴/ ۳۷۳، کشاف القناع ۳/ ۱۹۰ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۳۴۔

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے اس تصحیح کے سلسلہ میں بہت سے حضرات نے ترمذی پر نکیر کی ہے کیونکہ اس حدیث کے ایک راوی کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف ضعیف ہیں۔ اس حدیث کے بہت سے طرق ہیں، ابن حبان نے حضرت ابوہریرہؓ کی سند کے ساتھ اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو: سبل السلام ۳/ ۴۰، باب الصلح)۔

گئی ہے لہذا یہ عقد صحیح ہے [۱]۔

دوم۔ حنفیہ کا مسلک اور شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ سامان کی حوالگی کو مؤخر کرنے کی شرط صحیح نہیں ہے، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ "**نهى عن بيع وشروط**" [۲] (رسول اکرم ﷺ نے بیع اور شرط (یعنی مشروط بیع) سے منع فرمایا)۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی زینب ثقفیہ سے ایک باندی خریدی، ان کی بیوی نے بیچتے وقت یہ شرط لگائی کہ اگر آپ اسے فروخت کریں تو میرے ہاتھ اسی قیمت پر فروخت کریں، عبد اللہ بن مسعودؓ نے اس معاملہ کے بارے میں حضرت عمرؓ سے استفتاء کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: "**لا تقربها وفيها شرط لأحد**" (اس باندی کے قریب نہ جاؤ جب کہ اس میں کسی کے لئے کوئی شرط لگی ہو)۔ ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود نے ایک باندی خریدی اور اس کی خدمت کی شرط لگائی تو حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: "**لا تقربها وفيها مثنوية**" [۳] (اس باندی کے قریب نہ جاؤ جب کہ اس کی بیع میں استثناء ہے)۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۹۰ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: "**نهى عن بيع وشرط**" کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: رافعی نے المہذب میں اس حدیث کے بارے میں بیاض چھوڑ دی ہے نووی نے اس پر حیرت کا اظہار کیا ہے، اس حدیث کو ابن حزم نے المحلی میں، خطابی نے معالم السنن میں، طبرانی نے المعجم الاوسط میں، اور حاکم نے علوم الحدیث میں طویل و مشہور قصہ کے ساتھ روایت کیا ہے ابن ابی الفوارس سے منقول ہے کہ وہ اس حدیث کو غریب قرار دیتے ہیں، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم کے سوا دیگر اصحاب سنن نے "**عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده**" کی سند کے ساتھ ان الفاظ میں اس حدیث کی روایت کی ہے: "**ولا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع**" (تلخیص الحبیر ۳/ ۱۲)۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۲۱۵ - ۲۱۸، رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۱۲۶ طبع سوم الامیریہ المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۶۷، الغرر البہیہ ۲/ ۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۔

اگر مبیع کی حوالگی میں تاخیر کی شرط عاقدین کے علاوہ کسی اور کے فائدہ کے لئے ہو، مثلاً اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ ایک ماہ تک فلاں شخص (جو نہ بائع ہے اور نہ مشتری) اس سے نفع اٹھائے گا، تو حنابلہ کے علاوہ فقہاء میں سے کوئی بھی اسے صحیح نہیں سمجھتا [۱]۔

دَین کو مؤخر کرنا

دَین: بیع یا استہلاک یا اس قسم کے دوسرے تصرفات کی وجہ سے حکماً کسی شخص کے ذمہ عائد ہونے والا مال ہے [۲]۔

دیون کو مؤخر کرنے کی مشروعیت:

۳۴- کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے دیون کو مؤخر کرنے کا جواز اور اس کی مشروعیت ثابت ہے۔

قرآن سے اس کا ثبوت درج ذیل آیت سے ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ..." [۳] (اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو کسی دَین کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو......)۔ یہ آیت اگر چہ تمام دیون کو مؤخر کرنے کے جواز پر دلالت نہیں کرتی لیکن اس سے اتنا تو ضرور معلوم ہوتا ہے کہ بعض دیون مؤخر ہو سکتے ہیں، اور یہاں اس آیت کے ذریعہ اجل اور مدت کی مشروعیت پر استدلال سے ہمارا مقصود بھی یہی ہے۔

سنت سے اس کی مشروعیت اس طرح ثابت ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ اشترى من يهودي**

(۱) کشاف القناع ۳/ ۱۹۱ طبع الریاض۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۴۔

(۳) سورہ بقرہ/ ۲۸۲، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۳۷۷ طبع دار الکتب ۱۹۳۶ء، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۳۷۔

طعاماً إلى أجل، و رهنه درعاً له من حديد" (رسول اکرم ﷺ نے ایک یہودی سے کچھ غلہ ادھار خریدا اور اپنی لوہے کی زرہ اس کے پاس رہن رکھی)، مسلم نے اس حدیث کی روایت کی ہے اور الفاظ انہی کے ہیں، پس یہ حدیث قیمتوں کو کسی مدت تک مؤخر کرنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

امت کا بھی اس کے جواز پر اجماع ہے [1]۔

عین کے برخلاف صرف دین میں تأجیل کی حکمت:

۳۵ - فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اعیان و دیون کے درمیان فرق اس حیثیت سے کہ دیون میں تاجیل جائز ہے نہ کہ عین میں، یہ ہے کہ اعیان متعین اور مشاہد ہوتے ہیں اور متعین چیز حاصل اور موجود ہوتی ہے، اور حاصل اور موجود شی کی حوالگی کے لئے کسی مدت تک مؤخر کرنے کا کوئی داعی نہیں ہے، اس کے برخلاف دیون حکمی مال ہیں جو ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں، یہ نہ حاصل ہیں نہ موجود، ان میں تأجیل اس لئے جائز قرار دی گئی تا کہ مدیون (جس پر دَین لازم ہے) کو اس کا موقع دینا کہ وہ متعینہ مدت میں اس کو کما سکے اور کسی ذریعہ سے حاصل کر سکے، حتی کہ اگر خریدار نے ان نقود کی تعیین کر دی جن کے ذریعہ اس نے خریداری کی ہے تو ان نقود کی تأجیل درست نہیں ہوگی۔

تأجیل کے جواز اور عدم جواز کے اعتبار سے دیون کے احکام:

۳۶ - فقہاء نے اس بات کی وضاحت کردی ہے کہ دین نقد ہوتے ہیں، لیکن ان کی تاجیل جائز ہے جبکہ دائن قبول کر لے۔ جمہور فقہاء نے اس قاعدہ سے چند دیون کو مستثنی کیا ہے، وہ دیون درج ذیل ہیں:

(۱) دیکھئے: اصطلاح "سلم"۔

الف - بیع سلم میں رأس المال:

۳۷ - بیع سلم میں رأس المال کی تأجیل درست نہیں، اس لئے کہ حقیقت سلم کی ادھار سامان (مسلم فیہ) کو نقد (قیمت / راس المال) کے عوض خریدنا ہے، پس سلم میں رأس المال یعنی قیمت کا نقد ہونا ضروری ہے۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس عقد کی درستگی کی ایک شرط یہ ہے کہ مجلس عقد ختم ہونے سے پہلے رأس المال پر قبضہ ہو جائے [1]، نیز اس لئے بھی کہ اگر رأس المال بھی مؤخر ہوگا تو "بیع الدین بالدین" (دَین کے بدلے دَین کی فروختگی) کی صورت ہوجائے گی جو کہ ممنوع ہے، کیونکہ "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ" [2] (رسول اکرم ﷺ نے ادھار کے بدلہ میں ادھار کی فروختگی سے منع فرمایا)، نیز اس لئے بھی کہ بیع سلم میں ایک نوع کا "غرر" (خطرہ) موجود ہے (سامان کے ادھار ہونے کی وجہ سے)، لہذا اس کے ساتھ رأس المال کی سپردگی کو مؤخر کر کے ایک اور غرر (خطرہ) کا اضافہ نہیں کیا جائے گا، لہذا رأس المال کا نقد ہونا ضروری ہوگا جس طرح بیع صرف میں ہوتا ہے، اس لئے اگر رأس المال پر قبضہ سے پہلے عاقدین جدا ہوگئے تو بیع سلم باطل ہوگی [3]۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ عقد سلم کی صحت کی شرائط میں سے مجلس عقد میں پورے رأس المال پر قبضہ ہے، لیکن عقد کے بعد زائد سے

(۱) رد المحتار ۴/ ۲۱۷، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۲، طبع اول ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ" کی روایت حاکم اور دار قطنی نے کی ہے امام احمد نے فرمایا: اس بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں۔ اور امام شافعی نے فرمایا: علماء نے حدیث اس حدیث کو کمزور قرار دیتے ہیں۔ العلل میں دار قطنی نے یہ بات جزم سے لکھی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۶)۔

(۳) دیکھئے: الروض المربع ۲/ ۱۸۶، کشاف القناع ۳/ ۳۰۴ طبع الریاض۔

زائد تین دنوں کے لئے اس پر قبضہ کو موخر کرنا جائز ہے خواہ عقد میں شرط ہی لگا کر ہو، اس لئے کہ جو کسی شئی سے قریب ہو اس کو اس شئی کا حکم دیا جاتا ہے (اس لئے تین دن کے اندر دے دینا گویا نقد دینا ہے)، تاخیر کی یہ گنجائش اس وقت ہے جب کہ بیع سلم کی مدت بالکل جلدی کی (مثلاً دو روز کی) نہ ہو، نیز یہ گنجائش اس وقت ہے جب رأس المال کی حوالگی کسی اور شہر میں طے پائی ہو، ورنہ تو تین روز کی تاخیر بھی درست نہ ہوگی، کیونکہ یہ بعینہ "بيع الكالئ بالكالئ" (ادھار کے بدلے میں ادھار کی بیع) ہو جائے گی، لہذا مجلس عقد میں یا اس کے بالکل قریب رأس المال پر قبضہ کرنا واجب ہوگا۔

تین دن سے زائد مدت کے لئے رأس المال کو مؤخر کرنے کی صورت میں (بشرطیکہ اتنی تاخیر نہ ہو جائے جس میں مسلم فیہ کی سپردگی کی مدت آ جائے) عقد سلم کے فاسد ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں امام مالک کے دو قول ہیں[1]۔

ب۔ بدل صرف:

۳۸- بیع صرف[2] کی صحت کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ہر دو عوض پر دونوں فریق مجلس عقد ہی میں قبضہ کر لیں یعنی ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے پہلے، اس لئے اگر اس میں اَجل کی شرط لگائی جائے گی تو بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ اَجل قبضہ سے مانع ہو جائے گی، اور جب قبضہ متحقق نہیں ہوگا تو شرط صحت بھی موجود نہیں ہوگی، اس کی صراحت حنفیہ[3]، مالکیہ[4]، شافعیہ اور حنابلہ سب نے کی ہے، بیع صرف کی صحت کے لئے عوضین پر قبضہ کی شرط اس لئے ہے کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبرّ بالبرّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد"[1] (سونا سونے کے ساتھ، چاندی چاندی کے ساتھ، گیہوں گیہوں کے ساتھ، جَو جَو کے ساتھ، نمک نمک کے ساتھ ایک جیسے برابر سرابر، نقد انقد بکنا چاہئے، اگر یہ جنسیں باہم مختلف ہوں تو پھر جیسے چاہو بیچو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔ رافعی فرماتے ہیں کہ ہاتھوں ہاتھ ہونے کا لازمی تقاضا نقد معاملہ ہونا ہے[2]۔

ابن المنذر فرماتے ہیں: تمام وہ علماء جن کی رائیں ہمارے پاس محفوظ ہیں ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ بیع صرف کرنے والے دونوں فریق اگر قبضہ سے پہلے جدا ہو جائیں تو بیع صرف فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: "الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء"[3] (سونے کی فروختگی چاندی کے بدلے میں ربا ہے الا یہ کہ ہاتھوں ہاتھ ہو)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدًا بيدٍ"[4]

(۱) الخرشی ۵/ ۲۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۹۵۔
(۲) دیکھئے: "صرف" کی اصطلاح، صرف کہتے ہیں ثمن کے بدلے میں ثمن کی فروختگی (اور ثمن سونا چاندی اور کرنسی ہے)۔
(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۴۴۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۹ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۱) حدیث: "الذهب بالذهب..." کی روایت امام احمد، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے (الفتح الکبیر ۲/ ۱۲۳)۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۴۔
(۳) حدیث: "الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء" کی روایت امام مالک، بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے (جامع الاصول ۱/ ۵۴۴)۔
(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۶۵، کشاف القناع ۳/ ۲۶۶، اس کتاب میں ہے کہ اگر قبضہ سے پہلے مجلس طویل ہو گئی اور جدا ہونے سے پہلے دونوں نے قبضہ کر لیا تو جائز ہے۔
حدیث: "بيعوا الذهب بالفضة..." کی روایت مسلم، ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے عبادہ بن صامت سے مرفوعاً کی ہے۔

(سونے کو چاندی کے بدلے ہاتھوں ہاتھ بیچو جس طرح چاہو)۔

ج۔اقالہ کے بعد کا ثمن [1]:

۳۹-بیع میں اول جیسی قیمت پر معاملہ بیع کو منسوخ کر دینا جائز ہے، اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے [2]، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:"من أقال نادما بيعته أقال الله عثرته يوم القيامة" (جو شخص کسی نادم شخص کی بیع کو واپس لے لے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزش کو معاف کر دے گا)۔ اس حدیث کی روایت ابو داؤد، اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے بسند أعمش عن ابی صالح کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا:"من أقال مسلما بيعته أقال الله عثرته" [3] (جو شخص کسی مسلمان کی طرف سے کی ہوئی بیع کو "إقالہ" کے طور پر واپس کردے اللہ تعالیٰ اس کی لغزش کو معاف کر دے گا)، ابن ماجہ کی روایت میں "يوم القيامة" کا اضافہ ہے۔ اس حدیث کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کیا ہے اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث شیخین کی شرط کے مطابق ہے، اور لفظ "نادما" بیہقی کی روایت میں ہے۔

جمہور کے نزدیک اقالہ عاقدین (بیچنے والا اور خریدنے والا) کی پہلی حالت کی طرف واپسی ہے کہ بیچنے والا سامان واپس لے لے اور خریدنے والا قیمت واپس لے لے، پس اگر طے شدہ ثمن کی جنس کے علاوہ کسی اور جنس یا مقدار میں اس سے زیادہ کی شرط لگائی یا قیمت کی واپسی کو مؤخر کر دیا بایں طور کہ ثمن نقد تھا اس کو خریدار نے اقالہ کے وقت ادھار بنا دیا تو تاجیل باطل ہو جائے گی اور اقالہ صحیح ہو جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک اقالہ بیع ہے، اس پر بیع کے احکام یعنی تأجیل وغیرہ جاری ہوں گے [1]۔

د۔بدل قرض:

۴۰-قرض میں تأجیل کی شرط درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قرض دینے والے کو یہ حق ہے کہ قرض کے بدل کا مطالبہ فوراً کرے، اگر قرض کا معاملہ طے کرتے وقت واپسی کے لئے مدت مقرر کر دی گئی ہو تو بھی اس سے مدت مقرر نہیں ہوتی اور دَین نقد ہی رہتا ہے (یعنی کسی بھی وقت قرض دینے والا واپس مانگ سکتا ہے)، یہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، حارث عکلی، اوزاعی اور ابن المنذر کا مسلک ہے [2]۔

یہ اس وجہ سے کہ قرض دینا ایسا سبب ہے کہ وہ مثلیات میں رد مثل کو موجب ہے، پس قرض دینے کے نتیجہ میں واپسی بھی نقد واجب ہوگی جیسے کسی شی کا تلف کر دینا، اور اگر کئی متفرق قسطوں میں قرض دیا ہو اور پھر اس کو اکٹھا واپس مانگے تو اسے اس کا حق ہے، اس لئے کہ سارے قرض فوری طور پر واجب الاداء ہیں، یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے کسی کے ہاتھ کئی نقد بیع کی، پھر ایک ساتھ تمام قیمتوں کا مطالبہ کیا۔

اور اس لئے کہ حق فوری طور پر ثابت ہے اور ادائیگی کی مہلت دینا اس کی طرف سے تبرع اور وعدہ ہے، پس اس کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، جس طرح اگر کسی کو کوئی چیز عاریت پر دے (تو اسے فوری طور پر واپس لے سکتا ہے)، اور اس تاجیل اور وعدہ کو شرط نہیں کہہ سکتے، اور اگر شرط کا نام دیں تو بھی "المؤمنون عند شروطهم" کی حدیث

---

(۱) ملاحظہ ہو: "اقالہ" کی اصطلاح۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۱۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۲۵-۲۲۶۔

(۳) شیخ احمد محمد شاکر نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (مسند احمد بن حنبل بتحقیق احمد محمد شاکر ۱۳/ ۱۶۷)۔

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۵۴، الروضہ ۳/ ۴۹۴۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۴، الروض المربع ۲/ ۱۹۰، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۵۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۳۲۹، رد المحتار ۴/ ۱۷۷۔

کے ذیل میں داخل نہیں [۱]۔

ھ ۔ جو جائداد حق شفعہ کے تحت لی جارہی ہو اس کی قیمت :

۴۱ - جو جائداد حق شفعہ کے تحت خریدی جارہی ہو اس کی قیمت نقد واجب ہوگی یا اس میں بھی تاجیل جائز ہے؟ اس سلسلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ نقد قیمت واجب ہوگی خواہ اصل خریدار نے ادھار خریداری کی ہو۔ اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر اراضی ادھار بیچی گئی تھی تو قیمت کی ادائیگی کے لئے جو وقت طے ہوا تھا اسی وقت شفیع کے ذمہ حوالگی لازم ہوگی [۲]۔

ایسے دیون جن کی ادائیگی بحکم شرع مؤخر ہو

الف ۔ دیت (خون بہا) [۳]:

۴۲ - دیت کبھی قتل عمد میں واجب ہوتی ہے (جب کہ قاتل کو معاف کردیا گیا ہو اور مقتول کے اولیاء نے دیت طلب کیا ہو، جیسا کہ رائے شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔ یا ورثاء مقتول راضی ہوگئے قصاص چھوڑنے پر اور قاتل راضی ہوگیا دیت دینے پر، جیسا کہ رائے حنفیہ اور مالکیہ کی ہے)، اور قتل شبہ عمد میں اور قتل خطا میں واجب ہوتی ہے، اور قتل کی ہر قسم میں جہاں دیت واجب ہے دیت کی ادائیگی کس طرح کی جائے گی اس کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، اس لئے دیت کے فوری یا مؤجل ہونے کے بارے میں ان کی آراء کی وضاحت ضروری ہے۔

قتل عمد کی دیت :

۴۳ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک دیت قاتل کے مال میں نقد واجب ہوتی ہے نہ کہ ادھار اور نہ قسطوار، یہ اس لئے کہ قتل عمد کا اصل موجب جیسے قصاص، فوری واجب ہوتا ہے، اس لئے اس کا بدل بھی فوری واجب ہوگا۔

اور حنفیہ دیت جو بذریعہ صلح واجب ہوتی ہے اور دیت جو شبہ کی وجہ سے قصاص کے ساقط ہونے سے واجب ہوتی ہے جیسے باپ کا بیٹے کو عمداً قتل کردینا، دونوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ دیت صلح کی ادائیگی قاتل کے مال سے فوری کی جائے گی، دوسری صورت میں مال قاتل سے تین سال کے اندر واجب ہوگی، اور یہ قتل خطا پر قیاس پر مبنی ہے [۱]۔

قتل شبہ عمد کی دیت :

۴۴ - اس نوع کے قتل میں عاقلہ پر تین سال میں دیت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، (یہی بات حضرت عمر، علی، ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اور شعبی، نخعی، قتادہ، عبد اللہ بن عمر، اسحاق، ابو ثور اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے)۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما نے عاقلہ پر تین سال میں دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا [۲]، اور ان دونوں کے زمانہ میں کسی نے ان سے اختلاف

---

(۱) "المؤمنون عند شروطهم" کی تخریج گذر چکی (ملاحظہ ہو: اجارہ: فقرہ ۳۶)۔

(۲) الاختیار ۱/ ۲۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۰، الدسوقی ۳/ ۴۷۸، کشاف القناع ۴/ ۱۶۰ طبع الریاض۔

(۳) ملاحظہ ہو: "دیت" کی اصطلاح، دیت وہ مالی ضمان ہے جو کسی انسان کی جان لینے یا اس کے کسی عضو کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

(۱) فتح القدیر ۹/ ۲۰۳-۲۳۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۵۰-۲۵۳، مغنی المحتاج ۴/ ۹۵-۹۷، الروض المربع ۲/ ۳۳۷-۳۴۴۔

(۲) حضرت عمرؓ کے فیصلہ کی روایت ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے کی ہے (نصب

نہیں کیا، لہٰذا اجماع ہوگیا، نیز اس لئے کہ اس بارے میں ان دو صحابہؓ کی روایت فرمان نبوی کی طرح ہے، یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں رائے کو دخل نہیں (۱)۔

قتل خطا کی دیت :

۴۵ - جمہور فقہاء کے نزدیک قتل خطا کی دیت تین سال میں ادا کرنی ہوتی ہے، ہر سال تہائی دیت لی جائے گی، اور ہر سال کے آخر میں واجب ہوگی، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، ان حضرات کا استدلال اس واقعہ سے ہے کہ حضرت عمرؓ نے عاقلہ پر تین سال میں دیت کا فیصلہ فرمایا، حضرت علی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم نے بھی یہی بات فرمائی۔ امام شافعی نے المختصر میں اسے رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ قرار دیا ہے۔ رافعی، ترمذی نے اپنی جامع میں اور ابن المنذر نے اس رائے پر اجماع نقل کیا ہے (۲)۔

ب - مسلم فیہ (۳):

۴۶ - چونکہ بیع سلم نقد قیمت کے عوض ادھار شی کی خریداری کا نام ہے، جو ادھار ہے وہی مسلم فیہ ہے، اس لئے حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اوزاعی نے بیع سلم کی صحت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مسلم فیہ کی

= الرایہ ۳۹۸/۳)، نیز بیہقی (۱۰۹/۸) نے بھی اس کی روایت کی ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کی روایت بیہقی نے کی ہے (۱۱۰/۸)۔

(۱) فتح القدیر ۱۴۴/۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۴۹۴/۹ طبع اول۔ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ مالکیہ کے یہاں جنایت کی دو ہی قسمیں ہیں: عمد اور خطاء، تیسری کوئی قسم نہیں ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۷/۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۴۹۷/۹، الدسوقی ۲۸۵/۴، نہایۃ المحتاج ۳۱۰/۷، ابن عابدین ۳۱۱/۵۔

(۳) ملاحظہ ہو: "مسلم" کی اصطلاح۔

مؤخر ادائیگی کے لئے وقت معلوم و متعین ہو، اور بیع سلم میں فروخت شدہ شی کی نقد ادائیگی کی شرط لگانا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من أسلف في شئ فليسلف في كيل معلوم، أو وزن معلوم، إلى أجل معلوم**" (۱) (جو شخص کسی چیز کو ادھار بیچے وہ متعین کیل یا متعین وزن میں متعین مدت تک ادھار فروختگی کرے)، حضور ﷺ نے اس حدیث میں اجل کا حکم دیا، آپ کا حکم وجوب کا تقاضا کرتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ حضور ﷺ نے ان امور کے ذریعہ سلم کی شرائط کی وضاحت فرمائی، اور ان شرائط کے بغیر سلم کا ممنوع ہونا واضح فرمایا، تو جس طرح کیل اور وزن متعین نہ کرنے کی صورت میں بیع سلم درست نہیں ہوتی، اسی طرح "اجل" متعین نہ کرنے کی صورت میں بھی اسے درست نہیں ہونا چاہئے، نیز اس لئے کہ بیع سلم کی مشروعیت بطور رخصت سہولت و آسانی کے لئے ہوئی ہے، اور یہ آسانی اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ادھار کا معاملہ ہو، ادھار ختم ہونے پر سہولت ختم ہوجاتی ہے، لہٰذا بیع سلم درست نہ ہوگی، جس طرح بدل کتابت میں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اگر مسلم فیہ (بیع) بھی نقد ہوگیا تو یہ معاملہ سلم کے نام اور حقیقت سے خارج ہوجائے گا (۲)۔

---

(۱) صحیح مسلم میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين، فقال: "من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم" (حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو وہاں لوگ سال دو سال کے لئے پھلوں کو ادھار لیتے تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: جو ادھار معاملہ کرے وہ متعین پیمانہ، متعین وزن اور متعین مدت کے لئے کرے)۔

(۲) رد المحتار ۲۱۵/۴، کشاف القناع ۲۹۹/۳، الدسوقی ۲۰۶/۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۳۲۸/۴۔

فقہاء شافعیہ، ابو ثور اور ابن المنذر کا مسلک ہے کہ بیع سلم میں مبیع کی حوالگی نقد بھی طے پاسکتی ہے، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جو مؤجل طور پر بھی صحیح ہو جاتا ہے تو نقد کے طور پر بھی صحیح ہوگا جس طرح اعیان کی بیع، اور اس لئے بھی کہ جب یہ ادھار جائز ہے تو نقد جائز تر اور غرر سے بعید تر ہوگا[1]۔

ج۔ مال کتابت:

۴۷ - غلام جس مال کے بدلے اپنے مالک سے آزادی کا معاملہ طے کرتا ہے (بدل کتابت) کیا اس کو متعین مدت تک مؤخر کرنا واجب ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ میں سے ابن رشد اور شافعیہ میں سے ابن عبدالسلام اور رویانی کی رائے ہے کہ بدل کتابت کا مؤجل (مؤخر) ہونا ضروری نہیں ہے، نقد اور ادھار دونوں کے بدلے میں کتابت کا معاملہ ہوسکتا ہے۔ اس کے برخلاف شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ معاملہ کتابت اسی وقت درست ہوگا جب کہ بدل کتابت ادھار اور قسطوں میں طے کیا گیا ہو تاکہ مکاتب کو فی الجملہ آسانی ہو[2]۔

د۔ قرض کی واپسی کے لئے وقت کی تعیین:

۴۸ - بدل قرض کی تاجیل جائز یا ناجائز ہونے کے بارے میں فقہاء کی آراء کا بیان گذر چکا ہے۔ رہا عقد قرض تو وہ عقد ہے جو تعیین وقت کے ساتھ ہی صادر ہوتا ہے، اور یہ اس لئے کہ یہ عقد ابتداءً تبرع ہے اور انتہاءً معاوضہ ہے، یا یوں کہا جائے کہ قرض دوسرے کو سہولت پہنچانے کے لئے اپنا مال دینا ہے تاکہ وہ شخص اس مال سے نفع اٹھائے اور اس کا بدل واپس کرے، اس مال سے نفع اٹھانا اسی طور ہوگا کہ کچھ مدت گذرے گی جس میں قرض لینے والا قرض کے مال سے نفع اٹھائے گا، یہ نفع اٹھانا عین مال کو خرچ کر کے ہوگا، کیونکہ اگر عین مال باقی رکھتے ہوئے اس سے نفع اٹھانے کے لئے دیا گیا ہو تو یہ عاریت ہوگی قرض نہیں ہوگا، بہر حال قرض میں اصل مال صرف کر کے انسان قرض دہندہ کو اس کا مثل واپس کرے گا اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہو، اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت واپس کرے گا۔

فقہاء کا اس مدت کے بارے میں اختلاف ہے جس میں عقد قرض لازم ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ عقد دونوں فریق (قرض دینے والا، قرض لینے والا) کے لئے اس پوری مدت میں لازم ہے جس میں عقد میں شرط لگائی گئی تھی، اگر عقد میں مدت کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو یہ قرض اتنی مدت کے لئے مانا جائے گا جتنی مدت کے لئے اس طرح کا مال بطور قرض دینے کا رواج ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک قرض کے مال پر جب قرض لینے والے کا قبضہ ہوگیا تو قرض دینے والے کے حق میں یہ عقد لازم ہوگیا اور قرض لینے والے کے حق میں لازم نہیں بلکہ جائز ہے، اور قرض کا عوض قرض لینے والے کے ذمہ فوری طور پر ثابت ہو جائے گا اگر چہ ادائیگی قرض کے لئے آئندہ کی کوئی مدت عقد میں متعین کی گئی ہو، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس میں کمی بیشی سے منع کیا گیا ہے، لہٰذا بیع صرف کی طرح اس میں اَجل بھی ممنوع ہوگی، کیونکہ جو چیز فوری طور پر لازم و ثابت ہو وہ تاجیل سے مؤجل نہیں ہوتی، قرض کی تاجیل تبرع کا وعدہ ہے جس کو پورا کرنا ضروری نہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں: قرض فوری طور پر واجب الادا ہے، مناسب ہے کہ قرض دہندہ مہلت دینے کے اپنے

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۵۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۹۷، الدسوقی ۴/ ۳۴۶، کشاف القناع ۴/ ۵۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۵۱۸۔

وعدہ کو پورا کرے لیکن قرض کی تاجیل کو لازم قرار دینا حرام ہے، کیونکہ یہ ایسی چیز کو لازم کرنا ہے جو لازم نہیں ہے[۱]۔

حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ قرض عقد اِرفاق ہے (جس کا مقصد سہولت پہنچانا ہے) جو دونوں فریق کے حق میں جائز ہے لازم نہیں ہے، کیونکہ قرض میں ملکیت غیر تام ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ قرض دینے والے اور قرض لینے والے دونوں اشخاص میں سے کوئی بھی تنہا معاملہ قرض کو فسخ کرسکتا ہے[۲]۔

اُجل توقیت

۴۹ - اجلِ توقیت سے مقصود وہ زمانہ ہے جس کے گذر جانے پر تصرف کا زوال یا اس حق کی انتہاء مرتب ہوتی ہے جسے اس شخص نے اس متفق علیہ مدت کے دوران حاصل کیا۔

توقیت کو قبول کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے عقود وتصرفات کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ وہ عقود جو بہر حال کسی مقررہ مدت تک ممتد ہوتے ہیں۔

ب۔ وہ عقود جو فوری طور پر اور مؤقت طور پر دونوں طرح صحیح ہوتے ہیں۔

ان عقود میں سے بعض وہ ہیں جن کی درستگی کے لئے متعین مدت (اجل معلوم) کا ذکر ضروری ہے، اور بعض عقود ''اجل مجہول'' سے ہی صحیح ہوتے ہیں، بعض دونوں طرح صحیح ہوجاتے ہیں، ذیل میں ان سب کی وضاحت کی جاتی ہے:

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۱۲-۳۱۶، بلغۃ السالک لاقرب المسالک للصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۹۲-۹۴، الخرشی ۴/ ۱۴۲۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۱۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰۔

پہلی بحث
وہ عقود جو معین مدت کے بغیر صحیح نہیں ہوتے

اس میں درج ذیل عقود آتے ہیں: ۱۔ اجارہ، ۲۔ کتابت، ۳۔ قراض (مضاربت)۔

الف۔ عقد اجارہ:

۵۰ - اجارہ یا تو مدت کے ساتھ مؤقت ہوگا یا کسی عمل متعین کے ساتھ، اور عمل بھی عادتاً پورا ہونے کے لئے کچھ زمانہ کا متقاضی ہے، اور عمل کے پورا ہونے سے عقد اجارہ ختم ہوجاتا ہے، لہذا یہ بھی مؤقت عقد ہے (یعنی اس کا رشتہ وقت سے جڑ گیا)، عقد اجارہ کی طرح مساقاۃ اور مزارعہ بھی ہیں[۱]۔

پھل دار درخت یا باغ کو بٹائی پر دینے کا معاملہ:

۵۱ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک عقد مساقاۃ مؤقت ہوتا ہے، اگر عقد مساقاۃ کرتے وقت عاقدین نے کسی مدت کا ذکر نہ کیا ہو تو یہ موسم کے پہلے پھل پر محمول ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک عقد مساقاۃ کی توقیت درست ہے، کیونکہ اس کی مدت متعین کرنے میں کسی کا ضرر نہیں ہے، لیکن اس کی صحت کے لئے اسے مؤقت کرنا شرط نہیں ہے[۲]۔

مزارعت کو مؤقت کرنا:

۵۲ - امام ابو حنیفہ کے نزدیک مزارعت (بٹائی پر کھیت دینا) جائز

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۷۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۳۶، فتح القدیر ۸/ ۹۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۲۳۹، الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۵-۲۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۷، کشاف القناع ۳/ ۵۳۸۔

نہیں ہے، اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جائز ہے، صاحبین (امام ابو یوسف، امام محمد) کا قول ہی مذہب حنفی میں مفتیٰ بہ ہے۔ شافعیہ بھی مزارعت کو جائز نہیں کہتے، ہاں اگر کھجور یا انگور کے باغ میں بیچ بیچ میں خالی زمین ہو تو کھجور یا انگور کے درختوں کو مساقاۃ پر دیتے ہوئے اسی کے ضمن میں خالی زمینوں کو مزارعت پر دیا جاسکتا ہے۔

مالکیہ، امام محمد بن الحسن اور حنابلہ کے نزدیک مدت بیان کئے بغیر عقد مزارعت جائز ہے، ایسی صورت میں یہ مزارعت پہلی فصل (کاشت) پر محمول ہوگی۔ جمہور فقہاء حنفیہ[1] کے نزدیک مزارعت کا معاملہ اسی وقت درست ہوگا جبکہ عقد کرتے وقت متعارف مدت کا ذکر کیا گیا ہو، لہذا اگر اتنی مختصر مدت کا ذکر کیا جس میں ایک بار کاشت کرنا بھی ممکن نہیں ہے یا اتنی لمبی مدت کا ذکر کیا جتنی مدت تک غالباً ان میں سے کوئی بھی زندہ نہ رہے تو مزارعت فاسد ہوجائے گی۔

ب۔ عقد کتابت:

۵۳ - یہ مالک اور اس کے غلام کے درمیان انجام پانے والا عقد ہے جس کے نتیجہ میں مال کی ایک خاص مقدار غلام پر لازم ہوجاتی ہے، غلام کو فوری طور پر تصرفات کی آزادی مل جاتی ہے اور بالآخر (طے شدہ مال ادا کرنے پر) اس کی گردن بھی آزاد ہوجاتی ہے، عقد کتابت اسلام کے محاسن میں سے ہے، کیونکہ اس سے غلاموں اور باندیوں کے لئے آزادی کا دروازہ کھلتا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عقد کتابت میں لازم ہوتا ہے کہ بدل کتابت ادا کرنے کے لئے آئندہ کی کوئی مدت طے کی جائے، بدل کتابت کو ادا کرنے پر مکاتب آزاد ہوجائے گا، بدل کتابت کی ادائیگی موقت ہونے کے اعتبار سے عقد کتابت مؤقت ہوگیا[1]۔

مکاتب نے جب وہ چیز پوری کردی جس کا التزام کیا تھا تو عقد کتابت اپنے انجام کو پہنچ گیا، غلام آزاد ہوگیا، اگر پورا نہیں کیا یا اپنے کو بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز قرار دیا تو کتابت کا معاملہ ختم ہوگیا اور وہ پہلے کی طرح خالص غلام ہوگیا، اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے۔

دوسری بحث

وہ عقود جو مطلق اور مقید دونوں طرح صحیح ہوتے ہیں

عقد عاریت کو اُجل کے ساتھ مؤقت کرنا:

۵۴ - چونکہ عاریت کی حقیقت ہے کسی ایسے سامان کی منفعت کو دوسرے کے لئے مباح کرنا جس سے سامان کو باقی رکھتے ہوئے انتفاع حلال ہے تاکہ سامان اس کے مالک کو واپس کردے، اس لئے فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں کہ یہ اباحت ایک وقت تک کے لئے ہوتی ہے، لیکن یہ وقت کبھی متعین ہوتا ہے، ایسی صورت میں اسے عاریت مقیدہ کہتے ہیں، اور کبھی متعین نہیں ہوتا، ایسی صورت میں اسے عاریت مطلقہ کہا جاتا ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک عاریت غیر لازم عقد ہے، لہذا عاقدین میں سے ہر ایک کو جب چاہے رجوع کا حق حاصل ہے، عاریت مقیدہ کے سلسلہ میں مالکیہ کا اختلاف ہے (متعین وقت آنے سے پہلے عاریت پر دینے والا عاریت سے رجوع نہیں کرسکتا)، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک عاریت مطلقہ میں بھی مالک اس مدت کے اندر

(۱) الدسوقی ۳/ ۳۷۲، رد المحتار ۵/ ۲۳۹، کشاف القناع ۳/ ۵۳۷، الروض المربع ۲/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۳، ۲/ ۱۲۰، الخرشی ۴/ ۳۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۰، ۳۷۴، المہذب ۱/ ۳۶۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۵۲۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۶/ ۲۷۲، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۶/ ۳۳۶، کشاف القناع ۴/ ۵۵۷، رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۹۹، الدسوقی ۴/ ۳۵۳۔

رجوع نہیں کرسکتا جتنی مدت میں عام طور پر اس سے نفع اٹھایا جاتا ہے[۱]۔

وکالت کو اُجل کے ساتھ مؤقت کرنا:

۵۵- تمام فقہاء کے نزدیک وکالت کو مدت کے ساتھ مؤقت کرنا درست ہے، مثلاً یوں کہے: ''میں نے تم کو ایک ماہ کے لئے وکیل بنایا''، ایسی صورت میں مہینہ گذرتے ہی وکیل تصرف سے رک جائے گا[۲]، اور اگر یہ کہا: ''میں نے تم کو فلاں چیز خریدنے کے لئے اتنی مدت میں وکیل بنادیا تو بلا اختلاف یہ صحیح ہوگا''[۳]، کیونکہ وکیل اسی تصرف کا اختیار رکھتا ہے جو موکل کی اجازت کے تقاضوں کے مطابق ہو، اور اسی طریقہ پر تصرف کا اختیار رکھتا ہے جو موکل چاہے، اور اسی زمانہ اور مقام میں تصرف کرسکتا ہے جس کی تعیین موکل نے کر دی ہے[۴]۔

وکالت میں اصل یہ ہے کہ یہ فریقین کی طرف سے ایک جائز عقد ہے، جس میں فریقین میں سے ہر ایک کو جب چاہے فسخ کرنے کا اختیار رہے، الا یہ کہ اس کے ساتھ تیسرے شخص کا حق وابستہ ہوگیا ہو، کیونکہ وکالت دراصل تصرف کی اجازت دینا ہے، لہذا ہر ایک کو اسے باطل کرنے کا اختیار ہے، جیسے اپنا کھانا کھانے کی اجازت دینا[۵]۔ یہ وہ چیز ہے جس کی صراحت جمہور فقہاء نے کردی ہے۔ مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے عوض ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے،

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۶۴، الاختیار ۲/ ۱۲۰، الخرشی ۴/ ۲۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۰، ۲۷۳، المہذب ۱/ ۳۶۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۱۰، الخرشی ۴/ ۲۸۹۔

(۴) المہذب ۱/ ۳۵، ۳۵۲۔

(۵) الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۲۱۳، المہذب ۱/ ۳۵۶، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۳۲۔

اس کے لئے اور دوسری تفصیلات کے لئے ''وکالت'' کا مطالعہ کیا جائے[۱]۔

مضاربت (قراض) کو مؤقت کرنا:

۵۶- مضاربت کو مؤقت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضاربت کو مؤقت کرنا جائز ہے، مثلاً کوئی یہ کہے: ''میں نے تم کو یہ دراہم ایک سال کے لئے مضاربت پر دیئے، ایک سال گذرنے پر نہ بیچو نہ خریدو''۔ جب رب المال نے مضارب کے لئے ایک وقت مقرر کیا تو اس کے گزرنے پر مضاربت ختم ہوگئی، اس لئے کہ توقیت مقید ہے[۲] اور مضارب وکیل ہے، لہذا وہ رب المال کے متعین کئے ہوئے وقت کا پابند ہوگا، جس طرح اگر رب المال کسی خاص قسم کی تجارت کا پابند بنائے یا کسی خاص مقام پر تجارت کی شرط عائد کردے تو اس کی پابندی ضروری ہوتی ہے[۳]، اور اس لئے بھی کہ مضاربت ایسا تصرف ہے جس میں کسی خاص قسم کے سامان کی تجارت کا پابند بنایا جاسکتا ہے تو کسی زمانہ کے ساتھ اسے مؤقت کرنا بھی جائز ہوگا جیسے وکالت، اور اس لئے بھی کہ رب المال

(۱) التاج والاکلیل للمواق، بہامش مواہب الجلیل للحطاب ۵/ ۱۸۶- ۱۸۸ طبع اول۔

(۲) ردالمحتار علی الدرالمختار ۴/ ۵۰۸، علامہ شامی نے صراحت کی ہے کہ مضاربت مفید پابندیوں کو قبول کرتی ہے خواہ یہ پابندیاں عقد کے بعد عائد کی جائیں جب تک کہ مال سامان کی شکل میں نہ ہوا ہو، اس لئے کہ جب مال سامان کی شکل میں ہوگیا تو اب رب المال مضارب کو معزول نہیں کرسکتا، لہذا اسے پابند بھی نہیں کرسکتا، ہم نے مفید کی قید لگائی ہے اس لئے کہ غیر مفید پابندیوں کا سرے سے اعتبار نہیں کیا جائے گا، جیسے رب المال کا نقد بیچ سے منع کردینا، یعنی اس ممانعت کے باوجود مضارب نے اس مال کو نقد بیچا اس نرخ پر جس پر ادھار بیچا جاتا ہے جیسا کہ عینی میں ہے۔

(۳) ردالمحتار علی الدرالمختار ۵/ ۶۹، الاختیار ۲/ ۸۴۔

کو اسے ہر وقت خرید فروخت سے روکنے کا اختیار ہے جبکہ وہ اپنے مال کے بدلہ سامان لینے پر راضی ہو، پس جب اس نے یہ شرط لگادی اور وہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کے موافق ہے تو درست ہوگی، جیسے اس نے کہا: ''جب سال گذر جائے تو تم کوئی چیز نہ خریدو''[1]۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مضاربت کو مؤقت کرنا جائز نہیں ہے[2]۔

کفالت کو کسی مدت کے ساتھ مؤقت کرنا:

۵۷ - کفالت کو مدت کے ساتھ مقید کرنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسے اگر کہے: ''میں ایک مہینہ تک زید کا کفیل ہوں، اس کے بعد بری ہوں''۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ کفالت کو مؤقت کرنا جائز ہے، اور اسی طرح مالکیہ بھی جواز کے قائل ہیں چند شرطوں کے ساتھ، جن کی تفصیل مالکیہ کی کتابوں میں ''باب الضمان'' میں مذکور ہے، اس لئے کہ کبھی اس مدت کی قید لگانے میں اس کا کوئی مقصد ہوتا ہے۔ حنفیہ نے توقیت کی بعض صورتیں ذکر کی ہیں، اور ان میں توقیت کی صحت کے بارے میں مذہب مختلف ہیں، باب الکفالہ میں ان مسائل کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے[3]۔

شافعیہ کے اصح قول کے مطابق کفالت کی توقیت جائز نہیں ہے[4]۔

(۱) المغنی ۵/ ۷۰۔
(۲) الخرشی ۴/ ۲۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۲۔
(۳) رد المحتار ۴/ ۲۶۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۹۸، الدسوقی ۳/ ۳۳۱-۳۳۲۔
(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷، المہذب للشیرازی ۱/ ۳۴۱ طبع الحلبی۔

وقف کو مدت کے ساتھ مؤقت کرنا:

۵۸ - اگر کسی شخص نے کوئی چیز مؤقت طریقہ پر وقف کی، متعین زمانہ کی آمد پر وقف کے فسخ ہونے کو معلق کیا، مثلاً یہ کہا کہ: ''میرا گھر فلاں سن تک وقف ہے، یا حاجی کے واپس آنے تک وقف ہے''، تو اس وقف کے حکم سے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ وقف صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وقف کا تقاضا تأبید ہے[1] (کہ وقف ہمیشہ ہمیش کے لئے ہو)۔

مالکیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ وقف کی درستگی کے لئے تأبید کی شرط نہیں ہے، لہذا وقف متعین مدت کے لئے بھی صحیح ہوسکتا ہے، اور اس مدت کے گذر جانے پر وقف کرنے والے کی ملکیت حسب سابق لوٹ آئے گی[2]۔

بیع کو مؤقت کرنا[3]:

۵۹ - چونکہ بیع کی حقیقت ہے: آپس کی رضامندی سے مال کا تبادلہ مال سے کرنا، اور بیع کا حکم ہے فوری طور پر مبیع پر خریداری کی ملکیت ثابت ہونا اور ثمن پر بیچنے والے کی ملکیت قائم ہونا[4]، اور چونکہ یہ ملکیت ہمیشہ کے لئے ثابت ہوتی ہے اس لئے بیع میں مؤقت کرنے کا احتمال نہیں ہے[5]، سیوطی کی الاشباہ والنظائر میں ہے: ''بیع اپنی

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۵۰۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۹۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۳، کشاف القناع ۴/ ۲۵۰۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۹۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۲۱۔
(۳) ملاحظہ ہو: اصطلاح "بیع"۔
(۴) البدائع ۵/ ۲۳۳۔
(۵) مغنی المحتاج ۲/ ۳، مغنی المحتاج میں ہے: ''بعض لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے کہ بیع مالی معاوضہ کا عقد ہے جس سے دائمی طور پر سامان کی ملکیت یا منفعت کی ملکیت پیدا ہوتی ہے''، اس تعریف میں حق مرور وغیرہ کی بیع شامل ہوگئی، اجارہ خارج ہوگیا اس لئے کہ وہ بیع نہیں ہے اسی لئے بیع کے لفظ سے اجارہ کا انعقاد بھی نہیں ہوتا۔

تمام اقسام کے ساتھ ان عقود میں سے ہے جنہیں مؤقت نہیں کیا جاسکتا، اور اگر مؤقت کی گئی تو باطل ہوگی...''[۱]، کاسانی نے اس کی علت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: ''اس لئے کہ تملیک اعیان والے عقود مؤقت طور پر صحیح نہیں ہوتے''[۲]۔

فقہاء نے ایسی ہر شرط کو باطل قرار دیا ہے جس کے نتیجہ میں بیع مؤقت ہوجائے یعنی مبیع پہلے بائع کی طرف لوٹ آئے، خواہ یہ توقیت صیغۂ عقد سے پیدا ہو، مثلاً بائع یہ کہے کہ: ''میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز ایک سال کے لئے بیچی''، یا توقیت شرط سے پیدا ہو، مثلاً فروخت کرنے والا کہے: ''میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز اس شرط پر بیچی کہ تم اتنی مدت کے بعد یہ چیز مجھے واپس کردوگے''۔

مالکیہ کے یہاں بیوع الآجال:

۶۰ - بیوع الآجال ایسی بیوع ہیں جن میں اُجل داخل ہوتی ہے، ان میں سامان ایک ہوتا ہے اور عقد کرنے والے ایک ہوتے ہیں۔ فقہاء مالکیہ نے ان بیوع کو خوب اجاگر کیا ہے اور یہ بات واضح کی ہے کہ یہ بیوع بظاہر جائز معلوم ہوتی ہیں لیکن کبھی کبھی یہ ممنوع چیز تک پہنچاتی ہیں، کیونکہ ان کے نتیجہ میں کبھی بیع اور ادھار یکجا ہوتے ہیں، کبھی ایسی قرض کی شکل پیدا ہوتی ہے جس سے نفع حاصل ہوتا ہے، اور یہ دونوں صورتیں ممنوع ہیں۔

فقہاء مالکیہ نے ان میں سے ممنوع بیوع کے لئے ایک ضابطہ وضع کیا ہے، وہ حضرات فرماتے ہیں: ''ان بیوع میں سے وہی ممنوع ہوں گی جو بیع اور ادھار پر ایک ساتھ مشتمل ہوں گی، یا ایسے ادھار پر مشتمل ہوں گی جس سے نفع حاصل ہو رہا ہو، اسی طرح وہ بیوع بھی ممنوع ہوں گی جن کا سہارا لوگ حرام ربا حاصل کرنے کے لئے لیتے ہوں گے، مثلاً بیع اور ادھار کو جمع کرنا، ادھار سے نفع حاصل کرنا، لیکن جو بیوع عام طور پر اس مقصد کے لئے نہ ہوں وہ جائز ہوں گی جیسے معاوضہ کے بدلہ میں ضمان، یعنی وہ جائز بیع جس سے معاوضہ کے بدلے ضمان کی صورت پیدا ہورہی ہو۔

بیوع الآجال کی صورتیں:

۶۱ - مالکیہ کے بیان کے مطابق بیوع الآجال کی متعدد صورتیں ہیں، انہیں ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

جب کوئی چیز خاص مدت تک کے لئے ادھار فروخت کی، پھر اس کو اسی ثمن کی جنس کے عوض خریدا تو اس کی درج ذیل شکلیں بنتی ہیں:

۱۔ نقد خریدا۔

۲۔ پہلی مدت سے کم مدت کے لئے ادھار خریدا۔

۳۔ پہلی مدت سے زیادہ مدت کے لئے ادھار خریدا۔

۴۔ پہلی مدت کی مساوی مدت کے لئے ادھار خریدا۔

پھر ان میں سے ہر ایک میں درج ذیل صورتیں پیدا ہوتی ہیں:

۱۔ پہلی قیمت کے مساوی میں خریدا۔

۲۔ پہلی قیمت سے کم میں خریدا۔

۳۔ پہلی قیمت سے زیادہ میں خریدا۔

اس طرح کل بارہ شکلیں بنتی ہیں، ان میں سے صرف تین شکلیں ممنوع ہیں، اور یہ وہ صورت ہے جس میں ثمن کے کم حصہ کو نقد کرلیا جائے:

۱۔ جب کوئی سامان کسی خاص مدت کے لئے ادھار بیچا، پھر کم قیمت میں نقد خرید کیا (یہ بیع عینہ ہے)۔

۲۔ کسی خاص مدت کے لئے ادھار کوئی چیز بیچی، پھر پہلی مدت

---

(۱) ص/ ۲۸۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۱۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۵۶، ۳۱۳۔

سے کم مدت کے لئے ادھار خرید لیا۔

۳۔کوئی سامان ایک خاص مدت کے لئے ادھار بیچا پھر اس سے زیادہ مدت کے لئے ادھار خرید لیا۔

ان تینوں شکلوں کے ممنوع ہونے کی علت کثیر میں قلیل دینا ہے، یہ ادھار سے نفع اٹھانا ہوا، یہ نفع اٹھانا پہلی دونوں صورتوں میں فروخت کنندہ کی طرف سے ہوا اور تیسری صورت میں خریدار کی طرف سے ہوا۔

باقی ماندہ نو شکلیں جائز ہیں، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جب دونوں اُجل یا دونوں ثمن برابر ہوں تو جواز ہوگا، اور اگر دونوں اُجل و دونوں ثمن مختلف ہوں تو یہ دیکھا جائے گا کہ کس نے پہلے دیا ہے، اگر اس نے کم دیا ہے اور زیادہ اس کو واپس مل رہا ہے تو ناجائز ہوگا ورنہ جائز ہوگا[۱]۔

۶۲ - بیوع الآجال کی ایک صورت ''بیع عینہ'' ہے، رافعی نے بیع عینہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کی شکل یہ ہے کہ کوئی چیز دوسرے کے ہاتھ ادھار قیمت پر فروخت کرے اور وہ چیز خریدار کے حوالہ کردے، پھر ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے، اس سے کم ثمن پر وہ چیز خرید لے[۲]، ابن رسلان نے شرح السنن میں لکھا ہے: اس خرید فروخت کو ''عینہ'' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ صاحب عینہ کو نقد حاصل ہوجاتا ہے، کیونکہ ''عین'' موجود مال کو کہتے ہیں، خریدار اسے اسی لئے خریدتا ہے کہ اسے موجود سامان (جو اسے فوراً مل جائے) کے بدلے میں فروخت کردے تا کہ اس کا مقصد حاصل ہو۔

حضرت ابن عباس، حضرت عائشہ، ابن سیرین، شعبی اور نخعی رضی اللہ عنہم سے ''بیع عینہ'' کا عدم جواز مروی ہے، سفیان ثوری، اوزاعی، ابوحنیفہ، مالک، اسحاق، احمد رحمہم اللہ بھی اسی کے قائل ہیں، ان حضرات کا استدلال چند احادیث سے ہے جن میں سے ایک یہ ہے: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "إذا ضنّ الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله، أنزل الله بهم بلاء، فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم" (جب لوگ دینار و درہم میں بخل کرنے لگیں گے، بیع عینہ کریں گے، گائے بیل کی دم کے پیچھے چلیں گے، راہ خدا میں جہاد ترک کردیں گے، تو اللہ تعالیٰ ان پر بلا نازل فرمائے گا، اور بلا کو اس وقت تک دور نہیں کرے گا جب تک کہ وہ لوگ دین کی طرف واپس نہیں آئیں گے)، اس حدیث کی روایت امام احمد اور ابو داؤد نے کی ہے، ابو داؤد کے الفاظ یہ ہیں: "إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم"[۱] (جب تم لوگ بیع عینہ کرنے لگو گے، گائے بیل کی دم پکڑ لو گے، کھیتی باڑی پر مطمئن ہوجاؤ گے، جہاد چھوڑ دو گے، تو اللہ تعالیٰ تم پر ایسی ذلت مسلط کردے گا جسے اس وقت تک دور نہیں کرے گا جب تک کہ تم دین کی طرف واپس نہ آجاؤ)۔

ابن قیم نے بیع عینہ کے ناجائز ہونے پر امام اوزاعی کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "يأتي

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۷۷۔

(۲) نیل الاوطار ۵/ ۲۰۷ طبع العثمانیہ مصر ۱۳۵۷ھ (رافعی سے نقل کرتے ہوئے)۔

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۵/ ۲۰۶، اس میں ہے کہ طبرانی اور ابن القطان نے اس حدیث کی روایت اور تصحیح کی ہے حافظ ابن حجر بلوغ المرام میں فرماتے ہیں: اس حدیث کے رجال ثقہ ہیں... (پھر حدیث پر اس طرح جرح کی ہے کہ اس میں تدلیس ہے یا یہ حدیث ضعیف ہے... یا یہ موقوف ہے...) پھر فرمایا: ''یہ تمام طرق ایک دوسرے کو قوت پہنچاتے ہیں''۔

علی الناس زمان یستحلون الربا بالبیع" (لوگوں پر ایسا زمانہ آئے گا کہ ربا کو بیع کے نام پر حلال کرلیں گے)، یہ حدیث اگر چہ مرسل ہے لیکن بالاتفاق قابل استدلال ہے، مسند روایات اس کے لئے شاہد ہیں، یہ وہ احادیث ہیں جو عینہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، یہ بات معلوم ہے کہ جو لوگ عینہ کا معاملہ کرتے ہیں وہ اسے بیع ہی کا نام دیتے ہیں، عینہ کا معاملہ کرنے والے عقد سے پہلے صریح ربا پر اتفاق کرلیتے ہیں، پھر اس کا نام بدل کر خرید فروخت کی شکل بناتے ہیں حالانکہ ان کا مقصد خرید فروخت کرنا بالکل نہیں ہوتا، یہ خالص مکر وحیلہ اور اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دینے کی کوشش ہے[۱]۔

شافعیہ نے بیع عینہ کو جائز قرار دیا ہے، اور جواز پر ان کی دلیل بیع کے وہ الفاظ ہیں جو اس عقد میں واقع ہوئے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ یہ ثمن ہے اسے بائع اول کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کیا جاسکتا ہے، لہذا بائع کے ہاتھ بھی فروخت کیا جاسکتا ہے، جس طرح ثمن مثل کے بدلے فروخت کیا جاسکتا ہے، شافعیہ نے مذکورہ بالا احادیث کو اختیار نہیں کیا ہے[۲]۔

ہبہ کو مؤقت کرنا:

۶۳ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہبہ کو مؤقت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہبہ ایسا عقد ہے جس میں فوری طور پر کسی دوسرے کو سامان کا مالک بنادیا جاتا ہے، اور اعیان کا مالک بنانا مؤقت طور پر صحیح نہیں ہوتا جس طرح بیع میں توقیت درست نہیں ہوتی، لہذا اگر کسی نے کہا: "میں نے فلاں چیز تم کو ایک سال کے لئے ہبہ کی، پھر وہ چیز میری ملکیت میں واپس آجائے گی" تو یہ ہبہ درست نہیں ہے[۱]۔

بعض فقہاء نے اس سے "عمریٰ" اور "رقبیٰ" کا استثناء کیا ہے، اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے ذکر کرنے کا مقام "عمریٰ" اور "رقبیٰ" کی اصطلاحیں ہیں۔

نکاح کو مؤقت کرنا:

نکاح کو مؤقت کرنے کی مختلف صورتیں ہیں، ہم ان کی وضاحت کریں گے اور ہر صورت کے بارے میں فقہاء کی آراء بیان کریں گے۔

الف- نکاح متعہ:

۶۴ - نکاح متعہ یہ ہے کہ کوئی شخص موانع سے خالی عورت سے کہے: "میں تم سے اتنی مدت تک متمتع ہوں گا"[۲]، نکاح متعہ کو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بہت سے سلف نے حرام قرار دیا ہے، اس کی تفصیل "نکاح متعہ" میں دیکھی جائے[۳]۔

ب- نکاح مؤقت یا نکاح لأجل:

۶۵ - نکاح مؤقت کی صورت یہ ہے کہ مرد کسی خاتون سے دو گواہوں کی موجودگی میں مثلاً دس روز کے لئے نکاح کرے، یہ نکاح بھی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام زفر کے علاوہ دوسرے ائمہ حنفیہ کے نزدیک باطل ہے، اس لئے کہ یہ بھی حقیقت میں متعہ ہی ہے (امام

---

(۱) نیل الاوطار ۵/ ۲۰۷، کشاف القناع ۳/ ۱۸۵ طبع الریاض، الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۴۵ طبع دوم المنار۔

(۲) الروضہ ۳/ ۴۱۶-۴۱۷۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۸، الدسوقی ۴/ ۹۷ طبع دار الفکر، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۵۶۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۴۹۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۴۹-۱۵۱، نیل الاوطار ۶/ ۱۳۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۷۱-۵۷۲ طبع اول۔

زفر فرماتے ہیں کہ نکاح صحیح ہوگا اور وقت کی شرط باطل ہوگی)، اس کے احکام کی تفصیل دوسرے مقام پر ملے گی۔ (دیکھئے: "نکاح" کی اصطلاح)[1]۔

ج - نکاح جسے مرد یا عورت کی مدت حیات کے ساتھ مؤقت کیا گیا ہو یا ایسی طویل مدت کے ساتھ مؤقت کیا گیا ہو جس وقت تک عادتاً وہ دونوں زندہ نہیں رہیں:

٦٦ - اگر شوہر کی عمر بھر کے لئے یا بیوی کی عمر بھر کے لئے نکاح کیا گیا ہو یا اتنی طویل مدت تک کے لئے نکاح کیا گیا جتنی مدت بظاہر دونوں یا ان میں سے ایک باحیات نہیں رہے گا تو اس نکاح کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے[2]۔

ایسی صورت میں حنفیہ (حسن بن زیاد کو چھوڑ کر) اور مالکیہ (ابو الحسن کو چھوڑ کر) اور شافعیہ (بلقینی کو چھوڑ کر) اور حنابلہ اس کے قائل ہیں کہ یہ نکاح باطل ہے۔ اس لئے کہ یہ نکاح متعہ کے حکم میں ہے۔

حسن بن زیاد کہتے ہیں کہ اگر ان دونوں نے نکاح میں اتنی لمبی مدت کا ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں معلوم ہے کہ دونوں اتنی مدت زندہ نہیں رہیں گے مثلاً سو سال یا زیادہ، تو یہ نکاح درست ہوگا، کیونکہ یہ دائمی نکاح کی طرح ہے، امام ابو حنیفہ کی ایک روایت بھی اس کے موافق ہے[3]۔

بلقینی کی رائے یہ ہے کہ بطلانِ نکاح سے وہ صورت مستثنیٰ ہوگی جبکہ مرد کی عمر بھر کے لئے یا عورت کی عمر بھر کے لئے نکاح کیا جائے، کیونکہ مطلق نکاح بھی اس سے زیادہ برقرار نہیں رہتا ہے، اور نکاح مطلق کے تقاضہ کی صراحت کر دینا صحت نکاح کے لئے ضرر رساں نہیں ہوگا، لہذا ان دونوں صورتوں میں نکاح درست ہونا چاہئے، بلقینی کہتے ہیں کہ "کتاب الام" کی عبارت اس رائے کی شاہد ہے، بعض متاخرین نے اس رائے میں بلقینی کی پیروی کی ہے[1]۔

حاشیۃ الدسوقی میں ہے[2]: "ابو الحسن کا ظاہر کلام یہ ہے کہ لمبی مدت کا ذکر جہاں تک دونوں کی عمر نہیں پہنچ پائے گی نکاح کی صحت میں ضرر رساں نہیں ہے، بخلاف اس مدت کے جتنی ان میں سے ایک کی عمر ہو سکتی ہے اس کا نکاح میں ذکر مضر ہوگا۔

د - شوہر کا نکاح کو کسی خاص وقت تک محدود رکھنے کی دل میں نیت رکھنا:

٦٧ - حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ اگر نکاح کرتے وقت مرد کے دل میں یہ نیت ہو کہ ایک خاص مدت کے بعد عورت کو طلاق دے دے گا تو بھی نکاح درست ہوگا، لیکن شافعیہ اس نکاح کو مکروہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جس چیز کی صراحت کر دینے سے نکاح باطل ہو جاتا ہے اس کو دل میں رکھنے سے نکاح مکروہ ہوتا ہے[3]، مالکیہ نے بھی کہا ہے کہ اگر مدت کا ذکر عقد نکاح میں نہیں کیا گیا اور نہ شوہر نے عورت کو اس کے بارے میں کچھ بتایا بلکہ دل میں مدت کی نیت کی اور عورت یا اس کے ولی نے سمجھ لیا کہ شوہر ایک مدت کے بعد عورت کو

---

(١) فتح القدیر ٣/ ٩ ١٤، نیل الاوطار ٦/ ١٣٧، الدسوقی ٢/ ٢١٢ - ٢١٣، ٢٢٧، مغنی المحتاج ٣/ ١٤٢، الروض المربع ٣/ ١٤١، ٢٧٦۔

(٢) سابقہ مراجع۔

(٣) نکاح کو باطل کرنے والی چیز توقیت (وقت مقرر کرنا) ہے (العنایہ ہامش فتح القدیر ٣/ ١٥٢)۔

(١) مغنی المحتاج ٣/ ١٤٢۔

(٢) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ٢/ ٢١٢ - ٢١٣۔

(٣) فتح القدیر ٣/ ١٥٢، اعانۃ الطالبین ٣/ ٢٥ طبع مصطفی الحلبی۔

علیحدہ کردے گا تو اس سے نکاح کی صحت متاثر نہیں ہوتی [۱]، اور یہی راجح ہے، اگر چہ بہرام نے اپنی شرح میں اور اپنی کتاب "الشامل" میں لکھا ہے کہ اگر عورت مرد کا یہ ارادہ سمجھ گئی ہے کہ وہ ایک خاص مدت کے بعد طلاق دے دے گا تو نکاح فاسد ہوگا، ہاں اگر مرد نے عورت یا اس کے ولی کے سامنے اپنے ارادۂ طلاق کا ذکر نہیں کیا اور نہ عورت نے اس کا یہ ارادہ سمجھا تو یہ نکاح متعہ نہیں ہوگا (یعنی یہ نکاح درست ہوگا)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی پردیسی نے کسی عورت سے اس ارادہ سے نکاح کیا کہ جب وہاں سے جانا ہوگا اسے طلاق دے دے گا تو یہ نکاح باطل ہے، کیونکہ یہ نکاح متعہ ہے اور نکاح متعہ باطل ہوتا ہے [۲]، لیکن "المغنی" میں مذکور ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں: "اگر کسی عورت سے بلا شرط نکاح کیا لیکن اس کی نیت ہے کہ ایک ماہ کے بعد اس کو طلاق دے دے گا یا اس شہر کا کام ختم ہونے کے بعد اسے طلاق دے دے گا تو عام اہل علم کے نزدیک نکاح درست ہے، امام اوزاعی اس کو نکاح متعہ قرار دیتے ہیں، صحیح یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، لہذا اس کی نیت مضر نہیں ہوگی، مرد کے ذمہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی کو محبوس کرنے کی نیت کرے، اس کے لئے یہ کافی ہے کہ اگر بیوی اس کے موافق ہو تو رکھے ورنہ طلاق دے دے [۳]۔

ھ- نکاح کا ایسے وقت پر مشتمل ہونا جس میں طلاق واقع ہو:

۶۸- کسی عورت کے ساتھ اس شرط پر نکاح کیا کہ ایک متعین وقت پر اس کو طلاق دے دے گا تو نکاح صحیح نہیں ہوا، خواہ وہ وقت معلوم ہو یا مجہول، مثلاً یہ شرط لگائے کہ اگر عورت کا باپ یا عورت کا بھائی آیا تو اسے طلاق دے دے گا، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: نکاح صحیح ہوگا، شرط باطل ہوگی، یہی امام شافعی کے دو قول میں سے ظاہر تر ہے جو انہوں نے اپنی عام کتب میں کہا ہے، اس لئے کہ نکاح **مطلق** ہوا ہے، ہاں شوہر نے اپنے اوپر ایک شرط عائد کی ہے، یہ شرط نکاح میں مؤثر نہیں ہوگی، جس طرح یہ شرط مؤثر نہیں ہوتی ہے کہ اس عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا یا اس کے ساتھ سفر نہیں کرے گا۔

اس نکاح کو باطل قرار دینے والوں کا استدلال اس بات سے ہے کہ یہ شرط بقاء نکاح میں مانع ہے، لہذا نکاح متعہ کی طرح ہو گیا، اور جن شرطوں پر درست قرار دینے والوں نے قیاس کیا ہے، ان میں اور اس شرط میں فرق یہ ہے کہ ان میں نکاح ختم کرنے کی شرط نہیں لگائی گئی ہے [۱]۔

رہن کو کسی مدت کے ساتھ مؤقت کرنا:

۶۹- فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ رہن کو کسی مدت کے ساتھ مؤقت کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے آپ کے پاس یہ چیز ایک مہینہ کے لئے اس دَین کے سلسلہ میں رہن رکھی جو آپ کا میرے ذمہ لازم ہے [۲]۔

ضبط وتحدید کے اعتبار سے اُجل کی تقسیم

۷۰- ضبط وتحدید کے اعتبار سے اُجل کی دو قسمیں ہیں:

۱- اُجل معلوم، ۲- اُجل مجہول۔ اُجل کے معلوم یا مجہول ہونے

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۱۳۔
(۲) الروض المربع ۲/ ۲۷۶۔
(۳) المغنی ۷/ ۵۷۳۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۷۳۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۲۹، الاختیار ۲/ ۲۳۶، الخرشی ۴/ ۱۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۳۲، کشاف القناع ۳/ ۳۵۰ طبع الریاض۔

کا عقد کی صحت اور عدم صحت پر اثر پڑتا ہے، کیونکہ جہالت سے غرر (دھوکہ) کی شکل پیدا ہوتی ہے، مگر بعض جہالت معمولی ہوتی ہے اور بعض غیر معمولی، اس سلسلہ میں مختلف فقہی مذاہب کی آراء ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی بحث

أجل معلوم

۷۱ - فقہاء قابلِ تاجیل معاملات میں أجل کی صحت پر متفق ہیں، بشرطیکہ أجل معلوم ہو[1]، أجل کے معلوم ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ ایسے زمانہ کے ساتھ اس کی تعیین کردی جائے جس میں مختلف اشخاص یا مختلف جماعتوں کے اعتبار سے فرق نہ ہوتا ہو، یہ بات اسی وقت ہوگی جب دن، مہینہ، سال متعین کردیا جائے۔

أجل کے معلوم ہونے کی شرط کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:"يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ"[2] (اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو ادھار کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

اور اس لئے کہ نبی ﷺ نے أجل کی شرط لگانے کے ایک موقع پر فرمایا:"من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم" (جس شخص کو کسی چیز میں بیع سلم کرنی ہو تو وہ متعین کیل، متعین وزن میں معلوم مدت تک کے لئے بیع سلم کرے)۔

أجل معلوم تک تاجیل کی صحت پر اجماع بھی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۸۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم /۳۵۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

نیز اس لئے کہ أجل کے مجہول ہونے کی صورت میں حوالگی اور قبضہ کے بارے میں نزاع پیدا ہوگا، ایک فریق قریبی مدت میں اس کا مطالبہ کرے گا، دوسرا فریق دیر میں اس کی حوالگی کرنا چاہے گا، اور ہر وہ چیز جو نزاع پیدا کرنے والی ہو اس کا دروازہ بند کرنا واجب ہے، نیز اس لئے بھی کہ أجل کے مجہول ہونے کی صورت میں عقود کی پابندی نہ کرنے کی صورت حال پیدا ہوگی حالانکہ ہمیں عقود کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

۷۲ - أجل کی معلومیت یا أجل کے علم کی حقیقت کیا ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ أجل معلوم وہ ہے جس کو سب لوگ جانتے ہوں، مثلاً عربی مہینے[1]۔ اور بعض فقہاء نے صراحت کی ہے:"أجل معلوم وہ ہے جو دونوں عقد کرنے والوں کو معلوم ہو خواہ حکماً معلوم ہو، اور دونوں عقد کرنے والوں کو جو ایام معلوم ہوں وہ منصوص ایام کی طرح ہیں، اور کسی ایسے کام کے ساتھ مدت مقرر کرنا جو عادتاً خاص دنوں میں کیا جاتا ہے ایسا ہی ہے جیسے ان خاص دنوں کو مدت میں مقرر کیا ہو"[2]۔

ان دو رجحانات کو مدنظر رکھتے ہوئے تاجیل کی مختلف شکلوں کے بارے میں فقہاء کی آراء بیان کرنا ضروری ہے، مثلاً ایسے زمانوں تک تاجیل جو حقیقۃً یا حکماً معلوم ہوں، یا مختلف موسموں اور مختلف مواقع تک تاجیل، یا کسی ایسے کام تک تاجیل جس کا کوئی معتاد زمانہ ہے۔

منصوص زمانوں تک تاجیل:

۷۳ - منصوص زمانوں تک تاجیل کی درستگی پر تمام فقہاء کا اتفاق

(۱) المہذب للشیرازی ۱/ ۲۹۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۰۵۔

ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے: "بیع سلم کے طور پر یہ دینار لے لو ایک اردب گیہوں کے بدلہ جس کی حوالگی تمہیں اس سال کے ماہ رجب کے آغاز میں کرنی ہوگی، یا میں تم سے یہ گیہوں بیس دن کے بعد لے لوں گا"[1]۔

تاجیل میں جب مطلق مہینے اور سال بولے جائیں تو اس سے مراد عربی مہینے اور سال ہوں گے، مثلاً ایک ماہ یا دو ماہ مدت مقرر کی یا ایک سال یا دو سال مدت مقرر کی تو مطلق بولے جانے کی صورت میں اس سے قمری مہینے اور سال مراد ہوں گے، کیونکہ شریعت کا عرف یہی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ"[2] (تجھ سے پوچھتے ہیں حال نئے چاند کا، کہہ دے کہ یہ اوقات مقررہ ہیں لوگوں کے واسطے اور حج کے واسطے)، نیز ارشاد باری ہے: "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ"[3] (مہینوں کی گنتی اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں اللہ کے حکم میں جس دن اس نے پیدا کئے تھے آسمان اور زمین، ان میں چار مہینے ہیں ادب کے)۔

اس بات کی صراحت حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب نے کی ہے[4]۔

غیر عربی مہینوں کے ساتھ تاجیل:

۷۴ - اگر اَجل کی تعیین قمری مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں سے کی

(۱) حوالہ بالا، نیز بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۵، ۱۰۶، ۳۳۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۱۸۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۹۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۳۶۔

(۴) بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۰۶، المہذب للشیرازی ۱/ ۲۹۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸۔

جائے تو اس کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول: وہ مہینے جنہیں مسلمان جانتے ہوں، اور وہ مہینے مسلمانوں کے درمیان مشہور ہوں مثلاً کانون (جنوری) اور شباط (فروری)۔ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ایسے مہینوں کے ساتھ تاجیل جائز ہے کیونکہ یہ اَجل معلوم ہے، اس میں اختلاف کا اندیشہ نہیں ہے، تو یہ قمری مہینوں کے ساتھ تاجیل کی طرح ہوگیا[1]۔

قسم دوم: وہ مہینے جنہیں مسلمان (عموماً) نہیں جانتے ہیں: مثلاً نیروز[2] یا مہرجان[3] وغیرہ تک تاجیل، جمہور فقہاء اس تاجیل کو بھی جائز قرار دیتے ہیں[4]۔

مطلق مہینوں کے ساتھ تاجیل:

۷۵ - اگر مہینوں سے اَجل کی تعیین کی، لیکن یہ صراحت نہیں کی کہ یہ قمری مہینے ہیں یا رومی مہینے ہیں یا فارسی مہینے ہیں، تو تمام فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) اس بات پر متفق ہیں کہ مطلق مہینوں کے ساتھ تاجیل کئے جانے کی صورت میں قمری مہینے ہی مراد ہوں گے، انہیں پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ شریعت کے عرف میں مہینے (شہور) قمری مہینوں کو کہا جاتا ہے، اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۵-۱۰۶، رد المحتار ۴/ ۱۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۰۵۔

(۲) نیروز: موسم ربیع کا پہلا دن ہے جس میں سورج برج حمل میں پہنچتا ہے اور مجوس کا نیروز وہ دن ہے جس میں سورج برج حوت میں پہنچتا ہے (یہ موسم سرما کا آغاز ہوتا ہے)۔

(۳) مہرجان: موسم خریف کا پہلا دن ہے جس میں سورج برج میزان میں پہنچتا ہے۔

(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، رد المحتار ۴/ ۱۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۵۔

آیت ہے: "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ"[1] (مہینوں کی گنتی اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں اللہ کے حکم میں جس دن اس نے پیدا کئے تھے آسمان اور زمین، ان میں چار مہینے ہیں ادب کے)۔ اس آیت میں مطلق "شہور" بول کر "قمری شہور" (قمری مہینے) مراد لئے گئے ہیں[2]، لہذا مطلق ہونے کی صورت میں عقد اسی پر محمول ہوگا۔

جس عقد میں مطلق مہینے کے ساتھ تأجیل ہوتی ہے، اگر یہ عقد قمری مہینہ کے آغاز میں کیا گیا ہے تو آغاز ماہ سے اس کا شمار ہوگا، اور اگر قمری مہینہ کے آغاز میں عقد نہیں ہوا ہے تو یا تو تأجیل ایک ماہ کے ساتھ ہوگی، یا ایک سے زائد مہینوں کے ساتھ، یا سال کے ساتھ، اگر ایک ماہ کی تأجیل ہے اور عقد قمری ماہ کے آغاز میں ہوا ہے تو بلا اختلاف اس کا اعتبار چاند سے ہوگا، حتی کہ اگر مہینہ ایک روز کم ہوا (یعنی ۲۹ کا مہینہ ہوا) تو بھی پوری اجرت ملے گی، کیونکہ مہینہ ہلال کا نام ہے۔

اور اگر قمری مہینہ کا کچھ حصہ گذرنے کے بعد عقد ہوا ہے تو ایک ماہ کے اجارہ میں بالاتفاق تیس دن مراد ہوں گے، کیونکہ چاند کے لحاظ سے مہینہ کا اعتبار (اس صورت میں) دشوار ہے، لہذا دنوں کے لحاظ سے مہینہ کا اعتبار کیا جائے گا[3]۔

اور اگر تین ماہ کا اجارہ کا معاملہ طے ہوا ہے تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ دو ماہ چاند کے لحاظ سے مانے جائیں گے اور ایک مہینہ تیس دن کی گنتی کے اعتبار سے، یہی رائے حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ تینوں مہینے عدد سے شمار کئے جائیں گے[1]، ایک رائے امام ابوحنیفہ کی اور حنابلہ کی یہی ہے، اور ایسا ہی سال بھر کے اجارہ میں بھی ہے۔

مدت أجل کے حساب کا آغاز:

۷۶ - مدت أجل کے حساب کا آغاز اس وقت سے ہوگا جس کی تحدید دونوں عقد کرنے والوں نے کی ہوگی، اور اگر انہوں نے تحدید نہیں کی ہے تو عقد کے وقت سے اس کا آغاز ہوگا[2]۔

مسلمانوں کی عیدوں کے ساتھ تأجیل:

۷۷ - اگر عیدوں (تیوہاروں) تک کی تأجیل کی گئی ہے تو عید کے متعین اور معلوم ہونے کی صورت میں تأجیل درست ہے، مثلاً عید الفطر اور عید الاضحیٰ، کہ اس صورت میں تأجیل درست ہوگی[3]۔

ایسی مدت متعین کرنا جس میں دو چیزوں میں سے کسی ایک کا احتمال ہو:

۷۸ - اگر ایسی مدت ذکر کی گئی ہے جس میں دو چیزوں کا احتمال ہو تو اسے دونوں میں سے پہلی والی مدت پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ شافعیہ نے (اپنے اصح قول کے مطابق) اور حنابلہ نے صراحت کی ہے، مثلاً عید یا جمادی، یا ربیع یا حاجیوں کے کوچ کرنے کے دن

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۳۶۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۰۶، المہذب ۱/ ۲۹۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۰۳، المہذب للشیرازی ۱/ ۳۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸۔

(۱) سابقہ مراجع، اس اختلاف کی جانب ابن قدامہ اور کاسانی نے اشارہ کیا ہے: المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۱۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۱، المہذب ۱/ ۲۹۹، الدسوقی ۳/ ۲۰۶۔
(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، الدسوقی ۳/ ۲۰۵، المہذب ۱/ ۲۹۹۔

کو مدت معین کیا جائے، اس لئے کہ عید دو ہیں: عید الفطر، عید الاضحیٰ، ماہ جمادی بھی دو ہیں: جمادی الاولی اور جمادی الثانیہ، ماہ ربیع بھی دو ہیں: ربیع الاول اور ربیع الثانی، حاجیوں کا کوچ ایام تشریق کے دوسرے دن ہوتا ہے اور تیسرے دن بھی، ان سب مثالوں میں مدت کو پہلے والے زمانہ پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ اسی پہلے پر بیان کردہ اجل وجود میں آجاتی ہے۔

اس مسئلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ تأجیل درست نہیں ہوگی، عقد فاسد ہوجائے گا، کیونکہ جو مدت ذکر کی گئی ہے اس میں دونوں زمانوں کا امکان ہے[1] (تو أجل مجہول ہوئی)۔

عادتاً معروف موسموں تک مدت مقرر کرنا:

۷۹ - فقہاء نے اس کے جواز میں اختلاف کیا ہے، جیسے فصل کی کٹنی، دونی، اور پھلوں کے ٹوٹنے کا موسم اور حاجیوں کی واپسی کا موسم، اس طرح کی مدت کے جواز کے بارے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابن المنذر کے نزدیک ان اشیاء کو بطور مدت مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔

ان حضرات کا استدلال ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس اثر سے ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''لاتتبایعوا إلی الحصاد والدیاس، ولا تتبایعوا إلا إلی شهر معلوم''[2] (کٹنی اور دونی تک کے لئے آپس میں خرید وفروخت نہ کرو، جب بھی خرید وفروخت کرو تو معلوم مہینہ تک کے لئے کرو)۔

ناجائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس طرح کی تأجیل بدل سکتی ہے، نزدیک اور دور ہوسکتی ہے، اگر بارش مسلسل ہوتی رہی تو فصل کی کٹنی اور پھلوں کی توڑائی کچھ دن مؤخر ہوجاتی ہے، اور اگر گرم ہوا چلے، بارش نہ ہو تو جلدی ہوجاتی ہے، رہا وظیفہ کی وصولیابی کا وقت تو کبھی کبھی وہ بالکلیہ منقطع ہوجاتا ہے۔

۸۰ - جس أجل مجہول میں معمولی جہالت ہو اس تک تأجیل کی شرط لگانے میں عقد پر کیا اثر پڑے گا، اس بارے میں ان فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک أجل مجہول تک بیع جائز نہیں ہے، خواہ جہالت معمولی ہو مثلاً کٹنی اور دونی تک تأجیل، یا جہالت زیادہ ہو مثلاً ہوا چلنے یا کسی شخص کی سفر سے واپسی تک تأجیل، اگر خریدار نے اس أجل مجہول کو جس میں معمولی جہالت تھی اس کا وقت آنے سے پہلے اور فساد بیع کی بنا پر عقد کو فسخ کرنے سے پہلے باطل قرار دے دیا تو امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک بیع اب درست ہوگئی، اور امام زفر کے نزدیک بیع درست نہ ہوگی، اور اگر اس أجل مجہول کو باطل کرنے سے پہلے وہ مدت گذر گئی تو فساد پختہ ہوگیا، فقہاء حنفیہ کا اجماع ہے کہ اب یہ بیع درست نہیں ہوسکتی۔

شافعیہ کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک عقد مؤجل کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ پوری تحدید کے

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۶۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۲۸، حضرت ابن عباسؓ کے اثر: "لا تبایعوا إلی الحصاد والدیاس ولا تبایعوا إلا إلی شهر معلوم" کا ذکر انہیں الفاظ میں ابن قدامہ نے کیا ہے (المغنی ۴/ ۲۱۹)، لیکن ان الفاظ میں یہ اثر ہمیں محدثین کے یہاں نہیں ملا، مصنف عبد الرزاق (۸/ ۶) میں یہ اثر ان الفاظ میں ہے: "إنه كره إلی الأندر والعصير والعطاء أن يسلف إليه ولكن يسمی شهرا" (آپ ﷺ نے کھلیان، یا نچوڑنے یا حاصل ہونے کی مدت کے لئے ادھار معاملہ کرنے کو ناپسند فرمایا، بلکہ اسے چاہئے کہ

= مہینہ کا نام متعین کرے)۔ بیہقی (۶/ ۲۵) کے یہاں بھی یہ اثر موجود ہے "الندر" کھلیان کو کہتے ہیں۔ ہمیں اس اثر کی سند پر کسی کا کلام نہیں ملا، مصنف عبد الرزاق کی سند یہ ہے (أخبرنا الثوری عن عبد الكريم الجزری عن عكرمة عن ابن عباس) اس سند کے تمام راوی تقریب التہذیب کے مطابق ثقہ ہیں۔

ساتھ اُجل متعین ہو، لہذا جو اُجل آگے پیچھے ہوسکتی ہو مثلاً فصل کی کٹنی، حاجیوں کی واپسی، اس کے ساتھ عقد درست نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلم في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم" (جس کو کسی چیز میں بیع سلم کرنی ہو وہ کیل معلوم، وزن معلوم میں اُجل معلوم تک بیع سلم کرے) (بخاری ومسلم)۔ نا جائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُجل یہاں معلوم ومتعین نہیں ہے، کیونکہ وہ آگے پیچھے ہوسکتی ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک یہ تاجیل لغو ہوگی اور عقد صحیح ہوگا، کیونکہ حنابلہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ اُجل کی تعیین متعین زمانہ سے کی جائے، اگر خیار مجہول یا اُجل مجہول کی شرط لگائی (اس طور سے کہ خیار کی شرط کے ساتھ فروخت کیا اور خیار کی مدت متعین نہیں کی، یا بیع سلم میں کٹنی کے زمانہ تک میں مسلم فیہ کی حوالگی طے کی، یا قیمت کی ادائیگی کٹنی تک مؤجل کی) تو شرط درست نہیں ہوئی اور فروختگی صحیح ہوگئی، شرط کے فاسد ہونے سے جس فریق کا مفاد متاثر ہوا (خواہ وہ بائع ہو یا مشتری، خواہ اسے شرط کے فاسد ہونے کا علم ہو یا نہ ہو) اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا، یا تو بیع فسخ کردے کیونکہ اس کی شرط باقی نہیں رہی، یا شرط کے فاسد ہونے سے اس کا جو نقصان ہوا ہے اس کا عوض لے، یعنی اگر شرط بائع کی طرف سے تھی اور اس شرط کی وجہ سے اس نے مال زیادہ قیمت میں خرید اتھا تو شرط فاسد ہونے کی صورت میں زائد قیمت اس کو ملے گی (۲)۔ بیع سلم میں اگر اس طرح کی اُجل مجہول کا ذکر کیا گیا ہے تو عقد صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی درستگی کی ایک شرط یہاں مفقود ہے، وہ شرط "اُجل معلوم" ہے، کیونکہ ان اشیاء کے اوقات میں فرق پڑتا رہتا ہے (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے موسموں کو مدت بنانا جائز ہے، اور کٹنی، دوتی وغیرہ میں اعتبار اس کے اکثر حصہ کے وقت کا ہوگا، یعنی وہ وقت مراد ہوگا جس میں مذکورہ شی کا بڑا حصہ حاصل ہوتا ہو، اور وہ موسم کا درمیانی وقت ہے جو اس کام کے لئے مقرر ہے، خواہ یہ کٹنی، دوتی وغیرہ اس شہر اور مقام میں ہوتے ہوں یا نہ ہوتے ہوں جہاں یہ عقد کیا گیا ہے، پس مراد اس وقت کا وجود ہے جس میں غالباً یہ کام ہوتا ہے (۲)۔

ابن قدامہ نے امام احمد کی ایک اور روایت مالکیہ کے مثل ذکر کی ہے، امام احمد نے فرمایا ہے: "مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا"۔ ابوثور بھی اسی کے قائل ہیں، ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ بیت المال سے عطیہ ملنے تک کے لئے خریداری کرتے تھے، ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے، اور امام احمد نے فرمایا: "اگر کوئی معروف چیز ہو تو مجھے امید ہے کہ اس تک تاجیل صحیح ہوگی"۔ اسی طرح اگر کہا: غازیوں کے آنے تک، اور یہ اس بات پر محمول ہے کہ انہوں نے وظیفہ ملنے کا وقت مراد لیا ہے کیونکہ یہ معلوم ہے، رہا خود وظیفہ تو وہ اپنی ذات میں مجہول ہے، مختلف ہوتا رہتا ہے، اور آگے اور پیچھے ہوتا رہتا ہے، اس بات کا بھی احتمال ہے کہ انہوں نے خود وظیفہ مراد لیا ہو، کیونکہ اس میں بھی تفاوت ہوتا رہتا ہے، لہذا کٹنی کے مشابہ ہوگیا۔

اس تاجیل کو جائز قرار دینے والوں کا استدلال یہ ہے کہ یہ مدت ایسے وقت سے وابستہ ہے جس کو لوگ عام طور پر جانتے ہیں، اس میں بڑا تفاوت نہیں ہوتا، تو یہ ایسے ہی ہے جس طرح آغاز سال کی مدت عقد میں طے کی جائے (۳)۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/۱۲۶، مغنی المحتاج ۲/۱۰۵، المہذب للشیرازی ۱/۲۹۹۔

(۲) کشاف القناع ۳/۱۸۹ طبع الریاض۔

(۱) حوالہ سابق ۳/۳۰۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۲۰۵۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۳۲۸۔

دوسری بحث

اُجل مجہول

اس فعل کو اجل مقرر کرنا جس کا وقوع منضبط نہیں:

۸۱ - فقہاء کا اتفاق ہے [۱] کہ ایسے فعل تک مدت مقرر کرنا جس کے وقوع کا وقت معلوم نہیں ہے، نہ حقیقۃً اور نہ حکماً، اور نہ وہ منضبط ہے، اور یہ اُجل مجہول ہے، مثلاً ایسی قیمت کے بدلے کوئی چیز بیچی جس کی ادائیگی زید کے سفر سے واپس آنے یا بارش ہونے یا ہوا چلنے تک کرنی ہے، یا کوئی چیز کسی کے ہاتھ فروخت کی اور طے پایا کہ خریدار کے مالدار ہونے تک قیمت کی ادائیگی کی جانی ہے۔

اس قسم کی مدت کے عدم جواز پر فقہاء نے ان آثار سے استدلال کیا ہے جن سے معتاد زمانہ میں واقع ہونے والے فعل (کٹنی، دونی) تک تأجیل کے عدم جواز پر استدلال کیا گیا ہے، بلکہ ان سے یہاں استدلال بدرجۂ اولی ہوگا، کیونکہ وہاں معمولی جہالت تھی اور یہاں بہت زیادہ جہالت ہے۔

عدم جواز کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس طرح کی تأجیل نامعلوم ہے، کیونکہ اس میں فرق ہوتا رہتا ہے، اُجل مجہول نزدیک دور، آگے پیچھے ہوتی رہتی ہے [۲]، نیز اس لئے کہ اُجل کی جہالت سے حوالگی اور قبضہ میں نزاع پیدا ہوتا ہے، ایک فریق قریبی مدت میں مطالبہ کرتا ہے، دوسرا فریق دیر میں حوالہ کرنا چاہتا ہے، نیز اس لئے کہ اُجل مجہول غیر مفید ہے کیونکہ اس سے غرر لازم آتا ہے [۱]۔

جس اُجل میں جہالت مطلقہ ہو اس تک تأجیل کا اثر عقد پر:

۸۲ - یہ بات گذر چکی کہ فقہاء ایسے اجل مجہول تک تاجیل کو جائز نہیں سمجھتے جن کی جہالت مطلق ہو، اور تصرف پر اس طرح کی تاجیل کے اثر کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ یہ عقد بھی صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اُجل فاسد ہے، اس نے عقد کو بھی فاسد کر دیا، اس لئے کہ ہر دو فریق اس عقد پر اس طور پر راضی ہوئے تھے کہ یہ معاملہ خاص مدت تک مؤخر رہے، تو جب اجل صحیح نہیں ہوئی تو اس عقد کو عقد صحیح قرار دینا فریقین کے ارادہ کے خلاف ہے، اور بیع وغیرہ عقود کی بنیا فریقین کی باہمی رضامندی پر ہے، لہذا باہمی رضامندی ختم ہونے سے عقد فاسد ہوگیا [۲]۔

لیکن حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر خریدار نے مجلس عقد سے جدا ہونے سے پہلے اس اُجل مجہول کو باطل قرار دیا اور قیمت ادا کر دی تو یہ بیع جائز ہوگئی، اور امام زفر کے نزدیک جائز نہیں ہوئی، اور اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے خریدار نے اُجل مجہول کو باطل نہیں کیا تو فساد مستحکم ہوگیا، اور اب یہ عقد جائز نہیں ہوسکتا، اس پر فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے [۳]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بیع میں اگر اُجل مجہول کا ذکر کیا جائے تو اُجل فاسد ہوتی ہے اور بیع صحیح ہوجاتی ہے، اور بیع سلم میں اُجل اور

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/۱۲۶، فتح القدیر ۵/۸۷، بدائع الصنائع ۴/۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۶۷، الخرشی ۳/۳۸، مغنی المحتاج ۲/۱۰۵، المہذب للشیرازی ۱/۲۶۶، ۲۹۹، کشاف القناع ۳/۱۸۹، ۱۹۴، ۳۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۳۲۸۔

(۲) المہذب ۱/۲۹۹، کشاف القناع ۳/۳۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۳۲۸۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/۸۷۔

(۲) فتح القدیر ۵/۸۳، رد المحتار ۴/۱۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۶۷، الخرشی ۳/۳۸، المہذب للشیرازی ۱/۲۶۶، ۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/۱۰۵، کشاف القناع ۳/۱۸۹، ۱۹۴، ۳۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۵۳، ۳۲۸۔

(۳) رد المحتار ۴/۱۲۶۔

سلم دونوں فاسد ہو جاتے ہیں۔

حنبلی فقہاء نے بیع کی صحت اور اَجل مجہول کے باطل ہونے پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ: ''میرے پاس بریرہؓ آئیں اور انہوں نے کہا کہ میں نے اپنے مالکوں سے نو اوقیہ پر کتابت کا معاملہ کرلیا ہے، ہر سال ایک اوقیہ ادا کرنا ہے، آپ میری مدد فرمائیں، میں نے کہا: اگر تمہارے مالک یہ پسند کریں کہ میں ایک ساتھ نو اوقیہ انہیں دے دوں اور تمہارا ولاء مجھے ملے تو میں ایسا کرسکتی ہوں، بریرہؓ اپنے مالکوں کے پاس گئیں اور ان کے سامنے حضرت عائشہؓ کی پیشکش رکھی تو ان لوگوں نے نامنظور کردیا، حضرت بریرہؓ وہاں سے واپس لوٹیں تو حضور اکرم ﷺ تشریف فرما تھے، حضرت بریرہؓ نے عرض کیا کہ میں نے حضرت عائشہؓ کی یہ پیشکش ان لوگوں کے سامنے رکھی تھی تو لوگوں نے نامنظور کردیا، اسی شرط پر آمادہ ہیں کہ ولاء انہیں کو ملے، رسول اکرم ﷺ نے بریرہؓ کی پوری بات سنی، حضرت عائشہؓ نے بھی حضور اکرم ﷺ کو پورے واقعہ کی اطلاع دی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "خذيها و اشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق" (بریرہؓ کو حاصل کرلو اور ان لوگوں کے لئے ولاء کی شرط منظور کرلو، ولاء تو اسی کو ملے گا جس نے آزاد کیا ہے)۔ حضرت عائشہؓ نے حضور اکرم ﷺ کے فرمان کے مطابق کرلیا، اس کے بعد رسول اکرم ﷺ لوگوں میں خطبہ دینے کھڑے ہوئے، اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کی، پھر فرمایا: "أما بعد فما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله تعالىٰ؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، و إن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، و شرط الله أوثق، و إنما الولاء لمن أعتق" (لوگوں کو کیا ہوگیا ہے ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں؟ جو شرط بھی کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے خواہ سو شرطیں ہوں، اللہ تعالیٰ کا فیصلہ پابندی کرنے کے زیادہ لائق ہے، اللہ کی شرط زیادہ مستحکم ہے، ولاء تو اسی شخص کا ہوگا جس نے آزاد کیا ہے) (بخاری ومسلم)[1]۔ حضور اکرم ﷺ نے شرط باطل کی، عقد نہیں باطل کیا۔ ابن المنذر فرماتے ہیں: بریرہؓ کی حدیث ثابت ہے، ہمارے علم میں اس کے معارض کوئی دوسری حدیث نہیں ہے، لہٰذا اس کو اختیار کرنا واجب ہے[2]۔

اَجل کے عوض میں مالی معاوضہ لینا:

اَجل کے عوض مالی معاوضہ لینے کی بہت سی صورتیں ہیں، ان میں سے چند صورتیں یہاں بیان کی جاتی ہیں:

پہلی صورت:

۸۳- بیع میں ایجاب اس طرح کیا جائے کہ وہ دو معاملوں پر مشتمل ہو، ایک نقد دوسرا ادھار، مثلاً بیچنے والا کہے: ''میں نے آپ کے ہاتھ یہ چیز نقد دس درہم میں اور ادھار پندرہ درہم میں فروخت کی، جمہور علماء[3] ان الفاظ کے ساتھ اس معاملہ کو جائز نہیں قرار دیتے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیعوں سے منع فرمایا ہے[4]، الشرح الکبیر میں ہے: ''اس حدیث کی یہی تشریح مالک،

---

(۱) حدیث بریرہ کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۳۵۵)۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۵۴۔

(۳) الشرح الکبیر مع المغنی ۴/ ۳۵ طبع المنار، نیل الاوطار ۵/ ۱۵۲، فتح القدیر ۵/ ۸۴، فتح القدیر میں ہے: ''جب یہ کہا: میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز نقد ایک ہزار میں اور ادھار دو ہزار میں فروخت کی، تو اس عقد کا باطل ہونا ثمن کے مجہول ہونے کی وجہ سے ہے''، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۔

(۴) حدیث: " نهى عن بيعتين في بيعة" کی روایت ترمذی اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کو "حسن صحيح" کہا ہے، بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، بیہقی کی روایت میں

سفیان ثوری اور اسحاق نے کی ہے، یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، اس لئے کہ دونوں طریقوں میں سے ایک بیع کو بائع نے متعین نہیں کیا، پس یہ صورت مشابہ ہوگئی اس صورت کے جب کہ بائع نے کہا ہو: ان دو چیزوں میں سے ایک میں نے تم کو بیچی (مبیع متعین نہیں ہے)، نیز اس لئے بھی یہ صورت معاملہ ناجائز ہے کہ قیمت مجہول ہے، جیسے مجہول رقم کے عوض بیع کرنا''۔

طاؤس، حکم اور حماد سے نقل کیا گیا ہے کہ ان لوگوں نے یہ فرمایا: اس طرح معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں کہ بیچنے والا کہے: میں یہ چیز نقد اتنے میں بیچتا ہوں اور ادھار اتنے میں بیچتا ہوں، اس کے بعد خریدار ان دونوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کرلے۔ ان حضرات کے قول میں اس کا بھی احتمال ہے کہ اس گفتگو کے بعد عقد میں ایجاب وقبول جاری ہو، گویا کہ خریدار نے یوں کہا: میں تو اس کو اتنے میں ادھار خریدتا ہوں، تو بائع نے کہا کہ: اسے لے لو، یا یہ کہا کہ میں راضی ہوں وغیرہ، تو اس صورت میں یہ عقد کافی ہوگا، اور اس طرح ان بزرگوں کا قول جمہور کے قول کے مطابق ہوگا۔

بنابریں اگر کوئی جملہ نہیں پایا گیا جو ایجاب پر دلالت کرے یا اس کے قائم مقام ہو تو یہ عقد صحیح نہیں ہوا، کیونکہ شروع میں بائع نے جو جملہ کہا وہ ایجاب بننے کے لائق نہیں ہے۔

اس بیع کے صحیح ہونے کے بارے میں جو اختلاف وارد ہے اس کی اصل بنیاد یہ ہے کہ جو بول بولا گیا ہے وہ بیک وقت دو صیغوں پر مشتمل ہے (نقد وادھار)، پس بیچنے والے نے کسی ایک بیع کو قطعیت کے ساتھ بیان نہیں کیا کہ آیا وہ دس (نقد) یا پندرہ (ادھار) ہے، جب ایجاب میں جزم نہیں ہے تو وہ ایجاب نہیں بلکہ عرض (پیشکش) ہے، جب اس شخص نے جس کے سامنے دو معاملوں کی پیشکش رکھی گئی ایک

= یہ الفاظ زائد ہیں: "صفقة واحدة" (فیض القدیر ۶/ ۳۰۸)۔

کو قبول کرلیا تو اس کا جملہ دراصل ایجاب ہے جس کا مخاطب دوسرے فریق (بیچنے والے) کو بنایا گیا ہے، اگر اس نے قبول کے الفاظ کہہ دیئے تو عقد مکمل ہوگیا ورنہ مکمل نہیں ہوا۔

دوسری صورت:

۸۴- دوسری صورت کسی شئی کو آج کے بھاؤ سے زیادہ قیمت پر ادھار کی وجہ سے فروخت کرنا ہے [۱]۔ جمہور فقہاء [۲] کسی شئی کو اس کے آج کے نرخ سے زائد پر اسے ادھار فروخت کرنا جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ جواز بیع کی عام دلیلوں کے ذیل میں یہ صورت بھی شامل ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ" [۳] (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا)، یہ آیت ہر قسم کی بیع کے جائز ہونے کی عام دلیل ہے الا یہ کہ کوئی دلیل مخصص موجود ہو، اور اس عموم کو خاص کرنے والی کوئی دلیل موجود نہیں ہے [۴]۔

تیسری صورت:

اور وہ یہ ہے کہ نقد واجب الاداء دَین کی ادائیگی کسی اضافہ کے عوض مؤخر کی جائے۔

۸۵- اور یہ صورت باب ربا میں داخل ہے [۵]، ''اس لئے کہ شرعاً ربا محرم کی دو قسمیں ہیں: ۱- ربا النساء (ادھار)، ۲- ربا التفاضل۔ عرب کا زیادہ تر معمول یہ تھا کہ وہ مقروض شخص سے کہتے: تم قرض ادا کررہے ہو یا دَین کی مقدار میں اضافہ کرو گے؟ مدیون مال میں

(۱) ملاحظہ ہو: "بیع" کی اصطلاح۔
(۲) نیل الاوطار للشوکانی ۵/ ۱۵۲ طبع اول ۱۳۵۷ھ۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۴) نیل الأوطار ۵/ ۱۵۳۔
(۵) ملاحظہ ہو: "ربا" کی اصطلاح۔

اضافہ کر دیتا اور صاحب دَین اس وقت مطالبہ دَین سے رک جاتا (یعنی اداء دَین کے لئے مدت کے اضافے کا بدل دَین میں اضافہ کی صورت میں سرمایہ دار وصول کرتا) اور یہ بھی صورتیں باتفاق امت حرام ہیں"۔ جصاص لکھتے ہیں: "یہ بات معلوم ہے، دور جاہلیت کا ربا یہ تھا کہ قرض ایسا ادھار ہوتا جس میں اضافہ (عقد میں) مشروط ہوتا، پس یہ اضافہ اجل (مدت) کا بدل ہوا، اللہ تعالیٰ نے اسے باطل اور حرام قرار دیا، ارشاد باری ہے: "وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوْسُ أَمْوَالِكُمْ" (اور اگر توبہ کرتے ہو تو تمہارے واسطے ہے اصل مال تمہارا)، نیز ارشاد ہے: "وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا" [1] (اور چھوڑ دو جو کچھ باقی رہ گیا ہے اضافہ)' اللہ تعالیٰ نے اس کو ممنوع قرار دیا کہ أجل کی وجہ سے عوض لیا جائے۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی کا دوسرے کے ذمہ ایک ہزار درہم دَین ہو جس کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہو، مدیون نے دائن سے کہا کہ مجھے مہلت دے دیجئے، میں سو درہم کا اضافہ کرتا ہوں تو یہ شکل جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سو درہم أجل کا عوض ہے"[2]۔

چوتھی صورت:

وہ یہ ہے کہ واجب ادھار دَین کے ایک جزو سے دستبردار ہو کر باقی دَین فوری وصول کر لیا جائے، یعنی "ضع و تعجل" (کم کرو اور نقد لے لو، یا کم دو اور نقد دے دو)۔

۸۶- اگر ایک آدمی کا دوسرے کے ذمہ دَین ہے جس کی ادائیگی آئندہ کسی تاریخ کو لازم ہے، جس کے ذمہ دَین ہے اس نے دائن (جس کا دَین لازم ہے) سے کہا: میرا کچھ دَین معاف کر دو، دَین ابھی میں فوراً ادا کر دوں۔ یہ صورت جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک ناجائز ہے۔ زید بن ثابت، ابن عمر، مقداد، سعید بن المسیب، سالم، حسن، حماد، حکم، ثوری، ہشیم، ابن علیۃ اور اسحاق رضی اللہ عنہم نے اس صورت معاملہ کو مکروہ قرار دیا ہے[1]۔

مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے اس صورت معاملہ کے بارے میں دریافت کیا، انہوں نے منع فرمایا، اس شخص نے دوبارہ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: "یہ شخص چاہتا ہے کہ میں اسے ربا کھلاؤں"[2]، حضرت زید بن ثابت سے بھی اس سے ممانعت منقول ہے[3]۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت مقدادؓ نے اس طرح کا معاملہ کرنے والے دو اشخاص سے فرمایا: تم دونوں نے اللہ اور اس کے رسول کو جنگ کا چیلنج دیا ہے۔

اس صورت معاملہ کے باطل ہونے پر جمہور فقہاء نے دو چیزوں سے استدلال کیا ہے: پہلا استدلال یہ ہے کہ ابن عمرؓ نے اسے ربو قرار دیا، اس طرح کی بات رائے سے نہیں کہی جاتی، اور اسماء شرع مبنی بر توقیف ہیں (ان کی تحدید شارع ہی کی طرف سے ہوتی ہے)۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ دور جاہلیت میں ربا کی شکل یہ تھی کہ مقدار قرض میں زیادتی کی شرط کے ساتھ ادائیگی قرض میں مہلت دیتے تھے، اس طرح زیادتی مدت کے بدلے میں ہوا کرتی تھی، اس کو اللہ تعالیٰ نے باطل و حرام قرار دیا اور فرمایا: "وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوْسُ أَمْوَالِكُمْ"[4] (اگر تم توبہ کرو گے تو تمہیں

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۸، ۲۷۹۔

(۲) احکام القرآن للقرطبی ۳/ ۳۴۸ طبع اول، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۵۲ - ۵۵۴ طبع المطبعۃ البہیہ ۱۳۴۷ھ۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۷۴ طبع المنار۔

(۲) العنایہ بہامش تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۳۹۶ طبع المیمنیہ۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۵۴، نیز ملاحظہ ہو: المدونہ ۹/ ۱۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۹ طبع الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۳۴۲ طبع الریاض۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۷۹۔

تمہارا اصل مال ملے گا)، نیز ارشاد فرمایا: "وذروا ما بقي من الربا"[1] (اور باقی ربو چھوڑ دو)، اللہ تعالیٰ نے اس بات سے منع فرمایا کہ اُجل (مدت) کا عوض لیا جائے، تو جب کسی کا دوسرے کے ذمہ ایک ہزار درہم تھا جس کی ادائیگی آئندہ لازم تھی، اس نے مدیون کا کچھ دَین اس شرط پر ساقط کردیا کہ وہ باقی دَین کی ادائیگی فوری طور پر کردے تو یہ دَین میں کمی کرنا اُجل (مدت) کے مقابلہ میں ہوا، یہاں بھی ربو کی وہی حقیقت پائی گئی جس کے حرام ہونے کی اللہ تعالیٰ نے صراحت فرمائی ہے۔ اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی شخص پر دوسرے کا ایک ہزار درہم دَین ہے جس کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہے، مدیون نے دائن سے کہا کہ مجھے مہلت دے دیجئے، میں دَین میں سو درہم کا اضافہ کردوں گا، تو یہ صورت ناجائز ہے، کیونکہ سو درہم مہلت کا عوض ہوئے، اسی طرح کمی کرنا بھی زیادتی کے حکم میں ہوگا، کیونکہ کمی کرنے کو اُجل (مدت ومہلت) کا عوض قرار دیا ہے، اور بدل بمقابلہ اجل کے جواز کے ممنوع ہونے کے بارے میں اصل یہی ہے[2]۔

"ربو النسیئہ" کی حرمت صرف اسی لئے ہے کہ اس میں اُجل سے مال کے تبادلہ کا شبہ ہے، تو جب شبۂ ربو موجب حرمت ہے تو جہاں حقیقتِ ربو ہو وہ تو بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا[3]۔

اس صورت کو اس پر محمول نہیں کرسکتے کہ اس نے اپنا کچھ حق معاف کردیا ہے، اس لئے کہ فوری وصولیابی بوجہ عقد اس کا حق نہیں بنتا تھا، تاکہ اس کے وصول کرنے کو اس کے بعض حق کا وصول کرنا شمار کیا جائے۔

اور نقد قطعی طور پر ادھار سے بہتر ہے، پس اس صورت مسئلہ میں

(١) سورۂ بقرہ/ ٢٧٨۔
(٢) احکام القرآن للجصاص ١/ ٥٥٤۔
(٣) العنایہ بہامش تکملۃ فتح القدیر ٧/ ٣٩٦۔

جبکہ کسی شخص کا کسی شخص پر ہزار درہم ادھار دَین ہو اور وہ دونوں اسی طرح صلح کرلیں کہ قرض دینے والا پانچ سو نقد وصول کرے، تو یہ پانچ سو دین کے پانچ سو کے عوض ہوا اور یہ نقد وصولیابی باقی پانچ سو کے عوض ہوئی، اور یہی دراصل بدل بمقابلہ اجل ہے جو حرام ہے۔

ناجائز ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ "اُجل" صفت ہے، مثلاً جودت (بہترین ہونا)، اور "جودت" کا عوض لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح اُجل کا عوض لینا بھی جائز نہ ہوگا[1]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں[2]: کہ حقیقۃً یہ حلول (ادھار کو نقد بنالینے) کی بیع ہے، پس یہ جائز نہیں ہوگی، جیسے صاحب دین اس میں اضافہ کردے، مثلاً اس سے کہے کہ میں تجھے دس درہم دیتا ہوں تو مجھے میرے سو بقایا فوراً دے دے۔

صاحب کفایہ فرماتے ہیں: اس میں اصل یہ ہے کہ احسان جب دونوں جانب سے پایا جائے گا تو معاوضہ پر محمول ہوگا، جیسے یہی مسئلہ ہے کہ دائن نے اپنے حق میں سے پانچ سو درہم ساقط کردیا اور مدیون نے باقی پانچ سو میں اپنا مہلت کا حق ساقط کردیا، پس یہ معاوضہ ہوگیا، اس کے برخلاف اگر ایک ہزار نقد لازم تھا، دائن نے مدیون سے پانچ سو پر صلح کرلی تو یہ معاوضہ پر محمول نہیں ہوگا بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ دائن نے اپنا کچھ ساقط کردیا، اس لئے کہ یہاں احسان صرف صاحب دین کی طرف سے ہے[3]۔

حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ "ضع عني و تعجل" کی اس زیر بحث صورت میں کوئی حرج نہیں سمجھتے، یہی بات ابراہیم نخعی اور ابو ثور سے بھی مروی ہے، کیونکہ اس نے اپنا کچھ حق لیا، کچھ چھوڑ دیا تو یہ جائز ہے، جیسے اس صورت میں جائز ہوتا کہ ادائیگی دین کی نقد واجب ہوتی۔

(١) حاشیہ تکملہ فتح القدیر ٧/ ٣٩٧۔
(٢) المغنی ٤/ ١٧٤۔
(٣) مغنی المحتاج ٢/ ١٧٩۔

اس عدم جواز سے حنفیہ اور حنابلہ (یہ حنابلہ میں سے خرقی کا قول ہے) نے ایک مسئلہ کا استثناء کیا ہے[۱]، وہ یہ ہے کہ مولی اپنے مکاتب سے یہ مصالحت کرے کہ بدلِ کتابت فوری طور پر ادا کردو میں اس میں اتنی کمی کردیتا ہوں، اس معاملہ کو حنفیہ اور حنابلہ جائز کہتے ہیں، کیونکہ مکاتب اور اس کے مولی کے درمیان معاوضہ کے بجائے سہولت پہنچانے کا پہلو زیادہ غالب ہے، یہاں اَجل بعض مال کا عوض نہیں ہوئی بلکہ کچھ مال کم کرکے مولی نے سہولت پہنچائی، اور وقت مقررہ آنے سے پہلے باقی بدل کتابت ادا کرکے مکاتب نے سہولت پیدا کی تاکہ اسے شرفِ آزادی حاصل ہوجائے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہاں معاملہ مکاتب اور اس کے مالک کے درمیان ہے، گویا مالک اپنا کچھ مال اپنے ہی کچھ مال کے بدلے بیچ رہا ہے، لہذا یہاں مسامحت پیدا ہوگئی، دوسری جگہوں میں یہ بات نہیں ہے (لہذا وہاں عدمِ جواز ہی کا حکم رہے گا)۔

مدت کے بارے میں جانبین کا اختلاف:

۸۷- مدت کے بارے میں جانبین کا اختلاف یا تو اصل مدت کے بارے میں ہوگا، یا مدت کی مقدار کے بارے میں، یا مدت پوری ہوجانے کے بارے میں، یا مدت کے گذر جانے کے بارے میں، ذیل میں ان تمام صورتوں کے بارے میں فقہاء کی آراء ذکر کی جارہی ہیں:

بیع میں اصلِ مدت میں اختلاف:

۸۸- بیچنے والے اور خریدنے والے کا اصل مدت میں اختلاف ہوجائے، خریدار کہے کہ میں نے یہ چیز ایک دینار میں ادھار خریدی اور بیچنے والا اس کا انکار کرے، اس بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک قول اس شخص کا یمین کے ساتھ معتبر ہوگا جو مدت کی نفی کرتا ہے اور وہ بائع ہے، اور یہ اس لئے کہ اصل ثمن کی نقد ادائیگی ہے[۱]، اور بینہ مشتری پر ہوگا اس لئے کہ وہ خلاف ظاہر کو ثابت کرنا چاہتا ہے، اور بینات اثبات کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔

اور مالکیہ کے نزدیک یمین کے ساتھ عرف پر فیصلہ کیا جائے گا، چاہے فروخت کردہ شی موجود ہو یا ختم ہوگئی ہو، پس اگر کوئی عرف ہی نہ ہو اور سامان موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں گے، اس کے بعد معاملہ فسخ کردیں گے، اور سامان بائع کو واپس کردیا جائے گا، اور اگر سامان موجود نہ ہو تو یمین کے ساتھ خریدار کی بات مان لی جائے گی، اگر وہ ایسی قریبی مدت کا دعوی کررہا ہے جس میں وہ متہم نہیں ہوسکتا، ورنہ بائع کی بات مانی جائے گی اگر وہ حلف اٹھائے[۲]۔

شافعیہ کا مسلک اور فقہ حنبلی کی ایک روایت یہ ہے کہ دونوں فریقوں سے قسم کھلائی جائے گی، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه**"[۳] (اگر لوگوں کو ان کے دعوی کے مطابق دے دیا جائے تو لوگ دوسروں کی جان اور مال پر دعوی کرنے لگیں گے لیکن مدعا علیہ کے ذمہ یمین ہے)،

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۵۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۷۴، کشاف القناع ۳/ ۳۹۲ طبع الریاض۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۴، کشاف القناع ۳/ ۲۳۸ طبع الریاض، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۹ طبع المنار۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۹۱۔

(۳) حدیث "**لو يعطى الناس...**" کی روایت مسلم نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم ۳/ ۱۳۳۶ طبع عیسی الحلبی بتحقیق محمد فواد عبد الباقی)۔

مسلم نے اس حدیث کی روایت کی۔ اور اس معاملہ میں دونوں میں سے ہر ایک مدعا علیہ بھی ہے، جیسا کہ وہ مدعی ہے[۱]۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں کا اختلاف عقدِ بیع کی صفت کے بارے میں ہے، تو واجب ہے کہ دونوں حلف لیں، اصل ثمن میں اختلاف پر قیاس کرتے ہوئے[۲]۔

مقدار مدت میں عاقدین کا اختلاف:

۸۹ - جب مقدار مدت کے بارے میں عاقدین کا اختلاف ہو، مثلاً بیچنے والا کہے کہ میں نے ایک مہینہ کی ادھار قیمت پر سامان فروخت کیا تھا اور خریدار اس سے زائد مدت بیان کرے تو اس سلسلہ میں فقہاء میں اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ اس شخص کی بات مانی جائے گی جو کم مدت کا دعویٰ کر رہا ہے کیونکہ وہ زیادتی کا منکر ہے، اور گواہ پیش کرنے کی ذمہ داری خریدار پر ہوگی جو کہ زیادہ مدت کا مدعی ہے، اس لئے کہ وہ خلافِ ظاہر بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے، اور بیّنات خلاف ظاہر کو ثابت کرنے کے لئے وضع کئے گئے ہیں[۳]۔

مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں عاقدین سے حلف لیا جائے گا، اس کی ایک دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر گذر چکی، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں پر دونوں فریق مدعی بھی ہیں اور مدعا علیہ بھی، پس جب دونوں حلف اٹھالیں تو مالکیہ[۴] کے نزدیک قول مشہور کے مطابق اگر فروخت کردہ سامان موجود ہو تو بیع فسخ کردی جائے گی، بشرطیکہ قاضی نے فسخ کا فیصلہ کیا ہو، یا دونوں باہمی رضامندی سے فسخ کریں، اور سامان بائع کی ملکیت میں حقیقۃً لوٹ آئے خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم۔ مالکیہ کا غیر مشہور قول یہ ہے کہ دونوں کے حلف اٹھاتے ہی خود بخود بیع فسخ ہوجائے گی جیسا کہ لعان میں ہوتا ہے، اور حکم حاکم پر موقوف نہیں رہے گا، اور خریدار سے حلف لیا جائے گا اگر سارا ہی سامان ختم ہوگیا ہو، اور اگر کچھ سامان ختم ہوگیا اور کچھ باقی ہے تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کا حکم ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جب دونوں نے حلفیہ بیان دے دیا تو صحیح قول یہ ہے کہ محض حلفیہ بیان دینے سے بیع فسخ نہیں ہوگی، کیونکہ بیّنہ یمین سے زیادہ قوی ہے، اگر دونوں فریق نے بیّنہ قائم کردیا تو بھی بیع فسخ نہیں ہوتی، تو دونوں کے حلف اٹھانے سے بدرجہ اولیٰ فسخ نہیں ہوگی۔ لہذا اس صورت میں اگر دونوں اپنے میں سے کسی ایک کی بات پر اتفاق کرلیں تب تو بیع حسب سابق باقی رہے گی، اور اگر اتفاق نہ کرسکیں اور دونوں کا نزاع برقرار رہے تو اس صورت میں یا تو دونوں آپس کی رضامندی سے بیع کو ختم کرلیں، یا ان میں سے ایک بیع کو فسخ کردے، یا دونوں کا جھگڑا ختم کرنے کے لئے قاضی بیع فسخ کردے۔ دونوں کے حلف اٹھانے کے بعد یہ ضروری نہیں ہے کہ حق فسخ فوری طور پر استعمال کیا جائے، اگر فوری طور پر ان دونوں نے بیع فسخ نہیں کی تو اس کے بعد بھی فسخ کا حق باقی رہے گا، کیونکہ جس ضرر کی وجہ سے فسخ کی ضرورت پیش آئی ہے وہ اب بھی برقرار ہے۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس بیع کو قاضی ہی فسخ کرے گا اس لئے کہ یہ فسخ مختلف فیہ ہے، لہذا فریقین میں سے کوئی اس کا مجاز نہیں ہوگا، شافعیہ کے یہاں غیر صحیح قول یہ ہے کہ دونوں کے قسم کھاتے ہی بیع فسخ ہوجائے گی اور عقد سے پہلے جو صورت حال تھی وہی واپس

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۹۵ طبع الحلبی۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۶۹ طبع المنار۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۴، کشاف القناع ۳/ ۲۳۸۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۸۹ طبع مصطفیٰ محمد۔

آجائے گی[۱]۔

مدت کے ختم ہونے میں اختلاف:

۹۰- عاقدین کا مدت کی مقدار کے بارے میں اتفاق تھا لیکن وہ مدت ختم ہوئی یا نہیں، اس بارے میں دونوں کا اختلاف ہوگیا، مثلاً فروخت کرنے والا کہتا ہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ ایک مہینہ کی ادھار قیمت پر فلاں چیز بیچی تھی، ادھار کی اس مدت کا آغاز رمضان کے چاند کے ساتھ ہوا اور اب وہ مہینہ گذر گیا، اس کے برخلاف خریدار کہتا ہے کہ ادھار کی مدت کا آغاز نصف رمضان سے ہوا ہے، لہذا وہ مدت نصف شوال پر ختم ہوگی، اس طرح کے نزاع کا حکم کیا ہوگا؟ اس بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

پس حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ قول اور بیّنہ مشتری کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ ہر دو فریق نے نفس اجل پر جب اتفاق کرلیا تو اصل اس کی بقاء ہے، پس مشتری کا قول کہ ابھی مدت نہیں گزری معتبر ہوگا، اور اس لئے بھی کہ وہ منکر ہے اس بات سے کہ اس پر ثمن کا مطالبہ آتا ہے، اور رہا مشتری کے بیّنہ کو بائع کے بیّنہ پر ترجیح دیا جانا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کا بیّنہ زائد کو ثابت کرتا ہے[۲]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے[۳] کہ جو فریق یمین کے ساتھ مدت کے گذر جانے کا منکر ہو اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل مدت کا باقی رہنا ہے، "یعنی یہ کہ قول اس شخص کا معتبر ہوگا جو مدت کے بقاء کا مدعی ہو اور مدت کے گذر جانے کا انکار کرتا ہو، خواہ وہ بیچنے والا ہو یا خریدنے والا، کرایہ پر دینے والا ہو یا کرایہ پر لینے والا ہو، یہ اس وقت ہوگا جب کہ کسی فریق کے پاس بیّنہ نہ ہو، اگر ایک کے پاس بیّنہ ہے تو اس بیّنہ پر عمل کیا جائے گا......، اور یہ اس صورت میں جبکہ اس کا قول مدت کے باب میں لوگوں کی عادت کے مشابہ ہو، دوسرے فریق کی بات عادت کے موافق ہو یا نہ ہو، اگر دونوں کی بات لوگوں کے عرف وعادت سے مختلف ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی، اگر سامان برقرار ہوگا تو بیع فسخ کرکے سامان واپس کرالیا جائے گا ورنہ قیمت دلوائی جائے گی، اگر ایک فریق نے قسم کھائی دوسرے نے قسم سے انکار کیا تو قسم سے انکار کرنے والے کے خلاف قسم کھانے والے کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا......"۔

مدت کو ساقط کرنے والی چیزیں

۹۱- مدت یا تو اجل اضافت ہے (یا اجل توقیت)، اجل اضافت سے مراد وہ خاص بات ہے جس کے وجود پر تصرف کے احکام مرتب ہوتے ہیں، یا دین کی فوری ادائیگی یا عین کی فوری حوالگی یا جن اعیان کی اضافت اجل کی طرف کی جاسکتی ہے ان میں اس عین کی حوالگی کا حکم مرتب ہوتا ہے۔ دوسری صورت اجل توقیت (تحدید) کی ہے، اور اس سے مراد وہ خاص امر ہے جس کے وجود وتحقق پر صاحب حق کے حق کی انتہاء مرتب ہوتی ہے (یعنی اس شئ کے وجود میں آتے ہی وہ حق ختم ہوجاتا ہے جیسے عدت کے پورا ہوتے ہی نفقہ عدت کا حق ختم ہوجاتا ہے)۔ اجل کو ساقط کرنے والے امور علی العموم یا تو بطریق اسقاط ہوتے ہیں یا بطریقہ سقوط، اور اس کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

اول: اُجل کا ساقط کیا جانا

الف-مدیون کی طرف سے اُجل کو ساقط کرنا:

۹۲- اُجل چونکہ مدیون کی سہولت کے لئے اور اسے مناسب وقت

(۱) مغنی المحتاج ۲/۹۶۔

(۲) رد المحتار ۴/۳۲، ۹۹، ۴، الاختیار ۲/۱۵ طبع مکتبہ حجازی، قاہرہ۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۱۹۱، الخرشی ۴/۱۰۸، بلغۃ السالک لاقرب المسالک للصاوی ۲/۸۱۔

پر دَین ادا کرنے کا موقع دینے کے لئے نیز اس کی ناداری کا لحاظ کرتے ہوئے مشروع ہوئی ہے، اس لئے اسے اس بات کا حق ہے کہ وہ دَین کی اُجل کو ساقط کردے، اور ایسی صورت میں دَین نقد واجب الاداء ہوجائے گا، اور دائن کے ذمہ لازم ہوگا کہ وہ دین پر قبضہ کرلے، یہی رائے جمہور فقہاء کی ہے (حنفیہ کا یہ قول علی الاطلاق ہے، لیکن مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ اسی قول پر عمل کیا جائے گا، الا یہ کہ اس صورت میں دائن کو ضرر نہ پہنچے، مثلاً دَین کی ادائیگی کسی خوفناک مقام پر کی جارہی ہو، یا دین ایسا ہو جس میں بار برداری اور خرچ کا مسئلہ ہو، اور جس جگہ مدیون حوالگی کرنا چاہ رہا ہے وہاں قبضہ کرنے سے دائن پر بار برداری وغیرہ کا خرچ آئے، یا کساد بازاری کا وقت ہو) اس بارے میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں جنہیں ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے[1]۔

ب- دائن کی طرف سے اُجل کو ساقط کرنا:

۹۳- اوپر کی تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اُجل مدیون کا حق ہے، اور جب یہ مدیون کا حق ہے تو اسے اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار ہے بشرطیکہ اس کے نتیجہ میں دائن کو ضرر نہ لاحق ہو، جہاں تک دائن کی طرف سے اُجل کو ساقط کرنے کا معاملہ ہے تو اس سلسلہ میں اُجل کی دو قسموں میں فرق کرنا ضروری ہے، ایک اُجل تو وہ ہوتی ہے جو عقد کے وجود میں آنے کے ساتھ اس سے وابستہ ہے، مثلاً ادھار قیمت پر کوئی چیز فروخت کی، اس حالت میں اُجل دائن کے حق میں لازم

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۲۵، رد المحتار ۴/ ۱۷۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۲۶، المہذب ۱/ ۳۰۱، کشاف القناع ۳/ ۳۰۱ طبع الریاض، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۴۶ طبع المنار۔

ہوگی کیونکہ یہ باتفاق فقہاء صلب عقد میں شامل ہے، دوسری اُجل وہ ہے جو عقد کے انجام پانے کے بعد (جب کہ عقد نقد قیمت کے بدلہ میں وجود میں آیا تھا) دائن اور مدیون باہم طے کرتے ہیں، اور اس قسم کی اُجل دائن کے ذمہ لازم ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یعنی دائن کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ مدیون کی رائے لئے بغیر بطور خود اُجل کو ساقط کردے۔

حنفیہ (باستثناء امام زفر) اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر فوری قیمت کے بدلہ میں کوئی چیز فروخت کی، پھر متعین مدت کے لئے ثمن کو مؤجل کردیا تو ثمن مؤجل ہوجاتا ہے، جیسے کہ اگر شروع ہی میں مؤجل قیمت کے بدلہ میں فروخت کیا ہوتا، اور یہ اُجل دائن کے ذمہ لازم ہوجائے گی، اس سے اس کے لئے مدیون کی رضامندی کے بغیر رجوع جائز نہیں ہوگا۔ نقد معاملہ طے ہونے کے بعد ثمن کو مؤجل کرنے کی درستگی اس لئے ہے کہ ثمن بیچنے والے کا حق ہے، وہ خریدار کی آسانی کی خاطر اسے مؤخر کرسکتا ہے، نیز اس لئے کہ تاجیل کا مطلب ہے اُجل کے آنے تک کے لئے خریدار کو بری کرنا، جب بائع کو براءت مطلقہ کا اختیار رہے یعنی وہ سرے سے ثمن معاف کرسکتا ہے تو اسے براءت موقتہ کا بدرجہ اولیٰ اختیار حاصل ہے، اور اس تاجیل کے لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر بائع نے خریدار کو قیمت کی ادائیگی سے مکمل طور پر بری کردیا تو یہ براءت اس کے ذمہ لازم ہوتی ہے، دوبارہ وہ قیمت کا مطالبہ نہیں کرسکتا، اور تاجیل (وقت مستقبل تک مطالبہ ثمن کو مؤخر کرنا) دراصل وقت معین تک اسقاط کا التزام ہے، پس شرعاً اس وقت تک سقوط ثابت ہوگا، جیسا کہ مطلق اسقاط کے نتیجہ میں سقوط ثابت ہوجاتا ہے[1]۔

ائمہ حنفیہ میں سے امام زفر اور شافعیہ وحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۳۵ طبع المیمنیہ، رد المحتار ۴/ ۲۴۔

ہر وہ دَین جو فوری طور پر واجب الادا ہو وہ تأجیل کی وجہ سے مؤجل نہیں ہوتا، اس لئے کہ جب وہ دَین نقد ہے تو اس کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہے، اب اس کی ادائیگی کے لئے آئندہ کی کوئی مدت مقرر کرنا محض مہلت دینے کا وعدہ ہے جس سے دائن رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح فقہاء کا اختلاف اس مسئلہ میں بھی ہے کہ ادائے قرض کے لئے مدت مقرر کرنے کی شرط لازم ہوگی یا نہیں؟ اور یہ گذر چکا کہ جمہور فقہاء قرض کی تاجیل کے قائل نہیں، حتی کہ کسی نے عقد قرض میں تاجیل کی شرط بھی لگائی ہو، بخلاف مالکیہ اور امام لیث کے جو اسے لازم مانتے ہیں جس کی تفصیل سابق میں ذکر ہوئی [1]۔

ج- دائن اور مدیون کی رضامندی سے اسقاط اُجل:

۹۴- اس بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں کہ اگر دائن اور مدیون باہمی رضامندی سے تأجیل کی شرط کو ساقط کریں تو ایسا کرنا جائز اور صحیح ہے۔

دوم: سقوط اُجل (اُجل کا ساقط ہوجانا)

فقہاء نے چند ان اسباب پر بحث کی ہے جن کے نتیجہ میں تأجیل کی شرط ساقط ہوجاتی ہے، ان اسباب میں سے موت، تفلیس (دیوالیہ قرار دیا جانا)، اعسار (مفلس ہوجانا)، جنون اور قید ہے۔

الف- موت کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا [2]:

۹۵- مدیون یا دائن کی موت کی وجہ سے اُجل کے ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

پس حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مدیون کی موت سے اُجل باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ اہلیت ذمہ کھو چکا، اور دائن کی موت سے اُجل باطل نہیں ہوتی، خواہ حقیقی موت ہو یا حکمی موت ہو، کیونکہ تأجیل کا فائدہ یہ ہے کہ مدیون تجارت کرکے مال کی بڑھوتری سے ثمن ادا کرے، جب اس شخص کا انتقال ہوگیا جس کا اُجل حق تھا تو اس کا چھوڑا ہوا مال دَین ادا کرنے کے لئے متعین ہے، لہذا اب تأجیل فائدہ مند نہیں ہے [1]، نیز اس لئے کہ اُجل مدیون کا حق ہے دائن کا حق نہیں، لہذا اُجل کے باقی رہنے اور ختم ہونے میں مدیون کی حیات اور موت کا اعتبار ہوگا [2]۔

اس بارے میں حکمی موت بھی حقیقی موت کی طرح ہے، حکمی موت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص (معاذ اللہ) مرتد ہوکر دار الحرب چلا جائے، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے [3]، ایسی ردت جو موت تک قائم رہے، یا حربی کو غلام بنالیا جانا، جیسا کہ شافعیہ نے صراحت کی ہے [4]۔

زیر بحث مسئلہ میں مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، لیکن وہ حضرات تین حالات کا استثناء کرتے ہیں، شرح الخرشی میں تحریر ہے [5]: کسی شخص کے ذمہ جو دَین مؤجل ہے وہ اس کے دیوالیہ ہونے سے یا اس کی وفات ہونے سے مشہور قول کے مطابق فوری طور پر واجب الادا

---

(۱) المغنی ۴/ ۳۱۵ طبع اول المنار، الجمل ۳/ ۲۶۳، القلیوبی ۲/ ۲۶۰، الدسوقی ۳/ ۲۲۶-۲۲۷۔

(۲) ملاحظہ ہو: اصطلاح "موت"۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۴، ۲۸۷، بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۵/ ۲۱۳۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۵۷ طبع الحلبی۔

(۴) المہذب ۱/ ۳۲۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۳۴۹ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۷، ۲۰۸۔

(۵) الخرشی ۴/ ۲۶۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۵۔

ہوجاتا ہے[1]، اس لئے کہ ان دونوں حالتوں میں ذمہ خراب ہوجاتا ہے (یعنی اہلیت ذمہ مفقود ہوجاتی ہے)، اور شریعت نے اس صورت میں دَین کے نقد ہوجانے کا فیصلہ کیا ہے۔ موت کی صورت میں دَین کے فوری طور پر واجب الاداء ہوجانے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتو یا تو ورثاء کو میراث تقسیم کرنے کا اختیار دیا جائے گا یا نہیں، اور دونوں صورتیں باطل ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مِنۡ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُّوۡصٰى بِهَاۤ اَوۡ دَيۡنٍ"[2] (بعد وصیت (نکالنے) کے، جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

مشہور قول کے اعتبار سے اگر بعض قرض خواہوں نے اس بات کا مطالبہ کیا کہ دَین مؤجل ہی رہے تو ان کا مطالبہ مسترد کردیا جائے گا، "ہاں اگر سارے قرض خواہوں نے اس کا مطالبہ کیا تو ان کا مطالبہ مان لیا جائے گا"۔ موت سے وہ صورت مستثنیٰ ہوگی کہ کسی دائن نے اپنے مدیون کو قتل کردیا ہوتو اس کا دَین مؤجل حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہوجاتا، کیونکہ اس قتل کو اس بات پر محمول کیا جاتا ہے کہ اس نے دَین مؤجل کو فوری طور پر وصول کرنے ہی کے لئے اقدام قتل کیا ہے۔ جس شخص کا دَین کسی کے ذمہ لازم ہو اگر اس کا انتقال ہوگیا یا وہ دیوالیہ ہوگیا تو اس کا دَین اس کی موت کی وجہ سے حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہوجاتا، اس کے مقروضوں کو اختیار رہے کہ اس کی اَجل آنے پر ادائیگی کریں۔ موت یا دیوالیہ قرار دیئے جانے کی وجہ سے دَین مؤجل حال (فوری طور پر واجب الادا) اس وقت ہوتا ہے جب کہ مدیون نے معاملہ کرتے وقت یہ شرط نہ لگائی ہو کہ موت یا دیوالیہ قرار دیئے جانے کی وجہ سے بھی یہ دَین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوگا، اور اگر اس نے ایسی شرط لگائی ہے تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا، یہ بات ابن الہندی نے موت کے بیان میں ذکر کی ہے۔ اگر دائن نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا انتقال ہوتے ہی دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہوجائے گا تو کیا اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا یا نہیں؟ قول ظاہر یہ ہے کہ اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا بشرطیکہ یہ شرط عقد بیع کے اندر نہ لگائی گئی ہو، کیونکہ اگر عقد بیع کے اندر یہ شرط لگائی گئی تو ظاہر یہ ہے کہ بیع فاسد ہوجائے گی، کیونکہ یہاں ثمن کے ادا کرنے کی مدت مجہول ہوگی۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ دائن کے انتقال سے دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتا، اور اگر مدیون کا انتقال ہوا تو دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں حنابلہ کے یہاں دو آراء پائی جاتی ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ مدیون کے انتقال سے دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہوجاتا ہے جیسا کہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ مدیون کے انتقال سے دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا جب کہ ورثاء دَین کی ادائیگی کا یقین دلائیں، کشاف القناع میں ہے[1]: "کہ جب کسی شخص کا انتقال ہوا اور اس مرنے والے کے ذمہ دَین مؤجل تھا تو اس کے مرنے سے دَین حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہوجاتا جب ورثاء یا ورثاء کے علاوہ کچھ اور لوگ دَین کی ادائیگی کو یقینی بنائیں رہن رکھ کر یا کوئی مالدار کفیل پیش کرکے، یہ کفالت ترکہ کی قیمت اور دَین میں سے جو کم ہو اس پر ہوگی"۔ ابن سیرین، عبید اللہ بن حسن، اسحاق اور ابو عبید کی یہی رائے ہے، کیونکہ اَجل میت کا حق ہے، اس کے ورثاء اس کے تمام حقوق کی طرح اس کے بھی وارث ہوں گے، جس طرح میت کا

(۱) غیر مشہور قول یہ ہے کہ دَین مؤجل دیوالیہ ہونے اور انتقال ہونے سے حال (فوری طور پر واجب الادا) نہیں ہوتا۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۳۸ طبع الریاض، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۸۵ طبع مطبعۃ المنار۔

دوسروں پر جو دَین مؤجل لازم ہے اس کے مرنے سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا، میت کے ذمہ جن لوگوں کا فوری طور پر واجب الادا دَین لازم ہے وہی لوگ اس کے متروکہ مال کے حقدار ہوں گے، اپنے اپنے دَین کے بقدر مال تقسیم کرلیں گے، جن لوگوں کا دَین مؤجل میت کے ذمہ لازم ہے ان کے لئے ترکہ میں سے کچھ نہیں چھوڑا جائے گا، اور اپنے دَین کی ادائیگی کا وقت آنے پر وہ ان لوگوں سے مطالبہ کریں گے جنہوں نے دَین کی ادائیگی کا یقین دلایا تھا۔

اگر میت کا کوئی وارث نہ ہونے کی وجہ سے وقت آنے پر دَین کی ادائیگی کا یقین دلانا دشوار ہو تو ایسی صورت میں دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا ہوجائے گا، اگر امام اس دَین کا ضامن ہوگیا، یا وارث نہ ہونے کے علاوہ کسی اور وجہ سے دَین کی ادائیگی کی یقین دہانی دشوار ہوگئی، مثلاً مدیون وارث چھوڑ کر مرا لیکن اس وارث نے یقین دہانی نہیں کرائی، اس صورت میں بھی دَین فوری طور پر واجب الادا ہوجاتا ہے، کیونکہ فوری طور پر ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں دائن کو ضرر پہنچنے کا ظن غالب ہے، لہذا دائن ترکہ میں سے اپنا پورا دَین لے لے گا اگر ترکہ میں اس کی گنجائش ہو یا دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ وہ بھی اپنے دَین کے تناسب سے ترکہ میں حصہ پائے گا، اُجل ختم ہونے کی وجہ سے اس کے دَین میں کمی نہیں آئے گی۔

حنابلہ نے اپنے اس قول پر ''کہ دَین مؤجل موت کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا جب کہ ورثاء وقت آنے پر دَین ادا کرنے کی یقین دہانی کریں'' یہ استدلال پیش کیا ہے کہ اُجل مدیون کا حق ہے، لہذا وفات سے اس کا یہ حق ساقط نہیں ہوگا جس طرح اس کے تمام دوسرے حقوق وفات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوئے، نیز اس لئے کہ موت کو حقوق کا باطل کرنے والا قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ موت وراثت کی علامت اور ورثاء کے اپنے مورث کا نائب بننے کا وقت ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''من ترک حقًا أو مالاً فلورثته''[1] (جس شخص نے کوئی حق یا کوئی مال چھوڑا وہ اس کے ورثاء کا ہے)، اس کے برخلاف موت کی وجہ سے اُجل کے ساقط ہونے کی جو بات کہی گئی ہے یہ محض مصلحت پر مبنی ہے، اس کی تائید شریعت کی کسی دلیل سے نہیں ہوتی، اور ایسے استدلال کا فاسد ہونا متفق علیہ ہے، لہذا دَین میت کے ذمہ اسی طرح باقی رہے گا جس طرح اس کی زندگی میں تھا، اور اس کے مال سے دَین متعلق رہے گا، جیسے دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص کو مجور کردینے کی صورت میں قرض خواہوں کے حقوق اس کے مال سے وابستہ رہتے ہیں، لہذا اگر ورثاء مال میں تصرف کرنے کے لئے دَین ادا کرنا چاہیں اور قرض خواہوں کے لئے اسے اپنے ذمہ لازم کرنا چاہیں تو انہیں اس کا اختیار درج ذیل صورتوں ہی میں حاصل ہوگا:

۱۔ قرض خواہوں کو اس کے لئے راضی کرلیں، ۲۔ کوئی مالدار ضامن پیش کرکے وقت آنے پر دَین کی ادائیگی کی یقین دہانی کرائیں، ۳۔ کوئی رہن رکھیں، جس سے اس کا حق وصول ہوسکتا ہو، کیونکہ ورثاء کبھی مالدار نہیں ہوتے ہیں، اور کبھی قرض خواہ ان پر مطمئن نہیں ہوتا، تو ضامن نہ بنوانے اور رہن نہ رکھوانے کی صورت میں حق فوت ہونے کا خطرہ ہوتا ہے[2]۔

---

(۱) حدیث: "من ترک حقا أو مالاً فلورثته" کا ذکر صاحب المغنی (۴/۴۶۸) نے انہی الفاظ میں کیا ہے اور اس کی تخریج نہیں کی ہے، لیکن ہمیں یہ حدیث ان الفاظ میں نہیں ملی۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "من ترک مالاً فلورثته ومن ترک کلاً فإلینا" (جس شخص نے کوئی مال چھوڑا تو وہ اس کے ورثہ کے لئے ہے اور جس نے کوئی بوجھ (قرض) چھوڑا تو وہ ہمارے ذمہ ہے) (جامع الاصول ۹/۶۳۰)۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۴۸۶۔

طاؤس، ابوبکر بن محمد، زہری اور سعد بن ابراہیم کے نزدیک دَین مؤجل مدیون کی وفات کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتا بلکہ اس کی ادائیگی کا جو وقت طے تھا اس کے آنے پر ادائیگی لازم ہوگی، یہی بات حسن سے بھی منقول ہے[۱]۔

ب- دیوالیہ قرار دیئے جانے (تفلیس) کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا[۲]:

۹۶- قاضی نے افلاس کی وجہ سے مدیون پر حجر کردیا (یعنی اس کے تصرفات پر پابندی عائد کردی) تو کیا اس مدیون کے مؤجل دیون "حال" (فوری طور پر واجب الادا) ہوجائیں گے؟

حنفیہ، حنابلہ کا مسلک، شافعیہ کا راجح قول اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے[۳] کہ دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص کے مؤجل دیون دیوالیہ قرار دیئے جانے کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتے، اس لئے کہ یہ اجل اس مفلس شخص کا حق ہے، لہذا یہ حق دیوالیہ ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جس طرح اس کے دوسرے حقوق ساقط نہیں ہوتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کے جو مؤجل دیون دوسروں پر ہیں وہ اس کے دیوالیہ ہونے کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتے تو اس پر دوسروں کے جو مؤجل دیون ہیں انہیں بھی فوری طور پر واجب الادا نہیں ہونا چاہئے (جس طرح جنون اور بے ہوشی کی وجہ سے مؤجل دیون فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتے)۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ دَین مؤجل زندہ شخص پر واجب ہے، لہذا "مدت متعین" کے آنے سے پہلے اس کی ادائیگی لازم نہ ہوگی، جس طرح غیر دیوالیہ شخص کا دین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا، دیوالیہ ہونے اور موت میں فرق یہ ہے کہ میت کا ذمہ خراب اور باطل ہوگیا، دیوالیہ شخص کا ذمہ خراب نہیں ہوا۔

مالکیہ کا مشہور قول[۱] اور شافعیہ کی ایک رائے[۲] یہ ہے کہ ادھار دین افلاس اخص کی وجہ سے نقد ہوجائے گا (یعنی وہ شخص جس کے مال کے بارے میں حاکم نے مال کا اس کی ملکیت سے نکل کر حق قرض خواہان ہوجانے کا فیصلہ دے دیا ہو) اس لئے کہ اب اس دیوالیہ شخص کا ذمہ خراب ہوگیا یعنی اہل نہیں رہا، ہاں دوصورتوں میں مفلس کا مؤجل دین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوتا: ایک یہ کہ مدیون نے دَین کا معاملہ کرتے وقت شرط لگادی ہو کہ میرے دیوالیہ قرار دیئے جانے کی صورت میں بھی دَین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوگا، دوسرے یہ کہ تمام قرض خواہوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہو کہ ان سب کا دَین مؤجل ہی رہے گا۔

جہاں تک دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص کے دوسروں کے ذمہ واجب مؤجل حقوق کا معاملہ ہے، اس کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ حقوق اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں، اس لئے کہ اُجل دوسرے شخص کا حق ہے، لہذا اصاحب حق کے علاوہ کسی اور کو اس کے ساقط کرنے کا اختیار نہیں۔

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۸۶، یہ بات گذر چکی ہے کہ مالکیہ کی ایک رائے اس رجحان کے موافق ہے۔

(۲) دیکھئے اصطلاح "تفلیس" اور "حجر"۔

(۳) رد المحتار ۵/ ۱۳۱، یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے جو مذہب حنفی میں مفتیٰ بہ ہے، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۸۵، کشاف القناع ۳/ ۴۳۸۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۵، الخرشی ۴/ ۱۷۶۔

(۲) ابھی ہم بیان کرچکے ہیں کہ شافعیہ کے یہاں قول اظہر یہ ہے کہ مؤجل دیون دیوالیہ ہونے کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتے، اور اظہر کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ فوری طور پر واجب الادا ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ مجبور کیا جانا ثابت کرتا ہے کہ دَین کا تعلق مال سے ہوگیا، لہذا "اُجل" ساقط ہوگی جس طرح موت کی صورت میں ہوتا ہے مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۷۔

ج-جنون کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا:

۹۷-جس شخص پر دَین مؤجل لازم ہے یا جس کا دَین مؤجل لازم ہے اگر اس کو جنون طاری ہوجائے تو کیا جنون کی وجہ سے اُجل ساقط ہوجائے گی؟

اس سلسلہ میں حنفیہ (۱)، شافعیہ (۲)، اور حنابلہ (۳) کی رائے یہ ہے کہ مدیون کو جنون لاحق ہونے سے اس پر واجب دَین مؤجل فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتا، کیونکہ ''اُجل'' آنے پر اس کے ولی کے ذریعہ اس دَین کو وصول کیا جاسکتا ہے، پس اُجل باقی ہے، اور ادائیگی کا وقت آنے پر صاحب حق کو مجنون کے ولی سے اس کے مال سے مطالبہ کرنے کا اختیار ہے، نیز اس لئے کہ اُجل مجنون کا حق ہے، لہذا اس کے تمام حقوق کی طرح یہ حق بھی جنون کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، ایک بات یہ بھی ہے کہ دوسروں کے ذمہ اس شخص کے جو مؤجل حقوق ہیں وہ جنون کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوجاتے، لہذا اس پر عائد مؤجل حقوق بھی حسب سابق رہیں گے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ دَین مؤجل دیوالیہ ہونے اور موت کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا ہوجاتا ہے، اِلا یہ کہ مدیون نے معاملہ طے کرتے وقت یہ شرط لگائی ہو کہ دیوالیہ ہونے اور مرنے کی وجہ سے اس کا دَین فوری طور پر واجب الادا نہیں ہوگا، یا دائن نے مدیون کو عمداً قتل کیا ہو، فقہاء مالکیہ نے اس ذیل میں دیوالیہ ہونے اور مرنے کے ساتھ جنون کا ذکر نہیں کیا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جنون ان کے نزدیک ''دَین مؤجل'' کو ''حال'' (فوری طور پر واجب الادا) نہیں بناتا (۱)۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص/۳۵۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۱۴۷، ہم سے یہ بات نقل کی گئی کہ ''روضۃ الطالبین'' کے اصل نسخہ میں ہے کہ دَین مؤجل جنون کی وجہ سے فوری طور پر واجب الادا ہوجاتا ہے پھر اس پر حاشیہ لکھا گیا ہے کہ روضہ کی یہ بات سہو پر مبنی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۳/۴۳۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/۴۸۵۔

د-اسیر یا مفقود ہونے کی وجہ سے اُجل کا ساقط ہونا (۲):

۹۸-فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دشمن کی سرزمین میں اسیر شخص کی خبر اور جگہ اگر معلوم ہو تو اس کا حکم غائب شخص کی طرح ہے، اس کے دیون اور اس پر واجب دیون حسب سابق رہیں گے، ان کی نوعیت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی، اور اگر اس کی خبر اور جگہ معلوم نہیں تو اس قیدی کا حکم حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مفقود (۳) کی طرح ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے حق میں زندہ اور دوسروں کے حق میں مردہ ہے (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک جس اسیر کی خبر اور جگہ معلوم نہ ہو اس کے دیون بھی غائب شخص کے دیون کی طرح حسب سابق رہتے ہیں، ان کی نوعیت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، اس اسیر کو مفقود کا حکم حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے بارے میں اتنی بات تو معلوم ہے کہ اسے قید کیا گیا ہے، جب مفقود کے احوال حسب سابق باقی رہتے ہیں تو یہ اسیر اس حکم کا زیادہ مستحق ہے (۵)۔

جب یہ بات علم میں آچکی کہ اسیر کا انتقال ہوگیا تو اس پر میت کے احکام جاری ہوں گے، اسی طرح اگر اس کا مرتد ہوجانا معلوم ہو تو اس پر مرتد کے احکام جاری ہوں گے، ارتداد حکمی موت ہے جیسا کہ اس کی طرف اس جملہ میں اشارہ گذر چکا کہ آجال (اُجل کی جمع)

(۱) الدسوقی ۳/۲۶۵ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) ملاحظہ ہو: ''أسیر'' اور ''غائب'' کی اصطلاحیں۔

(۳) ملاحظہ ہو: ''مفقود'' کی اصطلاح۔

(۴) الاختیار ۳/۱۰۰، مغنی المحتاج ۳/۲۶، کشاف القناع ۴/۴۶۴۔

(۵) المدونۃ الکبری للإمام مالک ۱۵/۱۳۸ طبع مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۳ھ، مواہب الجلیل للحطاب ۴/۱۵۶ طبع اول ۱۳۲۹ھ۔

مدیون کی موت سے ساقط ہوجاتی ہیں، خواہ حقیقی ہو یا حکمی۔

ھ-مدت پوری ہو جانے سے اَجل کا ساقط ہونا[۱]:

۹۹- چونکہ اَجل کی یہ قسم حق وصول کرنے کی زمانی حد متعین کرتی ہے، اس لئے جو عقد یا تصرف اَجل توقیت کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہو یا عقد ہی موقت ہو، جب اس کی اجل ختم ہو جائے تو وہ عقد بھی ختم ہو جائے گا اور حق صاحب حق کی طرف لوٹ جائے گا، جیسے عقد سے پہلے صورت حال تھی، عقد کرنے والے پر اگر معقود علیہ کوئی عین ہے تو اس کے مالک کو لوٹا دینا واجب ہوگا، اور اگر عقد کے نتیجے میں عقد کرنے والے کو کسی تصرف کی اجازت حاصل ہوئی تھی تو اَجل ختم ہونے کے بعد اس پر لازم ہوگا کہ وہ کوئی تصرف نہ کرے[۲]۔

عقد موقت جب کہ نہ کسی زمانہ کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہو اور نہ وہ معلق ہو تو وہ فوری عقد ہے جس کے آثار کا اس پر مرتب ہونا عقد کے صدور کے وقت سے اس مقررہ مدت تک پورا ہوگا جسے شرع نے مقرر کیا ہو یا فریقین کے اتفاق سے طے ہوا ہو، اگر عقد مؤقت کو کسی زمانہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے (بشرطیکہ وہ ان تصرفات میں سے ہو جو زمانہ کی طرف نسبت کے قابل ہیں) تو مدت توقیت کا آغاز اَجل اضافت کے وقت کے آنے سے ہوگا جو اضافت اَجل میں مقرر کیا گیا ہے، اسی طرح اگر عقد موقت کسی شرط پر معلق ہو (اور عقد ان تصرفات میں سے ہے جنہیں معلق کیا جا سکتا ہے) تو مدت توقیت کا آغاز اس شرط کے پائے جانے کے وقت سے ہوگا جس پر عقد کو معلق کیا گیا ہو[۱]۔

علاوہ ازیں اَجل اس عقد کے ختم ہوجانے سے بھی ختم ہوجاتی ہے جس سے اَجل کو مربوط کیا گیا ہے، اس لئے کہ اَجل عقد کا وصف اور اس کے شرعاً معتبر ہونے کے لئے شرط ہے، تو جب موصوف ختم ہو گیا تو وصف بھی ختم ہو گیا۔

دفع ضرر کے لئے اس عقد کے مطابق عمل جاری رہنا جس کی اَجل گذر چکی ہے:

۱۰۰- کبھی کبھی عقد موقت ختم ہوجاتا ہے، تو ایسی صورت میں نفع حاصل کرنے والے پر واجب ہے کہ وہ سامان اس کے مالک کو لوٹا دے، لیکن کبھی یہ واپسی موجب ضرر ہوجاتی ہے، اور اس کی وجہ سے فقہاء نے اجازت دی ہے کہ سامان کی واپسی ایسے مناسب وقت تک جو سبب ضرر نہ بنے مؤخر کی جا سکتی ہے، اس کے ساتھ ساتھ دوسرے فریق کے حقوق کی ضمانت بھی ہونی چاہئے، اس کی مختلف مثالیں ''اجارہ'' اور ''اعارہ'' کے باب میں مل جائیں گی، ان کا مطالعہ کر لیا جائے[۲]۔

---

(۱) عقود کے توقیت قبول کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں جو وضاحت پہلے آچکی ہے اس کا مطالعہ کرلیا جائے۔

(۲) الاختیار للموصلی ۱/ ۲۲۳، رد المحتار ۴/ ۵۲۸، بدائع ۶/ ۲۱۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۷، ۴/ ۲۲۳، کشاف القناع ۴/ ۶۶ طبع الریاض، المہذب ۱/ ۳۵۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۳۱۰، الخرشی ۴/ ۲۸۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۲۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۷، المہذب للشیرازی ۱/ ۳۲۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۹۸، الدسوقی ۴/ ۹۷۔

(۲) الاختیار ۱/ ۲۲۳۔

اِجماع

تعریف:

۱- لغت میں اجماع کا معنی کبھی ''پختہ ارادہ'' (عزم) ہوتا ہے، کہاجاتا ہے: "أجمع فلان كذا" اور "أجمع على كذا" (فلاں شخص نے فلاں چیز کا پختہ ارادہ کیا)، اور کبھی ''اتفاق'' ہوتا ہے، کہاجاتا ہے: ''أجمع القوم على كذا'' (قوم نے فلاں بات پر اتفاق کیا)۔ امام غزالی سے منقول ہے کہ یہ مشترک لفظی ہے[1]۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا اصل معنی عزم ہے، اگر کسی جماعت کی طرف سے کسی معاملہ پر پختہ عزم ہوجائے تو اس کے لئے باہمی اتفاق لازمی اور ضروری ہے۔

اصولیین کی اصطلاح میں اجماع سے مراد عصر نبی ﷺ کے بعد کسی ''امر شرعی'' پر کسی زمانہ میں امت محمدیہ کے تمام مجتہدین کا اتفاق ہے۔

''امر شرعی'' سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا ادراک خطاب شارع کے بغیر نہیں ہوسکتا، چاہے وہ خطاب قولی ہو یا فعلی یا عقیدہ ہو یا تقریر۔

کن لوگوں کے اتفاق کرنے سے اجماع منعقد ہوتا ہے:

۲- جمہور اہل سنت کے نزدیک مجتہدین امت کے اتفاق کرنے سے اجماع منعقد ہوتا ہے، اور غیر مجتہدین کے اتفاق کا اعتبار نہیں ہے، خواہ وہ لوگ اپنی ثقاہت میں کوئی بھی درجہ رکھتے ہوں، مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے خواہ وہ مبتدع ہی ہوں بشرطیکہ بدعت کی وجہ سے انہیں کافر نہ قرار دیا گیا ہو، پس اگر اس بدعت کی وجہ سے ان کی تکفیر کی گئی ہو مثلاً غالی رافضی، تو اجماع میں ان کے اتفاق واختلاف کا اعتبار نہیں، اور رہی بدعت غیر مکفرہ یا فسق تو ایسے لوگوں کے اختلاف کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے بارے میں اختلاف رائے ہے اور فقہاء اور اصولیین کے یہاں تفصیل ہے، اس کا مقام اس موسوعہ کا اصولی ضمیمہ ہے۔

ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ اجماع میں صرف خلفاء راشدین کے اتفاق کا اعتبار ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ"[1] (تم لوگ میری سنت کو اور میرے بعد ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کی سنت کو لازم پکڑو، انہیں مضبوطی سے دانتوں سے پکڑلو)، یہ حدیث خبر واحد ہے مفید یقین نہیں ہے، اور اگر اسے تسلیم بھی کرلیں تو اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ خلفاء راشدین کی اقتداء کرنا راجح ہے، اس کا وجوب نہیں معلوم ہوتا۔

ایک جماعت کا قول ہے کہ اجماع بس اہل مدینہ کا اجماع ہے، اجماع میں غیر اہل مدینہ کا اعتبار نہیں، یہ امام مالک کا ظاہر مذہب

---

(۱) المستصفی ۱/۱۷۳ طبع بولاق۔

(۱) حدیث: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء ..." ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے جو معنوی طور پر کئی روایات میں منقول ہے، اس میں ایک قصہ ہے، اس حدیث کے معنی کی روایت احمد ۴/۱۲۶-۱۲۷، دارمی ۱/۴۴-۴۵، ابوداؤد ۴/۲۸۰-۲۸۱ طبع دوم التجاریہ، ابن ماجہ ۱/۱۵-۱۶ طبع عیسی الحلبی ۱۹۵۲ء اور ترمذی نے عرباض بن ساریہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۷/۴۳۸-۴۴۲، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ)۔

ہے، صرف ان مسائل کی حد تک جن کا راستہ محض نقل وتواتر ہے، مثلاً رسول اکرم ﷺ کے بعض افعال، مثلاً اذان، اقامت، اوقات کی تحدید، صاع اور مد کی تعیین، اور ان کے علاوہ وہ مسائل جن کے بارے میں اجتہاد پر نہیں بلکہ محض نقل پر اعتماد کیا جاتا ہے، وہ مسائل جن کا راستہ اجتہاد ہے ان میں ان کے نزدیک ان کے (یعنی اہل مدینہ کے) اجماع کا اعتبار نہیں ہے۔

اجماع کا امکان:

۳- اہل اصول اس بات پر متفق ہیں کہ اجماع عقلاً ممکن ہے، جمہور اہل اصول کا یہ مسلک بھی ہے کہ اجماع عادۃً بھی ممکن ہے، ہاں نظام وغیرہ نے عادۃً امکان اجماع سے اختلاف کیا ہے [1]، اور بعض حضرات نے اجماع کے امکانِ نقل سے اختلاف کیا ہے۔

اجماع کی حجیت:

۴- اجماع قول صحیح کے مطابق قطعی حجت ہے، مگر اجماع ایسی صورت میں ہی قطعی ہوگا جب معتبر علماء کا اس کے اجماع ہونے پر اتفاق ہو، وہ نہیں جس کے اجماع ہونے میں اختلاف ہو، مثلاً اجماع سکوتی اور وہ اجماع جس کی مخالفت کرنے والے شاذ ونادر ہوں [2]۔

اجماع کن چیزوں کے بارے میں حجت ہے:

۵- اجماع سے ان امور دینیہ کے بارے میں استدلال کیا جاتا ہے جن پر خود اجماع کی حجیت موقوف نہ ہو، خواہ اعتقادی امور ہوں، مثلاً اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کا شریک نہ ہونا، یا عملی امور ہوں، مثلاً عبادات ومعاملات۔ ایک قول یہ ہے کہ عقلیات میں اجماع کا کوئی اثر نہیں ہے، کیونکہ عقلیات میں ادلۂ قطعیہ معتبر ہیں، اور جب کسی مسئلہ پر قطعی دلائل قائم ہوگئے تو کسی کے اختلاف سے اس کو نقصان نہیں پہنچتا اور نہ کسی کے اتفاق کرنے سے اسے مزید قوت حاصل ہوتی ہے۔

جن امور دینیہ پر اجماع کی حجیت موقوف ہے، مثلاً وجود باری اور حضرت محمد ﷺ کی رسالت، ان پر اجماع سے استدلال نہیں کیا جائے گا تاکہ دَور نہ لازم آئے۔

اجماع کا مستند:

۶- اجماع کے لئے کوئی سند ہونا ضروری ہے، وہ نص (کتاب وسنت) ہو یا قیاس ہو، کبھی نص یا قیاس خفی ہوتے ہیں، پس جب نص یا قیاس کے مطابق اجماع منعقد ہوگیا تو اب اس پر سے بحث ساقط ہوگئی، اور اس کی مخالفت باوجود اس کا علم قطعی نہ ہونے کے حرام ہوگئی، اور اس کا حکم قطعی مانا جائے گا اگرچہ ظنی ہے [1]۔

اجماع کا انکار:

۷- ایک قول یہ ہے کہ حکم اجماع قطعی کے منکر کی تکفیر کی جائے گی۔ بعض اہل اصول نے اجماع قطعی کی دو قسموں کے حکم میں فرق کیا ہے، اگر اجماع کا تعلق ضروریات دین اسلام سے ہے تو اس کا منکر کافر ہے، ضروریاتِ دین سے مراد دینِ اسلام کی وہ باتیں ہیں جنہیں عوام اور خواص سب جانتے ہیں، اور ان میں تشکیک کی گنجائش نہیں ہے، مثلاً نماز اور روزہ کا واجب ہونا، زنا اور شراب نوشی کا حرام ہونا، پس ایسے امور کے منکر کی تکفیر کی جائے گی، اور اگر اجماع قطعی کا تعلق ضروریاتِ دین سے نہیں ہے مثلاً علم میراث کے بعض دقیق مسائل پر اجماع جن سے عوام واقف نہیں ہوتے، تو اس کا انکار کرنے والا کافر

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی رص ۷۳ طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) شرح جمع الجوامع وحاشیۃ البنانی ۲؍۲۲۴ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۶ھ۔

(۱) شرح جمع الجوامع وتقریر الشربینی ۲؍۱۹۵۔

نہیں قرار دیا جائے گا[۱]۔

فخر الاسلام نے صحابہ اور غیر صحابہ کے اجماع میں فرق کیا ہے، یعنی صحابہ کی طرف سے منصوص اجماع قطعی جیسے مانعین زکوۃ سے قتال پر ان کا اجماع یا بعض صحابہ کے سکوت کے ساتھ اجماع، ان ہر دو صورتوں میں صحابہ کے اجماع قطعی کا منکر کافر قرار دیا جائے گا، اور غیر صحابہ کے اجماع کا منکر کافر نہیں قرار دیا جائے گا بلکہ گمراہ قرار دیا جائے گا۔

اجماع سکوتی:

۸ - اجماع سکوتی اس وقت متحقق ہوتا ہے جب کسی اجتہادی مسئلہ میں بعض مجتہدین کوئی فتوی دیں یا فیصلہ کریں، اور ان کا یہ فتوی یا فیصلہ ان کے عام معاصر مجتہدین میں مشتہر ہوجائے، سب کو اس کا علم ہوجائے اور کوئی مجتہد اس سے اختلاف نہ کرے، یہی صورت حال برقرار رہے یہاں تک کہ غور وفکر کی مدت گذر جائے۔

اکثر حنفیہ اور بعض شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اجماع سکوتی جب متحقق ہوگیا تو وہ اجماع قطعی ہے، ان حضرات کے نزدیک یہ اجماع اس وقت متحقق ہوتا ہے جب یہ نہ کہا جاسکے کہ باقی مجتہدین نے خوف کی وجہ سے بطور تقیہ سکوت اختیار کیا تھا۔

مجتہدین کی خاموشی کو اجماع تصور کرنا اس وقت تک تھا جب تک کہ فقہی مذاہب کا استقرار نہیں ہوا تھا، استقرار مذاہب کے بعد مجتہدین کی خاموشی کو اجماع نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ کوئی صاحب مذہب اگر اپنے مذہب کے تقاضے پر عمل کررہا ہے تو اس پر نکیر کی کوئی وجہ نہیں۔

ابو ہاشم جُبائی کی رائے ہے کہ بعض مجتہدین کا سکوت اختیار کرنا دلیل تو ہے لیکن اجماع نہیں ہے۔

امام شافعی اس کو حجت بھی نہیں مانتے، چہ جائیکہ اسے اجماع تسلیم کریں، ابن ابان، باقلانی، بعض معتزلہ، اکثر مالکیہ، حنفیہ میں سے ابوزید دبوسی، شافعیہ میں سے رافعی اور نووی بھی اس مسئلہ میں امام شافعی کے ہم خیال ہیں[۱]۔

اجماع اور غیر اجماع میں تعارض:

۹ - جمہور کے نزدیک اجماع منسوخ نہیں ہوسکتا اور نہ اس کے ذریعہ نسخ ہوسکتا ہے، اس لئے کہ اجماع نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد ہی ہوسکتا ہے، اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد نسخ کا سوال نہیں پیدا ہوتا، اور ایک اجماع دوسرے اجماع کو منسوخ نہیں کرسکتا۔

اگر کسی نص کے خلاف اجماع منعقد ہوگیا تو اس سے ہم استدلال کریں گے کہ وہ نص منسوخ ہے، تو اجماع دلیل نسخ بنے گا ناسخ نہیں بنے گا[۲]۔

دلائل شرعیہ کے درمیان اجماع کا مقام:

۱۰ - مذکورہ بالا مسئلہ پر بعض اہل اصول نے اس بات کی بنیاد رکھی ہے کہ اجماع کو دوسرے دلائل پر مقدم کیا جائے گا، امام غزالی لکھتے ہیں: "مجتہد پر واجب ہے کہ ہر مسئلہ میں سب سے پہلے اپنی نظر شریعت کے آنے سے پہلے نفی اصلی پر ڈالے، پھر ادلہ سمعیہ کی جستجو کرے، ادلہ سمعیہ میں سب سے پہلے اجماع کو دیکھے، اگر اس مسئلہ میں اجماع ہو تو کتاب وسنت میں دلائل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ کتاب وسنت کے بارے میں منسوخ ہونے کا امکان ہے

(۱) تیسیر التحریر ۳/ ۲۵۹ طبع مصطفی الحلبی، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۰۱۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۳۲۔
(۲) ارشاد الفحول رص ۱۹۳۔

اور اجماع میں نسخ کا امکان نہیں ہے، کتاب وسنت کی کسی نص کے خلاف اجماع اس نص کے منسوخ ہونے کی دلیل قاطع ہے، کیونکہ امت مسلمہ غلط بات پر متفق نہیں ہوسکتی''[۱]۔

اس مسئلہ کی تنقیح کرتے ہوئے ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ''ہر وہ شخص جو کسی نص کے مقابلہ میں اجماع کو پیش کرے اور نص کے منسوخ ہونے کا دعوی کرے بغیر کسی دوسری نص کے جو اس نص کے معارض ہو پس بلاشبہ وہ شخص اس بارے میں خطا پر ہے، اس لئے کہ نصوص میں سے کوئی نص بغیر ایسی دوسری نص کے منسوخ نہیں ہوتی جو امت کے پاس باقی اور محفوظ ہے''[۲]۔

ایک دوسرے مقام پر ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ''اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر (نص کے خلاف) اجماع ثابت ہوتو وہ نص کے منسوخ ہونے کی دلیل ہوگا، کیونکہ امت مسلمہ گمراہی پر مجتمع نہیں ہوسکتی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ترک نص پر کوئی ایسا اجماع نہیں پایا گیا جس میں اس نص کو منسوخ کرنے والی نص معلوم نہ ہو، اسی لئے اکثر وہ لوگ جو اپنے مزعوم اجماع سے نصوص کی منسوخی کا دعوی کرتے ہیں، جب ان کے مسائل کی تحقیق کی جاتی ہے تو ان کا دعوی اجماع صحیح نہیں نکلتا جس کو وہ لوگ اجماع کا نام دیتے ہیں، اس کی بہت سے بہت حقیقت یہ ہوتی ہے کہ اس میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہوتا''[۳]۔

اجماع کے بارے میں تفصیل ہے اور اختلاف ہے جو اس سے کہیں زیادہ ہے جو یہاں بیان کیا گیا ہے، اس پر بحث وگفتگو کی جگہ ''اصولی ضمیمہ'' ہے۔

---

(۱) المستصفی مع مسلم الثبوت ۲/ ۳۹۲۔

(۲) مجموع الفتاوی ۳۴/ ۱۱۵۔

(۳) مجموع الفتاوی ۲۸/ ۱۱۲۔

إجمال

تعریف:

۱ – ''إجمال'' ''أجمل'' کا مصدر ہے، لغت میں اس کا ایک معنی ہے: چیز کو تفصیل کے بغیر جمع کرنا۔

اجمال کے بارے میں اہل اصول کی دو اصطلاحیں ہیں، کیونکہ مجمل کی تعریف میں اہل اصول کے درمیان اختلاف ہے:

پہلی اصطلاح حنفیہ کے علاوہ دوسرے اہل اصول (متکلمین) کی ہے، ان کے نزدیک مجمل وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو[۱]، پس لفظ مجمل عام ہوگا ہر اس عبارت میں جس کی دلالت واضح نہ ہو[۲]۔

اور جس مجمل کے ساتھ بیان و وضاحت آ گئی وہ اجمال سے بالاتفاق خارج ہوگیا (دیکھئے: ''بیان'' کی اصطلاح)۔

متکلمین کے یہاں اجمال جس طرح اقوال میں ہوتا ہے اسی طرح افعال میں بھی ہوتا ہے، اس کی مثال میں بعض اہل اصول نے یہ روایت پیش کی ہے کہ: ''سلّم في صلاة رباعية من اثنتين'' (رسول اکرم علیہ السلام نے چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیرا)، آپ علیہ السلام کے اس فعل میں اس کا بھی امکان ہے کہ حضور اکرم علیہ السلام نے بھول کر دو رکعت پر سلام پھیر دیا ہو، اور اس کا بھی امکان ہے کہ نماز چار رکعت کے بجائے دو رکعت ہوگئی ہو، پس

---

(۱) جمع الجوامع بشرح المحلی ۲/ ۵۸۔

(۲) تیسیر التحریر ۱/ ۲۲۴۔

حضور اکرم ﷺ سے ذوالیدینؓ نے استفسار کیا تو نبی اکرم ﷺ نے وضاحت فرمائی کہ سہو ہو گیا ہے [1]۔

دوسری اصطلاح حنفی اہلِ اصول کی ہے، ان کے نزدیک مجمل وہ ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی بغیر اس بیان کے جس کی امید اجمال کرنے والے کی جانب سے کی جاتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مفہوم میں جو خفاء ہے وہ محض غور وفکر سے دور نہیں ہو سکتا، انہوں نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ نماز وزکوۃ وغیرہ کا جو حکم دیا گیا جب تک شارع نے اس سے مراد کو واضح نہیں کیا وہ مجمل تھا۔

متعلقہ الفاظ:

(الف) مشکل:

۲- اگر لفظ کا معنی ایسا ہو کہ غور وفکر سے اس کو جانا جا سکتا ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس کا نام مجمل نہیں بلکہ "مشکل" ہے، مشکل کی مثال میں حنفیہ نے قرآن پاک کی آیت: "فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ" [2] کو پیش کیا ہے، اس لئے کہ "أنّٰی" دو معانی میں استعمال ہوتا ہے، "أَيْنَ" (جہاں) کے معنی میں اور "كَيْفَ" (کیسے، جس طرح) کے معنی میں، آیت میں غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس آیت میں "أنّٰی" "کیف" کے معنی میں ہے، ایک قرینہ لفظ "حَرْثٌ" (کھیتی) ہے، اور دوسرا قرینہ "أذی" (گندگی، تکلیف دہ چیز) کو حرام قرار دینا ہے [1]۔

(ب) متشابہ:

۳- دنیا میں اگر اس کا معنی معلوم ہونے کی امید نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک یہ "متشابہ" کہلاتا ہے، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات تک محدود رکھا ہے، مثلاً سورتوں کے آغاز میں "حروف مقطعات"۔

(ج) خفی:

۴- خفی وہ لفظ ہے جس کا خفاء عارض کی وجہ سے بعض افراد پر اس کے انطباق میں ہو، عارض یہ ہوتا ہے کہ اس فرد کو ایک علیحدہ نام دیا گیا ہے، مثلاً لفظ "سارق" اپنے مفہوم شرعی میں ظاہر ہے لیکن اس بارے میں خفی ہے کہ "طرار" (اچکا) "نباش" (کفن چور) [2] "سارق" میں داخل ہیں یا نہیں۔

مجمل کا حکم:

۵- حنفی اہلِ اصول کے نزدیک مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس میں مراد واضح ہونے تک توقف کیا جائے، مراد واضح ہونے کی شکل یہی ہے کہ جس نے اجمال کیا ہے اسی سے استفسار کیا جائے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے اہلِ اصول کا مسلک مجمل کے حکم کے بارے میں یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ اجمال کرنے والے کی طرف سے یا قرائن سے یا عرف سے یا اجتہاد سے

(۱) اللمع للشیرازی ۲۷-۲۸، یہ حدیث بخاری ومسلم دونوں میں ہے اس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں، امام مالک، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے حافظ صلاح الدین علائی نے ایک مستقل جزء میں اس حدیث کے طرق جمع کئے ہیں اور اس پر تشفی بخش بحث کی ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۳، جامع الاصول ۵/ ۵۳۷، اور اس کے بعد کے صفحات)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۳۔

(۱) تیسیر التحریر ۱/ ۲۲۸-۲۳۰۔

(۲) "طرار" وہ شخص ہے جو لوگوں کا مال ان کے بیدار ہونے کی حالت میں ذرا سی غفلت میں لے اڑتا ہے اور "نباش" وہ شخص ہے جو چپکے سے قبر کھود کر کفن لے لیتا ہے۔

اس کی وضاحت ہو جائے[1]۔

مجمل کے بارے میں مزید تفصیل ہے جس کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی / ۱۶۸ طبع مصطفی الحلبی۔

أجنبی

تعریف:

۱- لغت میں ''اجنبی'' غریب (پردیسی شخص) کو کہتے ہیں، ''غریب'' کو ''جُنُب'' اور ''أجنَب'' بھی کہا جاتا ہے، ''جنابة'' کا ایک معنی غُربت (پردیسی ہونا) بھی ہے، کہتے ہیں: ''اجتنب فلان فلاناً'' (فلاں شخص نے فلاں شخص سے اجتناب کیا، اس سے دور رہا)۔ ''التاج'' میں ''الاساس'' سے نقل کیا ہے: مجازی معنی میں کہتے ہیں: ''هو أجنبي عن كذا'' (یعنی وہ شخص فلاں چیز سے بے تعلق ہے، اسے اس چیز کی کوئی واقفیت نہیں)، اس طرح اجنبی کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جو حسی اور معنوی طور پر کسی چیز سے دور اور بے تعلق ہو۔

۲- اور ہم نے کسی فقیہ کی طرف سے اس اصطلاح کی کوئی تعریف نہیں پائی، لیکن فقہاء کے کلام میں اس کے مواقع استعمال کا استقراء کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اس لفظ کا کوئی ایک متعین مفہوم نہیں ہے، بلکہ ہر مقام پر اسی مقام کے مطابق اس کا مفہوم بتایا جاتا ہے[1]، اس کے چند معانی درج ذیل ہیں:

الف۔ اجنبی وہ شخص ہے جو قرابت میں آپ سے دور ہو، اس کا آپ سے کوئی نسبی رشتہ نہ ہو، مثلاً جلال الدین محلی نے ''شرح منهاج الطالبين'' میں لکھا ہے[2]: ''اجنبی کے لئے جائز ہے کہ

(۱) مثلاً ملاحظہ ہو: حاشیہ عمیرہ ۳/ ۱۷۴، المبسوط ۲/ ۷۰، المحلی ۱۰/ ۲۳۔

(۲) منہاج الطالبین مع حاشیہ عمیرہ ۳/ ۱۷۴ طبع الحلبی۔

میت کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر حج فرض ادا کرے''، اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے عمیرہ نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: ''اجنبی سے مراد غیر وارث ہے، یہ بات ہمارے شیخ نے بیان کی ہے، روزہ پر قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے مراد غیر قریب لیا جائے''۔

ب۔ اجنبی اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو کسی امر سے بے تعلق ہو، خواہ وہ امر عقد ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز، مثلاً لکھتے ہیں: ''اگر کسی اجنبی نے مبیع کو اس پر خریدار کا قبضہ ہونے سے پہلے تلف کر دیا تو عقد فاسد ہوگا''، یہاں اجنبی سے وہ شخص مراد ہے جو عقد بیع سے بے تعلق ہو، نہ وہ فروخت کنندہ ہو نہ خریدار۔ اسی طرح فقہاء کا قول: ''کیا اجنبی کے لئے خیار کی شرط لگانا صحیح ہے؟''، جب اجنبی شخص کسی ایسی چیز میں تصرف کرتا ہے جو اس کی نہیں ہے تو اسے ''فضولی'' کہا جاتا ہے۔

ج۔ اجنبی وہ شخص بھی کہلاتا ہے جو وطن سے دور ہو، پورا دار الاسلام مسلمان کا وطن ہے، دار الاسلام کے لئے اجنبی وہ کہلائے گا جو نہ مسلمان ہو نہ ذمی۔

د۔ عورت کے تعلق سے اجنبی وہ مرد کہلاتا ہے جو اس کا محرم نہ ہو۔ اور محرم سے وہ شخص مراد ہے جس سے عورت کے لئے نکاح کرنا ہمیشہ کے لئے حرام ہو، خواہ نسبی رشتہ کی بنا پر یا کسی اور مباح سبب سے، اور ایک قول یہ ہے کہ حرمت نکاح کا مذکورہ حکم کسی سبب سے بھی ہو، چاہے مباح ہو یا غیر مباح، اور اگر چہ قریب (رشتہ دار) ہو، جیسے چچا کا بیٹا اور ماموں کا بیٹا۔

اجنبی کا تعلق والا بن جانا اور تعلق والے کا اجنبی بن جانا:

۳- چند صورتوں میں اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف۔ عقد کے ذریعہ اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، مثلاً عقد نکاح، اس کے ذریعہ اجنبیہ عورت بیوی بن جاتی ہے، اسی طرح عقدِ شرکت اور عقدِ وکالت وغیرہ، ان کی تفصیل فقہ میں ان کے ابواب کے ذیل میں ملے گی۔

ب۔ اِذن (اجازت دینا) اور تفویض (حوالہ کرنا) وغیرہ سے بھی اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے [1]، مثلاً شوہر کا طلاق کا اختیار بیوی کے یا کسی اور کے حوالہ کرنا، وکیل بنانا، وصی مقرر کرنا وغیرہ۔

ج۔ اضطرار سے بھی اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، مثلاً ایک شخص بھوک سے مضطر ہو، وہ دوسرے شخص کا زائد از ضرورت کھانا اس کی رضامندی کے بغیر لے لے [2]۔

د۔ قاضی کے فیصلہ سے بھی اجنبی شخص تعلق والا بن جاتا ہے، مثلاً قاضی نے کسی اجنبی کو یتیم کا وصی مقرر کر دیا، یا اوقاف کا متولی بنا دیا۔

۴- چند صورتوں میں تعلق والا شخص اجنبی بن جاتا ہے، ان میں سے بعض صورتیں یہ ہیں:

الف۔ اس سبب کا ختم ہو جانا جس کی وجہ سے اجنبی تعلق والا بنا تھا، مثلاً عورت کو طلاق دے دی گئی، عقد بیع وغیرہ فسخ کر دیا گیا۔

ب۔ سبب کے مؤثر ہونے میں کوئی مانع حائل ہو گیا، مثلاً میاں بیوی میں سے کسی ایک کا مرتد ہو جانا، ارتداد کی وجہ سے دونوں ایک دوسرے کے لئے اجنبی ہو جاتے ہیں، نہ باہم ازدواجی زندگی گذار سکتے ہیں نہ ایک دوسرے کی میراث پائیں گے۔

ج۔ قاضی کے فیصلہ سے بھی تعلق والا اجنبی بن جاتا ہے، مثلاً قاضی نے ''سفیہ'' کے تصرفات پر پابندی عائد کر دی، ''ایلاء'' کرنے

(۱) ملاحظہ ہو: ابن عابدین ۲/ ۵۷۴، ۵/ ۱۰۰ وغیرہ، القلیوبی ۳/ ۲۲۱، المغنی ۶/ ۷۱۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۴، القلیوبی ۴/ ۲۶۳، المغنی ۸/ ۶۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

والے اور اس کی بیوی کے درمیان مدت مکمل ہونے پر جمہور فقہاء کے نقطہ نظر کے مطابق تفریق کردی، ضرر کی وجہ سے تفریق کردی، کسی سامان یا مال کی بابت اس شخص کے حق میں فیصلہ کردیا جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے۔

تعلق والے اور اجنبی دونوں کی موجودگی میں کیا حکم ہوگا؟

۵- کسی معاملہ میں اگر تعلق والا اور اجنبی دونوں جمع ہوں تو تعلق والے کو ترجیح دی جائے گی [1]، جیسا کہ اس کی تفصیل ذیل میں آئے گی۔

اجمالی حکم:

اجنبی کا اجمالی حکم اس کے مختلف معانی کے اعتبار سے مختلف ہوگا:

اول: وہ اجنبی جو قریب (رشتہ دار) کی ضد ہے:

۶- قریب (رشتہ دار) کے کچھ حقوق و امتیازات ہیں جن میں وہ اجنبی سے منفرد ہے، انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اجنبی کے مقابلہ میں اس شخص کی نگہداشت اور دیکھ بھال کا زیادہ مستحق ہے جس کو نگہداشت کی ضرورت ہو، جیسا کہ درج ذیل مثالوں میں ہے:

الف۔ قریب (رشتہ دار) کو صغیر اور مجنون کی ذات پر حق ولایت حاصل ہے، اور عورت کی شادی کرنے کا اختیار ہے، اجنبی کو یہ اختیار حاصل نہیں۔

ب۔ قریب (رشتہ دار) کو صغیر (نابالغ شخص) اور مجنون (پاگل) کی پرورش کا حق حاصل ہے، ''اجنبی'' کو یہ حق حاصل نہیں، ایک خاص ترتیب کے مطابق پرورش کے استحقاق میں سب سے قریبی رشتہ دار کو مقدم کیا جاتا ہے۔

جب بچے کی پرورش کرنے والی خاتون نے کسی ایسے مرد سے نکاح کرلیا جو زیر پرورش بچے کے لئے اجنبی ہے تو اس عورت کا حق پرورش (حقِ حضانت) ختم ہوگیا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے اسی طرح کے ایک معاملہ میں ماں سے فرمایا تھا: ''أنت أحق به مالم تنكحي'' [1] (تم اس بچے کی زیادہ حقدار ہو جب تک نکاح نہ کرو)، اس کی تفصیل کتب فقہ کے ابواب الحضانۃ میں ملے گی۔

ج۔ اجنبی کے مقابلہ میں قریب (رشتہ دار) میت کو غسل دینے اور اس کی نماز جنازہ کی امامت کرنے کا زیادہ مستحق ہے، اس کی تفصیل ابواب الجنائز سے معلوم ہوسکتی ہے [2]۔

دوم: تصرفات اور عقود میں اجنبی کا حکم:

۷- یہاں اجنبی سے مراد وہ شخص ہے جس میں تصرف کی اہلیت نہیں ہے، تصرف کی صلاحیت صاحب حق، وصی اور وکیل وغیرہ کو حاصل ہوتی ہے، ان کے علاوہ دوسرے لوگ اجنبی ہیں۔

جس حق کے متعلق انسان اجنبی ہے اگر اس میں انسان نے اپنی ذات کے لئے تصرف کیا تو اس کا یہ تصرف باطل ہے، اور اگر دوسرے کی طرف سے (یعنی صاحب حق کی طرف سے) تصرف کرتا ہے حالانکہ وہ صاحب حق کا نہ ولی ہے نہ نائب، تو اس شخص کو فقہاء ''فضولی'' کہتے ہیں، اور اس کے تصرف کے بارے میں فقہاء کے

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح/ ۳۲۳ طبع المطبعۃ العامرۃ العثمانیہ ۱۳۰۴ھ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۹ طبع دار المعرفہ ۱۳۹۸ھ، المغنی ۲/ ۲۸۰، ۶/ ۴۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع سوم المنار، شرح الخرشی ۲/ ۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۱۔

(۱) اس حدیث کی روایت احمد، ابوداؤد اور حاکم نے اس سند کے ساتھ کی ہے عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ (تلخیص الحبیر ۴/ ۱۰)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷۵، ۵۹۱، الحطاب ۲/ ۲۱۲، المجموع ۵/ ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۴۲، القلیوبی ۱/ ۳۲۲، المغنی ۲/ ۴۸۳ طبع سوم۔

درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء اسے باطل قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو صاحبِ حق کی اجازت پر موقوف قرار دیتے ہیں [1] (دیکھئے: "إجازة" اور "فضولي" کی اصطلاح)۔

اجنبی اور عبادات:

۸ - دوسرے کی طرف سے بدنی عبادات ادا کرنے کے معاملہ میں ولی اور اجنبی کا حکم یکساں ہے، کسی زندہ شخص کی طرف سے نماز اور روزہ ادا کرنا درست نہیں، کیونکہ ان سب میں نیت ضروری ہے، میت کے ذمہ جو بدنی عبادات ہوں ولی یا غیر ولی پر ان کی قضا کرنا لازم نہیں، اور اگر تبرعاً ولی یا غیر ولی نے میت کی طرف سے قضا کردی تو میت کی طرف سے کفایت کرے گی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

جہاں تک خالص مالی عبادات کا معاملہ ہے مثلاً زکوۃ، بعض کفارات اور فدیہ صوم، یا ان عبادات کا معاملہ ہے جن میں بدنی اور مالی دونوں پہلو موجود ہیں مثلاً حج، ان کی ادائیگی کسی کی طرف سے اگر وہ زندہ ہو اور خود قدرت رکھتا ہو، اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں، اور جہاں تک میت کی طرف سے ان عبادات کی ادائیگی کا معاملہ ہے تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ مرنے والے شخص نے اگر وفات سے پہلے اس کے ادا کرنے کی وصیت جاری کی ہو تو مذہب حنفیہ کے مطابق ولی یا وصی پر ایک تہائی ترکہ کی حد میں اس عمل کو جاری کرنا ضروری ہے، اور دیگر حضرات کے نزدیک اس نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس کے پورے ترکہ میں سے ان عبادات کی ادائیگی کی جائے گی، جس طرح پورے ترکہ سے دیگر دیون ادا کئے جاتے ہیں۔

اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس سے واقفیت کے لئے کتب فقہ کے زکوۃ، حج، صوم، کفارات کے ابواب کا مطالعہ کیا جائے [1]۔

اجنبی کا تبرعاً حقوق کی ادائیگی کرنا:

۹ - کسی دوسرے پر عائد حقوق کی ادائیگی از راہِ تبرع اجنبی کی طرف سے کیا جانا جائز ہے، مثلاً کسی کے دَین کا ادا کردینا، اور کسی کی بیوی کا مہر اور اس کا نان ونفقہ اور کسی شخص کی اولاد کا نفقہ ادا کردینا، اگر اس شخص نے یہ کام کسی حاکم کی اجازت سے یا واپس لینے کی نیت سے کیا ہو تو اسے واپس لینے کا حق ہوگا، اس بارے میں تفصیل اور اختلاف ہے، اس کی واقفیت کے لئے کتب فقہ میں ان حقوق سے متعلق ابواب کا مطالعہ کیا جائے [2]۔

سوم: اجنبی بمعنی غیر وطنی:

۱۰ - حربی دار الاسلام کے تئیں اجنبی ہے، حربی وہ شخص ہے جو نہ مسلمان ہو نہ ذمی ہو، حربی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ امان حاصل کئے بغیر دار الاسلام میں داخل ہو، جب وہ امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہوگیا تو "مستأمن" کہلائے گا۔ اس معنی میں اجنبی کے احکام کی واقفیت کے لئے دیکھئے درج ذیل اصطلاحیں: (امان، مستأمنون، اہل حرب)۔

چہارم: عورت کے تعلق سے اجنبی:

۱۱ - شوہر اور محارم کے علاوہ اجانب کے لئے اسلامی شریعت نے کچھ

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۳۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳۹، ۲/ ۵، القلیوبی ۲/ ۱۶۰، المغنی ۲/ ۲۰۵، ۲۰۹ طبع سوم، القواعد لابن رجب ۱/ ۱۷، ۱۸۔

(۱) مثلاً ملاحظہ ہو: الروح لابن القیم: مسئلہ ۱۶، مغنی المحتاج ۲/ ۶۹، ۳۰۹، ۳۷، ابن عابدین ۱/ ۲۳۷، ۲/ ۹۲، ۲۳۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۵، المغنی ۲/ ۶۸۳۔

(۲) مثلاً ملاحظہ ہو: مغنی المحتاج ۲/ ۶۹، ۳، المغنی ۵/ ۶۷۰۔

خاص احکام مقرر کئے ہیں، ان احکام کا مقصد عورت کی حفاظت اور اس کی عزت وشرافت کو مجروح کرنے والی چیزوں سے بچانا ہے، شریعت نے بیوی اور شوہر کے تعلقات میں سہولت رکھی ہے، عقد نکاح کے نتیجہ میں میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے سے لطف اندوزی کے وہ سارے کام جائز ہوجاتے ہیں جو باہم سکون والفت کا ذریعہ ہوں تاکہ اللہ کی حکمت کے مطابق نسل انسانی دائم وبرقرار رہے اور ماں باپ کے سایۂ عاطفت میں عمدہ سے عمدہ طریقہ پر نسل انسانی کی نشو ونما ہو، شریعت نے عورت اور اس کے محارم کے تعلقات میں بھی تنگی نہیں برتی، کیونکہ ان دونوں کے درمیان مودت واحترام کا جو گہرا رشتہ ہے وہ خواہش نفس کے محرکات پر قابو پالیتا ہے، محارم کے بارے میں سہولت برتنے کا ایک مقصد یہ ہے کہ عورت اور اس کے نزدیک ترین رشتہ دار آسانی اور سہولت کے ساتھ ایک ساتھ زندگی گذار سکیں، اس بارے میں شوہر اور محرم کا حکم اجنبی سے مختلف ہے، اس لئے شریعت نے عورت اور اجنبی کے تعلق میں کچھ حدود عائد کردی ہیں، ان پابندیوں کا خلاصہ ذیل میں درج ہے:

الف- دیکھنا:

۱۲ - اجنبی کے لئے عورت کی زینت اور بدن کی طرف دیکھنا حرام ہے، بعض فقہاء کی رائے کے مطابق عورت کے پورے جسم کی طرف دیکھنا حرام ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک چہرہ، دونوں ہتھیلیاں اور دونوں قدم کے علاوہ باقی جسم دیکھنا حرام ہے۔

اسی طرح عورت پر واجب ہے کہ اجنبی مرد سے اس طرح پردہ کرے کہ اپنے جسم کا وہ حصہ ڈھانکے رہے جس کا دیکھنا اجنبی مرد کے لئے ناجائز ہے۔ عورت کے ذمہ لازم ہے کہ اجنبی مرد اور محرم کا بدن دیکھنے سے اجتناب کرے، ہاں جسم کا وہ حصہ دیکھ سکتی ہے جو واجب الستر نہیں ہے، یا جتنا حصۂ جسم ایک عورت کا دوسری عورت دیکھ سکتی ہے۔

ب- چھونا:

۱۳ - اجنبی شخص عورت کا جسم نہیں چھوسکتا۔

ج - تنہائی میں ہونا (خلوت):

۱۴ - مرد اور عورت جب ایک دوسرے کے لئے اجنبی ہوں تو ان میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ خلوت میں ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ بخاری میں مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "إیاکم والدخول علی النساء" (عورتوں کے پاس جانے سے بچو)، دوسری حدیث میں ارشاد ہے: "لا یخلون رجل بامرأۃ إلا مع ذي محرم"[1] (کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ خلوت میں نہ رہے، اِلا یہ کہ اس عورت کا ذی رحم محرم ساتھ ہو)۔

د- عورت کی آواز:

۱۵ - حنفیہ کے مرجوح قول کے مطابق اجنبی شخص کے لئے عورت کی آواز سننا حرام ہے، کیونکہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔

ہم نے اوپر جو چیزیں ذکر کی ہیں ان میں سے بہت سی چیزوں کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف، تفصیل اور استثناءات ہیں، ان کی واقفیت حاصل کرنے کے لئے کتب حنفیہ کا "باب الحظر والإباحة" اور دوسرے مذاہب کی کتابوں میں ابواب النکاح کے اوائل اور شروط الصلوۃ کے باب ستر العورۃ کا مطالعہ کیا جائے[2]۔

---

(۱) فتح الباری ۹/ ۳۳۰ طبع السلفیہ۔

(۲) مثلاً ملاحظہ ہو: ابن عابدین ۱/ ۲۷۲، ۵/ ۲۳۳-۲۳۵، المغنی ۶/ ۵۵۶-۵۶۰ طبع سوم۔

اجنبیہ

دیکھئے: "اجنبی"۔

إجهاز

تعریف:

۱- لغت میں "إجهاز" کا ایک معنی ہے جلدی کرنا، "إجهاز علی الجريح" کا معنی ہے: زخمی شخص کے قتل کو مکمل کرنا (۱)۔ فقہاء بھی "إجهاز" کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

اسی مفہوم میں فقہاء لفظ "تذفيف" بھی استعمال کرتے ہیں (۳)۔

عمومی حکم:

۲- زخمی انسان کو قتل کرنا: مسلمانوں سے قتال کرنے والے کفار کے مجروحین کو قتل کرنا جائز ہے، اسی طرح قتال کرنے والے باغیوں کے مجروحین کو قتل کرنا جائز ہے جبکہ باغیوں کا کوئی جتھا ہو، اور اگر ان کا جتھا نہ ہو تو ان کے مجروحین کو قتل کرنا جائز نہیں (۴)۔

حد یا قصاص میں واجب القتل شخص کو قتل کرنا بالاتفاق واجب ہے۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: لسان العرب، المصباح المنیر، معجم متن اللغۃ: مادہ (جہز)۔

(۲) ملاحظہ ہو: طلبۃ الطلبہ رص ۸۸ طبع دار الطباعۃ العامرۃ ۱۳۱۱ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۳۱ طبع اول۔

(۳) طلبۃ الطلبہ رص ۸۸۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۱ طبع اول، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵/ ۱۱۷ طبع دار احیاء التراث العربی، المغنی ۸/ ۱۰۹، ۱۱۵، ۴۷۸، ۴۷۹ طبع مکتبۃ الجمہوریۃ العربیہ مصر، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۹، طبع دار المعارف مصر۔

۳- جانور کے قتل کو مکمل کرنا: جانور کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم وہ جانور جس کو ذبح کرنا جائز ہے، بایں طور کہ وہ ماکول اللحم ہو، یا موذی ہونے کی بنا پر اسے قتل کرنا جائز ہے۔ اس نوع کا حیوان اگر بیمار یا زخمی ہوجائے تو اس کے قتل کو مکمل کرنا جائز ہے، کیونکہ اس کا ذبح یا قتل کرنا ابتداء بھی جائز ہے (بیمار اور زخمی ہوئے بغیر)۔

دوسری قسم وہ جانور ہے جس کو قتل کرنا جائز نہیں، مثلاً گدھا وغیرہ۔ ایسا جانور اگر سخت بیماری یا زخم کی وجہ سے اذیت میں مبتلا ہو تو اس کو راحت پہنچانے کے لئے اسے قتل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے اسے جائز قرار دیا ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے اسے ناجائز کہا ہے [1]، فقہاء نے عموماً اس مسئلہ کا ذکر کتاب الذبائح میں کیا ہے، اور حنفیہ نے کتاب الحظر والإباحۃ میں اسے بیان کیا ہے۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۶۱ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۳، البجیری علی الخطیب ۴/ ۲۴۸ طبع دار المعرفہ، المغنی ۷/ ۶۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۸ طبع بولاق، المہذب ۱/ ۲۵۴ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

إجہاض

تعریف:

۱- إجہاض لغت میں دو صورتوں پر بولا جاتا ہے: یعنی ایسے حمل کا اسقاط جو ناقص الخلقت ہو، یا جس کی مدت پوری نہ ہوئی ہو، وہ عورت کا ہو یا کسی اور کا، اور یہ لغوی اطلاق صادق آتا ہے اس اسقاط پر بھی جس میں کسی کے فعل کا دخل ہوا اور وہ بھی جو از خود ہوگیا ہو [1]۔

۲- فقہاء لفظ إجہاض کا استعمال اس لغوی معنی سے ہٹ کر نہیں کرتے [2]۔

بسا اوقات إجہاض کی تعبیر اس کے مترادف الفاظ مثلاً اسقاط، إلقاء، طرح اور إملاص سے کرتے ہیں۔

اسقاط حمل کا شرعی حکم:

۳- بعض فقہاء نے نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کے حکم اور نفخ روح سے قبل اور استقرار کے بعد اسقاط کے حکم کے درمیان تفریق کی ہے، چونکہ نفخ روح کے بعد اسقاط کا حکم متفق علیہ ہے، اس لئے زیادہ

(۱) المصباح، القاموس، اللسان: مادہ (جہض)۔ المعجم الوسیط میں ہے: مجمع اللغۃ العربیہ نے طے کیا ہے کہ لفظ إجہاض کا اطلاق جنین کے بطن مادر سے چوتھے ماہ سے قبل ہی باہر نکل آنے پر کیا جائے گا، اور لفظ اسقاط کا چوتھے اور ساتویں ماہ کے درمیان خارج ہونے پر کیا جائے گا، یہ اصطلاح تیرہویں صدی ہجری کے بعد کی پیداوار ہے۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۳۸۹، حاشیۃ البجیری ۴/ ۲۵۰۔

مناسب یہی ہے کہ اسی سے بحث کا آغاز کیا جائے، پھر اس کے بعد نفخ روح سے قبل اسقاط حمل کا حکم فقہاء کرام کے نظریات وخیالات کی تفصیل کے ساتھ ذکر کردیا جائے۔

الف- نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کا حکم:

۴- نفخ روح ایک سوبیس دن کے بعد ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث صحیح میں ثابت ہے جس کی روایت عبد اللہ بن مسعودؓ نے مرفوعاً کی ہے: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح"[1] (تم میں سے ہر ایک کا مادہ تخلیق بطن مادر میں چالیس روز نطفہ رہتا ہے، پھر چالیس روز علقہ، پھر چالیس روز مضغہ، اس کے بعد فرشتہ بھیجا جاتا ہے اور وہ اس میں روح پھونک دیتا ہے)۔

فقہاء کے مابین نفخ روح کے بعد اسقاط کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف معلوم نہیں، ان حضرات نے صراحت کردی ہے کہ اگر جنین میں روح پھونک دی جائے تو اسقاط بالاجماع حرام ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ بلا اختلاف یہ اس بچہ کا قتل ہے[2]۔

فقہاء کے اس اطلاق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ نفخ روح کے بعد اسقاط کی حرمت عام ہے، اس صورت میں بھی جب کہ حمل باقی رہنے میں ماں کی زندگی کو خطرہ درپیش ہو اور اس صورت میں بھی جبکہ ایسا نہ ہو۔

علامہ ابن عابدین شامی نے اس کی صراحت کرتے ہوئے تحریر فرمایا: اگر جنین زندہ ہو اور اس کے باقی رہنے میں ماں کی زندگی کو خطرہ لاحق ہو تو اسے کاٹ کاٹ کر ضائع کردینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے ماں کی موت یقینی نہیں بلکہ موہوم ہے، اور ایک امر موہوم کے سبب کسی آدمی کا قتل کرنا جائز نہیں[1]۔

ب- نفخ روح سے قبل اسقاط حمل کا حکم:

۵- نفخ روح سے قبل اسقاط کے حکم میں مختلف رجحانات ہیں، حتی کہ ایک مذہب میں کئی کئی اقوال ہیں، ان میں سے بعض مطلقاً اباحت کے قائل ہیں، اور یہی وہ قول ہے جس کا بعض حنفیہ نے ذکر کیا ہے، انہوں نے یہ کہا ہے کہ حمل کے بعد اسقاط مباح ہے جب تک

---

(۱) حدیث: "إن أحدكم......" کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے (اللؤلؤ والمرجان: حدیث/ ۱۶۰۶)، "الأربعین النوویہ" کی یہ چوتھی حدیث ہے۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۷ طبع عیسیٰ الحلبی، حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی ۳/ ۲۶۴ طبع ۱۳۰۶ھ، البحر الرائق ۸/ ۲۳۳ طبع اول العلمیہ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، ۵/ ۳۷۸ طبع ۱۲۷۲ھ، فتح القدیر ۲/ ۴۹۵ طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۱۶ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۹۰ طبع المیمنیہ، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۳۰۳ طبع مصطفی الحلبی، الزرقانی علی الخلیل ۶/ ۲۴۸، الانصاف ۱/ ۳۸۶، الفروع ۱/ ۲۸۱، المغنی ۷/ ۸۱۵ طبع ریاض، المحلی ۱۱/ ۲۹-۳۱ طبع المنیریہ ۱۳۵۲ھ۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، البحر الرائق ۸/ ۲۳۳، المجموع ۵/ ۳۰۱، طبع المنیریہ۔ کمیٹی کا خیال ہے کہ جب فقہاء نے مردہ ماں کی بے حرمتی سے منع کیا اور زندہ جنین کو اس پر قربان کردیا ہے تو اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ پیٹ میں جنین کے باقی رہنے سے ماں کی زندگی خطرہ میں پڑ رہی ہو تو اس کی زندگی کی حفاظت بدرجۂ اولی مقدم ہوگی، اس لئے کہ وہی اصل ہے اور اس کی زندگی یقینی طور پر موجود ہے جبکہ یہ بھی معلوم ہے کہ جنین کے باقی رہنے کی صورت میں ماں اور جنین دونوں ہی فوت کرجائیں گے۔ طب جدید میں ہے کہ اگر جنین کو پیٹ سے باہر لانے اور ماں کی جان بچانے کے لئے آپریشن کی کوئی صورت نہ ہو تو جنین کو کاٹ کر یا اس کے سر میں سوراخ کرکے بحالت مردہ نیچے لاکر اسقاط کیا جاسکتا ہے، دیکھئے: ڈاکٹر فائق الجوہری کا رسالہ جو انہوں نے کلیۃ الحقوق قاہرہ (قاہرہ کالج) سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے ۱۹۵۱ء میں "المسئولیۃ الطبیۃ فی قانون العقوبات" (تعزیراتی قوانین میں طبی ذمہ داریاں) کے عنوان سے لکھا ہے یہ باتیں اگر مقاصد شریعت سے متصادم نہ ہوں تو ان کا لحاظ کیا جانا چاہئے۔

کوئی شیٔ وجود میں نہیں آتی، ان کی عبارت میں تخلق (وجود) سے مراد یہی نفخ روح ہے[۱]۔ مالکیہ میں تنہا علامہ لخمی کا یہ قول ہے کہ چالیس روز سے کم کے حمل کو ساقط کیا جاسکتا ہے[۲]، ابو اسحاق مروزی شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ رملی نے کہا: اگر نطفہ زنا کا ہو تو نفخ روح سے قبل اس کے اسقاط کا جواز سوچا جاسکتا ہے[۳]۔ فقہاء حنابلہ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ حمل کے ابتدائی مراحل میں اسقاط کو مباح قرار دیتے ہیں، کیونکہ ان کے یہاں عورت علقہ کو تو نہیں لیکن نطفہ کو ساقط کرنے کے لئے مباح دوا کا استعمال کرسکتی ہے۔ ابن عقیل سے مروی ہے کہ جب تک حمل میں روح نہ پیدا ہو وہ دوبارہ زندہ نہیں کیا جائے گا، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا اسقاط حرام نہیں ہے، صاحب الفروع نے کہا: ابن عقیل کے کلام کی بھی ایک بنیاد ہے[۴]۔

۶-بعض فقہاء نے صرف عذر کی بنیاد پر اس کو مباح قرار دیا ہے، فی الواقع علماء حنفیہ کا یہی مذہب ہے۔ ابن عابدین نے فتاویٰ خانیہ کے باب الکراہۃ سے نقل کیا ہے کہ اسقاط بغیر عذر کے جائز نہیں ہے، کیونکہ محرم اگر شکار کے انڈے کو توڑ دے تو وہ ضامن ہوگا، اس وجہ سے کہ وہ شکار کی اصل ہے، جب اس صورت میں محرم پر جزاء عائد کی جاتی ہے تو بلاعذر اسقاط کرنے والی عورت کم ازکم گنہگار تو ضرور ہوگی۔ ابن وہبان نے کہا ہے کہ اعذار میں سے ایک عذر یہ بھی ہے کہ ظہور حمل کے بعد عورت کا دودھ منقطع ہوجائے اور بچہ کے باپ کے پاس اتنے پیسے نہیں کہ وہ دودھ پلانے والی دائی کو اجرت پر رکھ سکے اور بچہ کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہو، اور ابن وہبان نے کہا ہے کہ: اسقاط کی اباحت حالت ضرورت پر محمول ہے[۱]۔ پھر مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے جو حضرات بلاقید عذر جواز اسقاط کے قائل ہیں ان کے نزدیک عذر کی صورت میں اسقاط بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ خطیب شربینی نے زرکشی سے نقل کیا ہے کہ: اگر عورت کو ایسی مباح دوا استعمال کرنے کی ضرورت پیش آجائے کہ اس کے نتیجہ میں اسقاط ہوجاتا ہے تو اس کی وجہ سے اسے ضامن نہ ہونا چاہئے[۲]۔

۷-بعض فقہاء نے اسے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے، اس کے قائل فقہاء حنفیہ میں سے علی بن موسیٰ ہیں، ابن عابدین شامی نے ان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: زمانۂ نفخ روح کے گذرنے سے قبل اسقاط ممنوع ہے، اس وجہ سے کہ مادۂ منویہ رحم میں قرار پاجانے کے بعد نتیجتاً زندگی سے ہم کنار ہوتا ہے، لہذا وہ زندگی کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ حرم کے شکار کے انڈے کا حکم ہے[۳]۔ مالکیہ کی بھی چالیس یوم سے پہلے کے اسقاط میں ایک رائے یہی ہے[۴]، اور شافعیہ کے یہاں یہ ایک قول محتمل ہے۔ رملی کہتے ہیں: نفخ روح سے قبل کے اسقاط کو یہ نہیں کہنا چاہئے کہ وہ خلاف اولیٰ ہے، بلکہ اس میں کراہت تنزیہی اور تحریمی دونوں کا احتمال ہے، اور نفخ روح کے قریبی زمانہ میں حرمت کا احتمال قوی ہے، اس وجہ سے کہ وہ ایک جرم ہے[۵]۔

۸-بعض فقہاء نے اسے حرام قرار دیا ہے، مالکیہ کا یہی قابل اعتماد قول ہے۔ علامہ دردیر لکھتے ہیں: رحم میں جو منی قرار پاچکی ہو اس کا اخراج جائز نہیں، خواہ چالیس روز پہلے ہی کیوں نہ ہو۔ دسوقی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر کیا کہ: یہی قابل اعتماد قول ہے۔ اور ایک

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۹۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۰۔

(۲) حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی ۳/ ۲۶۴ طبع اول۔

(۳) تحفۃ الحبیب ۳/ ۳۰۳، حاشیۃ الشروانی ۶/ ۲۴۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۱۶۔

(۴) الفروع ۶/ ۱۹۱، الانصاف ۱/ ۳۸۶، غایۃ المنتہی ۱/ ۸۱، الروض المربع ۲/ ۳۱۶ طبع ششم، کشاف القناع ۶/ ۵۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۰ طبع ۱۲۷۲ھ۔

(۲) الاقناع بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۰۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۶-۲۶۷ طبع عیسی الحلبی۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۱۶۔

قول یہ ہے کہ وہ مکروہ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دردیر کی عبارت میں عدمِ جواز سے مقصود تحریم ہے[۱]۔

جیسا کہ ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ امام مالک نے کہا: اگر عورت نے کسی ایسے مضغہ یا علقہ کو جنایۃً ساقط کردیا جس کا بچہ ہونا جان لیا جائے تو اس پر غرہ ہے[۲]، مزید کہا کہ امام مالک نے غرہ کے ساتھ کفارہ کو بھی مستحسن قرار دیا ہے۔

شافعیہ کا سب سے صحیح قول حرمت ہی کا ہے، اس لئے کہ استقرار کے بعد نطفہ کا مستقبل تخلق اور وجود ہے وہ نفخ روح کا محل بن جاتا ہے[۳]۔ حنابلہ کا بھی یہی مذہب علی الاطلاق ہے جیسا کہ ابن جوزی نے صراحت کی ہے، ابن عقیل کے ظاہر کلام سے بھی یہی واضح ہوتا ہے، نیز ابن قدامہ وغیرہ کے کلام سے بھی اس صورت میں یہی حکم معلوم ہوتا ہے جبکہ حمل نطفہ کے مرحلہ سے گذر چکا ہو، کیونکہ انہوں نے ایسے شخص پر جس نے کسی عورت کے پیٹ پر مارا جس کے سبب اس کا جنین ساقط ہوگیا، کفارہ اور غرہ عائد کیا ہے، اسی طرح ایسی حاملہ عورت پر بھی جس نے کوئی دوا استعمال کرلی جس کے نتیجہ میں جنین کا اسقاط ہوگیا[۴]۔

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۶ - ۲۶۷۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۵۳ طبع ۱۳۸۶ھ غرہ لغت کی کتابوں میں غلام اور باندی کو کہتے ہیں، اصلاً وہ گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہا جاتا ہے پھر مجازاً اس کا استعمال غلام اور باندی کے لئے ہونے لگا۔ قاضی عیاض نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ حدیث (غرۃ: عبد أو أمۃ) میں تنوین کے ساتھ آیا ہے لہذا اس کا مابعد بطور تفسیر ہوگا۔ ابن ابی عاصم نے کہا: جس کے پاس غلام یا باندی نہ ہو تو اس کے لئے دس اونٹ کافی ہوں گے (نیل الاوطار ۷/ ۷۰)۔ غرہ کے متعلق تفصیلی کلام اپنی جگہ پر آئے گا۔

(۳) تحفۃ الحبیب ۴/ ۳۰۳، حاشیۃ الشروانی ۶/ ۲۴۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۱۶۔

(۴) الانصاف ۱/ ۳۸۶، المغنی ۷/ ۸۱۶ طبع الریاض۔

اسقاط حمل کے اسباب ووسائل:

۹- اسقاط حمل کے اسباب بہت سے ہیں، مثلاً حمل سے نجات پانے کا قصد ہو، خواہ وہ حمل نکاح کا نتیجہ ہو یا زنا کاری کا، یا مقصد حمل کے باقی رہنے کی صورت میں ماں کو درپیش خطرہ یا اس کے دودھ پیتے بچے کو درپیش خطرہ کو دور کرنا ہو جیسا کہ سابق میں گذرا۔

اسی طرح اسقاط حمل کے ذرائع پہلے بھی بہت رہے ہیں اور آج بھی بہت ہیں، وہ یا تو مثبت ہیں یا منفی، پس مثبت ذرائع اسقاط میں ڈرانا دھمکانا یا عورت کو گھبراہٹ میں ڈال دینا ہے، مثلاً بادشاہ کسی ایسی عورت کو طلب کرے جس کی بدکرداری کا تذکرہ بادشاہ کے یہاں کیا گیا ہو اور اس کے نتیجہ میں وہ گھبرا کر اپنا حمل ساقط کردے، اسی طرح خوشبو سونگھ لے، فاقہ کشی میں مبتلا کردی جائے، کسی المناک خبر یا زبردست بدسلوکی کے نتیجہ میں سخت غصہ یا شدید غم سے دوچار ہوجائے، یہ تمام صورتیں حکم میں یکساں ہیں۔

منفی مثالوں میں سے یہ ہے کہ عورت کھانے پینے سے باز رہے، یا بقاء حمل کے لئے تجویز کردہ دواؤں کا استعمال نہ کرے۔ دسوقی کی ذکر کردہ صورت بھی اسی قبیل سے ہے کہ اگر عورت نے پڑوسیوں کے کھانے کی خوشبو سونگھی اور اس کا غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ اس میں سے نہیں کھائے گی تو اسقاط ہوجائے گا تو ایسی صورت میں اس پر کھانے کا طلب کرنا لازم ہے، اور اگر اس نے طلب نہیں کیا اور ان لوگوں کو اس کے حمل کے بارے میں معلومات بھی نہیں ہوسکی یہاں تک کہ اس کا حمل ساقط ہوگیا، تو اس کے کوتاہی کرنے اور اسقاط کا سبب بننے کی وجہ سے اس پر غرہ واجب ہوگا[۱]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۸، شرح الخرشی ۵/ ۲۷۴، مواہب الجلیل ۶/ ۲۵۷، الاقناع ۴/ ۱۲۹ - ۱۳۰۔

اسقاط حمل کی سزا:

۱۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آزاد عورت کے جنین پر جنایت ہونے کی صورت میں غرہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ ابو ہریرہؓ وغیرہ کی حدیث میں حضور ﷺ سے ثابت ہے: "ان امرأتين من هذيل رمت احداهما الأخرى، فطرحت جنينها، فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة عبد أو وليدة"[1] (ہذیل کی ایک عورت نے دوسری عورت کو مارا جس سے اس کا جنین ساقط ہوگیا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس صورت میں ایک غلام یا ایک باندی دینے کا حکم فرمایا)۔

۱۱- اور فقہاء مذاہب اس پر بھی متفق ہیں کہ اس میں غرہ کی مقدار کامل دیت کا بیسواں حصہ ہے، اور غرہ واجب کرنے والی ہر وہ جنایت ہے جس کے سبب جنین ماں کے پیٹ سے مردہ حالت میں باہر آجائے، خواہ وہ جنایت کسی فعل یا قول کا نتیجہ ہو یا کسی ضروری چیز کے ترک کا، خود حاملہ کی جانب سے ہو یا اس کے شوہر کی جانب سے، عمداً ہو یا خطا[2]۔

۱۲- فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اسقاط حمل کی صورت میں غرہ (غلام یا باندی) کے ساتھ کفارہ بھی لازم ہوگا یا نہیں؟ کفارہ سے مراد وہ سزا ہے جو اللہ کے حق کے طور پر مقرر ہوتی ہے (یہاں پر کفارہ مسلمان غلام یا باندی آزاد کرنا ہے، اس کے نہ ملنے کی صورت میں مسلسل دو ماہ کے روزے ہیں)۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ یہاں پر کفارہ مستحب ہے، واجب نہیں، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ نے اسقاط حمل کی صورت میں صرف غرہ واجب ہونے کا فیصلہ فرمایا، نیز کفارہ میں سزا اور عبادت دونوں کا پہلو ہے، سزا تو اس لئے ہے کہ اسے جرم کو روکنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے، عبادت اس لئے ہے کہ روزے سے اس کی ادائیگی ہوجاتی ہے۔ کفارۂ قتل کا وجوب مطلق انسانی جان لینے کی صورت میں معروف ہے، لہذا کفارہ کا وجوب مطلق انسانی جان لینے تک محدود ہوگا، کیونکہ اسلامی سزاؤں میں قیاس کا عمل دخل نہیں ہوتا (یعنی قیاس سے سزائیں ثابت نہیں ہوتیں)، اور جنین (بچہ جو رحم مادر میں ہے) مطلق انسانی جان نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے انسانی جان ہے، دوسرے اعتبار سے انسانی جان نہیں ہے، اسی لئے جنین کو ساقط کرنے میں پورا بدل (خون بہا) لازم نہیں ہوتا، پس اس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعضاء میں کفارہ نہیں ہے، ہاں اگر اللہ تعالیٰ کے یہاں تقرب حاصل کرنے کے لئے کفارہ ادا کردے تو ایسا کرنا افضل ہے، لہذا اس بنا پر کفارہ واجب نہیں ہوگا[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک غرہ کے ساتھ کفارہ بھی واجب ہوگا، کیونکہ کفارہ کا وجوب حق اللہ کے طور پر ہوتا ہے، نہ کہ بطور حق آدمی، نیز اس لئے کہ جنین ایک جان ہے جس میں بطور ضمان دیت (خون بہا) لازم کی جاتی ہے، لہذا اس میں کفارہ بھی واجب ہوگا، اور کفارہ کا ذکر نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفارہ واجب نہ ہو، کیونکہ ایک دوسرے مقام پر رسول اکرم ﷺ نے دیت کا ذکر کیا ہے اور کفارہ کا ذکر نہیں کیا ہے[2]۔

یہ اختلاف اس جنین کے بارے میں ہے جس کے ماں باپ یا ان

---

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۷/ ۷۰، اور سابقہ مراجع۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۰۷، اسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۴/ ۸۹، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۵۵۷، منتہی الارادات ۲/ ۴۳۱-۴۳۲ طبع مکتبہ دار العروبہ۔

(۱) تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۶/ ۱۴۱، ہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۲۴-۳۲۹ طبع ۱۳۱۸ھ، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۸-۲۶۹ طبع عیسی الحلبی، شرح الخرشی ۵/ ۲۷۴-۲۷۵ طبع اول، التاج والاکلیل مع مواہب الجلیل ۶/ ۲۵۷۔

(۲) المغنی ۷/ ۸۱۶ طبع الریاض۔

میں سے ایک کے مومن ہونے کی وجہ سے جنین کو مومن قرار دیا گیا ہو، یا جس کو ذمی قرار دیا گیا ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اسقاط حمل کے جرم میں ایک سے زائد افراد شریک ہیں تو ہر شریک پر ایک کفارہ لازم ہوگا، کیونکہ کفارہ کا مقصد جرم سے روکنا ہے، لیکن غرہ ایک ہی لازم ہوگا، کیونکہ وہ جنین کا بدل ہے[1]۔

قابل سزا اسقاطِ حمل:

۱۳- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر زیادتی کی وجہ سے جنین کا انتقال ہوگیا تو غرہ واجب ہوگا، جس طرح فقہاء اس بات پر بھی متفق ہیں کہ غرہ واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ جنین مردہ حالت میں ماں سے جدا ہوا ہو، یا جنین کا بعض حصہ ماں کے جسم سے جدا ہوا ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ جنین مر چکا ہے، کیونکہ جنین کے نکلنے کے بعد ہی بچہ کے زندہ یا مردہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا، نیز یہ ہوسکتا ہے کہ جنین میں حرکت پیٹ میں پائی جانے والی ہوا کی وجہ سے ہو جس میں ٹھہراؤ آگیا ہو، اور اسقاط حمل پر ظاہر ہوگیا کہ اس جنین کی ہلاکت مارنے، گھبرادینے وغیرہ کی وجہ سے ہوئی، لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ ماں کے جسم سے کچھ نکلے بغیر ہی اگر جنین کی موت کا علم ہوگیا تو اس کا حکم بھی اسی جنین کی طرح ہے جو مردہ حالت میں ماں کے پیٹ سے باہر آگیا[2]۔ فقہاء حنفیہ جنین کے اکثر حصہ کے نکلنے کو پورا جنین نکلنے کا حکم دیتے ہیں، اگر جنین سر کی جانب سے نکلا تو اس کے سینہ کا نکلنا اکثر جنین کا نکلنا ہے، اور اگر جنین پیروں کی طرف سے نکلا تو اس کی ناف کا نکلنا اکثر حصہ کا نکلنا ہے[1]۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ جنین کا نکلنا ماں کی وفات سے پہلے ہو، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر ماں کی وفات کے بعد مردہ جنین نکلا تو اس میں کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ بظاہر ماں کی وفات جنین کی وفات کا سبب ہے، اس لئے کہ جنین کی حیات ماں کی حیات سے وابستہ ہے، لہذا اس کی وفات بھی ماں کی وفات سے متحقق ہوگی، تو یہ اس حدیث کے دائرے میں نہیں آئے گا جو جنین کے بارے میں آئی ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ امکان بہت کم ہے کہ زیادتی کرنے کی وجہ سے جنین ہلاک ہوا ہو، لہذا شک کی بنا پر ضامن نہیں قرار دیا جائے گا، ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جنین ماں کے اعضاء کی طرح ہے، اور ماں کی وفات سے اس کے اعضاء کا حکم ساقط ہوگیا[2]۔

حطاب اور مواق کہتے ہیں: جنین کی وفات ماں کی وفات سے پہلے ہو جائے تو جنین کی وجہ سے غرہ واجب ہوگا[3]۔ ابن رشد کہتے ہیں: (غرہ واجب ہونے کے لئے) شرط یہ ہے کہ جنین مردہ حالت میں پیٹ سے نکلے اور مار کی وجہ سے اس کی ماں کا انتقال نہ ہو[4]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنین کا مردہ حالت میں بطن مادر سے نکلنا ماں کی زندگی میں ہوا ہو یا اس کی وفات کے بعد ہوا ہو، دونوں صورتوں میں غرہ واجب ہوگا، جیسا کہ ابن قدامہ کہتے ہیں: وہ بچہ جو کسی جنایت کی وجہ سے ضائع ہوگیا اور اس کا علم اس کے بطن مادر سے نکلنے سے ہوا تو اس کا ضمان واجب ہے جس طرح اگر بچہ ماں کی حیات میں ساقط ہوتا، اور اس لئے کہ اگر وہ زندہ ساقط ہوتا تو اس کا

---

(۱) اسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۴/ ۹۵، المغنی ۷/ ۸۱۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۷، تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۸، شرح الخرشی ۵/ ۳۴، التاج والاکلیل ۶/ ۲۵۷، الاقناع وحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، اسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۴/ ۸۹ طبع المیمنیہ، المغنی ۷/ ۸۰۱ طبع الریاض۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۹۵، البحر الرائق ۲/ ۲۰۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸۔

(۳) مواہب الجلیل اور اس کے حاشیہ پر التاج والاکلیل ۶/ ۲۵۷۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۰۷ طبع المعاہد ۱۳۵۴ھ۔

ضمان واجب ہوتا، پس ایسے ہی جب مردہ ساقط ہوا تو وہ ایسا ہی ہوا جیسے اگر ماں اس کو اپنی زندگی میں ساقط کرتی (۱)۔ قاضی زکریا انصاری کہتے ہیں: کسی نے ماں کو مارا، پس وہ مرگئی، پھر اس کے پیٹ سے مردہ بچہ گرا تو غرہ واجب ہوا، جس طرح ماں کی زندگی میں مردہ بچہ ساقط ہونے سے غرہ واجب ہوتا [۲]۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر جنین کے بعض اعضاء ظاہر ہو چکے ہوں (مثلاً ناخن، بال) تو اس کا حکم تام الخلقت جنین کی طرح ہے، اور ابن عابدین کہتے ہیں کہ ایسا ایک سوبیس دنوں کے بعد ہی ہوگا۔

مالکیہ نے توسع سے کام لیتے ہوئے اس صورت میں بھی غرہ واجب کیا جب کہ جنین کا کوئی عنصر نمایاں نہ ہوا ہو، حتی کہ اگر علقہ (یعنی بستہ خون) کی شکل میں گرا تو بھی غرہ واجب قرار دیتے ہیں۔ ابن رشد نے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے: عورت نے جو بھی مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) یا علقہ (بستہ خون) گرایا جس کا بچہ ہونا معلوم ہوگیا اس پر غرہ ہے، زیادہ بہتر یہ ہے کہ جنین میں روح پھونکے جانے کا اعتبار کیا جائے۔

اگر عورت نے آدمی کی شکل کا گوشت گرایا تو بھی شافعیہ غرہ واجب کرتے ہیں۔

اگر عورت نے مضغہ (پارچہ گوشت) گرایا، اس کے بارے میں قابل اعتبار دایہ عورتوں نے گواہی دی کہ یہ تخلیق انسانی کی ابتدائی شکل ہے، تو اس کے بارے میں حنابلہ کے دو اقوال ہیں: زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس میں کچھ واجب نہیں ہے۔ یہی مسلک امام شافعی کا اس مضغہ (پارچۂ گوشت) کے بارے میں ہے جس نے آدمی کی شکل

(۱) المغنی ۸۰۱/۷-۸۰۲ طبع الریاض۔
(۲) اسنی المطالب بحاشیۃ الرملی ۸۹/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الاقناع وحاشیۃ البجیرمی ۴۲۹/۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اختیار نہ کی ہو۔ فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں ایک عادل شخص کا فیصلہ مانا جائے گا، ابن عابدین نے شُمُنّی سے نقل کیا ہے: کہ وہ پارچہ گوشت جس کے بعض اعضاء بھی نمایاں نہ ہوئے ہوں لیکن اس کے بارے میں قابل اعتبار دایہ عورتیں گواہی دیں کہ یہ آدمی کی تخلیق کا پہلا مرحلہ ہے اس کے بارے میں ایک عادل آدمی کا فیصلہ معتبر ہوگا [۱]۔

اسقاطِ حمل میں کئی بچوں کا نکلنا:

۱۴ - فقہاء مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ اسقاط حمل میں اگر متعدد بچے نکلیں تو واجب مالی یعنی غرہ یا دیت بھی متعدد لازم ہوگا، اگر زیادتی کی وجہ سے عورت کے پیٹ سے دو یا دو سے زائد بچے گرے تو اسی کے مطابق دو یا دو سے زائد غرہ لازم ہوگا، کیونکہ غرہ آدمی کا ضمان ہے، لہذا آدمی متعدد ہونے سے غرہ بھی متعدد لازم ہوگا جس طرح خون بہا میں ہوتا ہے [۲]۔ جو لوگ غرہ کے ساتھ کفارہ واجب ہونے کے بھی قائل ہیں (یہ حضرات شافعیہ وحنابلہ ہیں) ان کے نزدیک جنین کے متعدد ہونے سے کفارے بھی متعدد لازم ہوں گے [۳]۔

غرہ کس پر لازم ہے؟

۱۵ - فقہاء حنفیہ کے نزدیک آزاد جنین کا غرہ عاقلہ پر ایک سال کے

(۱) ابن عابدین ۳۷۹/۵، حاشیۃ الدسوقی ۲۶۸/۴-۲۶۹، اسنی المطالب ۸۹/۴، المغنی ۸۰۲/۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین والدر المختار ۳۷۷/۵، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۱۴۰/۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲۶۸/۴-۲۶۹، مواہب الجلیل والتاج والاکلیل ۲۵۷/۶-۲۵۸، شرح الروض وحاشیۃ الرملی ۸۹/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۱۰۰/۵، نہایۃ المحتاج ۳۶۲/۷، حاشیۃ القلیوبی ۱۶۲/۴-۱۶۳، المغنی ۸۰۶/۷ طبع الریاض۔
(۳) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۱۰۰/۵، المغنی ۸۱۶/۷ طبع الریاض۔

اندر لازم ہوگا، کیونکہ امام محمد بن الحسن سے مروی ہے کہ رسول اکرم علیہ السلام نے فیصلہ فرمایا کہ غرہ عاقلہ پر لازم ہوگا ایک سال میں۔ اور جنایت کرنے والا وارث نہیں ہوگا۔ یہی شافعیہ کا بھی اصح قول ہے، شافعیہ نے کہا ہے: غرہ جرم کرنے والے کے عاقلہ کے ذمہ لازم ہے اگر چہ خود حاملہ عورت نے جرم کیا ہو، اس لئے کہ جنین کے خلاف جنایت (جرم) میں عمد نہیں ہوتا، جرم کرنے کا مقصد جنین کو نقصان پہنچانا نہیں ہوتا بلکہ یہ جرم خطا یا شبہ عمد کے قبیل کا ہے، خواہ جنین کی ماں کے خلاف جنایت عمداً ہو یا خطأً ہو یا شبہ عمد کے طور پر ہو[۱]۔

حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے: اگر کسی مرد نے اپنی بیوی کے پیٹ پر مارا جس کے نتیجہ میں مردہ جنین گر پڑا تو جنین کے باپ کے عاقلہ پر غرہ لازم ہوگا، اور باپ کو غرہ میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ حاملہ عورت نے اگر شوہر کی اجازت کے بغیر دانستہ اپنا حمل گرالیا تو اس عورت کے عاقلہ پر غرہ لازم ہوگا، اس غرہ میں وہ عورت میراث نہیں پائے گی۔ اور اگر اس عورت نے شوہر کی اجازت سے یا نادانستہ اسقاط حمل کیا ہے تو ایک قول یہ ہے کہ غرہ لازم نہیں ہے، کیونکہ تعدی نہیں پائی گئی، اس لئے کہ شوہر ہی اس بچہ کا وارث ہے، غرہ اسی کا حق ہے، اور اس نے اپنا حق تلف کرنے کی اجازت دے دی ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس عورت کے عاقلہ پر غرہ واجب ہے، کیونکہ اس پہلو کو دیکھتے ہوئے کہ غرہ شوہر کا حق ہے اسے مارنے سے کچھ واجب نہیں ہونا چاہئے، لیکن مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ کوئی انسان دوسرے انسان کی انسانیت کو پامال کرنے کا حق نہیں رکھتا، اس لئے عورت کے عاقلہ پر غرہ واجب ہوگا، اگر اس عورت کے عاقلہ نہ ہوں تو ایک قول یہ ہے کہ خود اس عورت کے مال میں غرہ لازم ہوگا، لیکن ظاہر روایت یہ ہے کہ بیت المال پر غرہ لازم ہوگا۔ فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت نے اگر دوسری عورت کو حکم دیا کہ اس کا حمل ساقط کردے، چنانچہ اس نے ایسا کردیا، تو جس عورت کو اسقاط کرنے کا حکم دیا گیا تھا اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی، بشرطیکہ شوہر کی اجازت سے ایسا کیا گیا ہو[۱]۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جنین کو دانستہ نقصان پہنچانے کی صورت میں بہر صورت نقصان پہنچانے والے کے مال میں سے غرہ واجب ہوگا، نادانستہ نقصان پہنچانے کی صورت میں بھی نقصان پہنچانے والے ہی کے مال میں غرہ لازم ہوگا، الا یہ کہ غرہ کی مالیت جرم کرنے والے کی دیت (خون بہا) کے ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو تو غرہ اس کے عاقلہ کے ذمہ لازم ہوگا، مثلاً مجوسی نے آزاد حاملہ عورت کو مارا، اس کے نتیجہ میں جنین ساقط ہوگیا تو یہاں واجب غرہ جرم کرنے والے کی دیت (خون بہا) کے ایک تہائی سے زائد ہوگا[۲]۔

جرم اگر دانستہ کیا گیا ہو تو غیر صحیح قول کے مطابق اس مسئلہ میں شافعیہ مالکیہ سے متفق ہیں، کیونکہ شافعیہ نے کہا ہے: ایک قول یہ ہے کہ اگر دانستہ جرم کیا ہو تو خود جرم کرنے والے پر غرہ ہے اس کے عاقلہ پر نہیں ہے، کیونکہ یہاں عمد متصور ہے، لیکن اصح قول یہ ہے کہ دانستہ جرم کرنا یہاں متصور نہیں ہے، کیونکہ جرم کا دانستہ ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ جنین کی موجودگی اور اس کی زندگی کا یقین ہو[۳]۔

---

(۱) اسنی المطالب ۴/ ۹۴۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین والدر المختار ۵/ ۳۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۶/ ۱۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) کیونکہ جرم کرنے والے مجوسی کی دیت (خون بہا) ۶۶ دینار اور تہائی دینار (۶۶ ۱/۳) ہے اس کا تہائی ۲۲ دینار اور دینار کا نواں حصہ (۲۲ ۱/۹) ہے جبکہ یہاں ماں کی دیت پانچ سو دینار (۵۰۰) ہے اس کا دسواں حصہ پچاس دینار ہے جو جرم کرنے والے کی تہائی دیت سے زیادہ ہے، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۸، مواہب الجلیل مع التاج والاکلیل ۶/ ۲۵۷ - ۲۵۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۶۳۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر جنین کا انتقال ماں کے ساتھ ہوا اور جرم کا ارتکاب خطأً یا شبہ عمد کے طور پر کیا گیا ہو تو غرہ جرم کرنے والے کے عاقلہ کے ذمہ لازم ہوگا، اور اگر عمداً قتل کیا ہو یا صرف جنین کا انتقال ہوا ہو تو جرم کرنے والے کے مال میں غرہ لازم ہوگا۔

جو غرہ عاقلہ پر لازم ہوگا اس کی ادائیگی تین سال میں مؤخر طور پر واجب ہوگی، ایک قول یہ ہے کہ جس کے ذمہ کفارہ لازم ہوا مذہب حنبلی کے صحیح قول پر خود اسی کے مال میں کفارہ لازم ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ امام اور حاکم کی خطا کی صورت میں واجب غرہ بیت المال سے ادا کیا جائے گا[۱]۔

ان مسائل کی تفصیل درج ذیل اصطلاحات کے ذیل میں دیکھی جائے (عاقلہ، غرہ، جنین، دیت، کفارہ)۔

اسقاط حمل کے ضمنی اثرات:

۱۶- اسقاط حمل کے نتیجہ میں جنین اپنی ماں سے مردہ حالت میں جدا ہو جاتا ہے، ماں کے پیٹ سے گرنے کے بعد جنین کو "سقط" کہا جاتا ہے[۲]۔ "سقط" وہ بچہ ہے جو ماں کے پیٹ سے مردہ حالت میں پیدا ہوتے ہیں، یا حمل کے مہینے پورے ہونے سے پہلے بطن مادر سے نکلتے ہیں، پیدا ہوتے وقت یا اس کے بعد آواز نہیں کرتے[۳] (یعنی اس میں زندگی کے آثار بالکل نہیں پائے جاتے)۔

(۱) المغنی ۷/ ۸۰۶، الانصاف ۱۰/ ۶۹، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۳۸، نیز دیکھئے: الفروع ۳/ ۴۳۱، ۴۴۹، ۴۵۱۔

(۲) المصباح المنیر میں ہے: "سقط" وہ لڑکا یا لڑکی ہے جو حمل کی مدت پوری ہونے سے پہلے اس حال میں ساقط ہو جائے کہ اس کے اعضاء ظاہر ہو چکے ہوں۔ کہا جاتا ہے: "سقط الولد من بطن أمه سقوطا فهو سقط" سین کے زیر کے ساتھ ہے ایک لغت کے مطابق سین پر تینوں اعراب درست ہے مادہ "سقط"۔

(۳) المغنی ۴/ ۵۲۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۷۔

فقہاء نے "سقط" کا نام رکھنے، اسے غسل دینے، کفن پہنانے، اس کی نماز جنازہ پڑھنے اور اسے دفن کرنے پر بحث کی ہے[۱]۔ ان کی وضاحت اور تفصیل "سقط" کی اصطلاح میں آئے گی۔

طہارت، عدت اور طلاق میں اسقاط حمل کا اثر:

۱۷- اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اسقاط حمل اگر تخلیق مکمل ہونے کے بعد ہو تو طہارت، انقضاء عدت (عدت گذرنے) اور ولادت پر معلق طلاق کے واقع ہونے کے بارے میں وہی احکام مرتب ہوں گے جو ولادت پر مرتب ہوتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں براءت رحم (عورت کی بچہ دانی کا فارغ ہو جانا) یقینی ہے۔

اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اسقاط حمل کا کوئی اثر ان چیزوں پر نہیں پڑے گا جن کے استحقاق کے لئے جنین (پیٹ کا بچہ) کا زندہ ہونا اور اپنی ماں سے زندہ حالت میں جدا ہونا ضروری ہے، مثلاً میراث، وصیت اور وقف۔

اگر حمل کے ابتدائی مرحلوں میں روح پھونکے جانے سے پہلے اسقاط حمل ہوا تو اس میں درج ذیل فقہی رجحانات ہیں:

مالکیہ کا معتمد قول اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس حمل کی ماں نفاس والی مانی جائے گی، خواہ حمل گوشت کے لوتھڑے کی صورت میں یا خون بستہ کی شکل میں ساقط ہوا ہو[۲]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۹۳ طبع ۱۲۷۲ھ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۴۳ طبع ۱۳۱۲ھ، فتح القدیر ۱/ ۴۶۵ طبع ۱۳۱۸ھ، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۳۲ طبع ۱۳۵۴ھ، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۹، شرح الخرشی ۲/ ۴۲ طبع ۱۳۱۶ھ، الاقناع ۱/ ۱۸۸ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۸۷-۴۸۸ طبع الحلبی، روض الطالب ۱/ ۳۱۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المہذب ۱/ ۱۳۴ طبع الحلبی، المغنی ۲/ ۵۲۳-۵۲۴ طبع ریاض، الانصاف ۲/ ۵۰۴-۵۰۵ طبع اول ۱۳۷۴ھ۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۱ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر حمل کے کچھ اعضاء ظاہر نہ ہوئے ہوں تو اس کے ساقط ہونے سے عورت نفاس والی نہیں مانی جائے گی [۱]۔ امام ابو یوسف کا قول اور امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس عورت پر غسل واجب نہیں لیکن وضو واجب ہے، یہ قول صحیح ہے [۲]۔

عدت گذرنے اور ولادت پر معلق طلاق کے واقع ہونے کی بابت تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر خون بستہ کا اسقاط ہوا ہے یا ایسے مضغہ (گوشت کا ٹکڑا) کا اسقاط ہوا جس پر انسان کی کوئی صورت بنی ہوئی نہیں ہے تو اس سے عدت نہیں گذرے گی اور نہ وہ طلاق واقع ہوگی جو ولادت پر معلق تھی، اس لئے کہ اس کا بچہ ہونا نہ مشاہدہ سے ثابت ہے نہ بینہ سے، ہاں اگر مضغہ (پارچۂ گوشت) پر اعضاء انسانی کی تخلیق ہوچکی ہے اور آدمی کی صورت اگرچہ ہلکی کیوں نہ ہو اس میں بن چکی ہے، اور قابلِ اعتبار دایہ عورتوں نے شہادت دی کہ یہ پارچۂ گوشت اگر رحم میں رہ جاتا تو پورے انسان کی صورت اختیار کرلیتا، تو اس کے اسقاط سے عدت گذر جائے گی اور ولادت پر معلق طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سے رحم کا فارغ ہوجانا معلوم ہوگیا، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس اسقاط سے ولادت پر معلق طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اسے ولادت نہیں کہا جاسکتا، مالکیہ اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ پورے حمل کے جدا ہوتے ہی عدت گذر جائے گی، خواہ حمل ابھی خون بستہ ہی کی شکل میں رہا ہو [۳]۔

چوپائے کا بچہ گرانا:

۱۸ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ کسی مادہ جانور کو مارنے سے اگر اس کا بچہ مردہ حالت میں ساقط ہوگیا تو بچہ کے گرنے میں مادہ جانور کی قیمت میں جتنی کمی آئی ہے اتنا مارنے والے کے ذمہ لازم ہوگا، اس کا فیصلہ کہ قیمت میں کتنی کمی آئی ہے ایک عادل آدمی کرے گا، اور اگر بچہ زندہ حالت میں گرنے کے بعد چوٹ کے اثر سے مرگیا تو اس کی قیمت لازم ہوگی، اس کا فیصلہ بھی ایک عادل آدمی کرے گا۔ جن مسائل میں امام مالک منفرد ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس صورت میں مارنے والے پر مادہ جانور کی قیمت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، حنابلہ میں سے ابو بکر بھی اسی کے قائل ہیں [۱]۔ شافعیہ کے یہاں ہمیں اس موضوع پر اس سے زیادہ کچھ نہیں ملا کہ اگر حاملہ جانور نے کسی انسان پر حملہ کیا، انسان نے اس جانور سے اپنا بچاؤ کیا، اس میں جانور کا بچہ ساقط ہوگیا تو کوئی ضمان لازم نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بچاؤ کرنے میں اگر انسان نے جانور پر زیادتی کردی تو ضمان لازم ہوگا [۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۰۱، کچھ تبدیلی کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔
(۲) تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۱/ ۶۳، کشاف القناع ۱/ ۱۳۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۲۸، القلیوبی علی المنہاج ۴/ ۴۴، الشروانی علی التحفہ ۸/ ۶ طبع بولاق، کشاف القناع ۵/ ۴۳۷، الشرح الصغیر ۲/ ۶۷۲، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۹، تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۹۔ ۱۴۱، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۲۴۔ ۳۲۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۰، حاشیۃ الرہونی ۸/ ۳۹، مواہب الجلیل ۶/ ۲۵۷۔ ۲۵۸، التاج والاکلیل ۶/ ۲۵۹، المغنی ۷/ ۸۱۶ طبع ریاض، الانصاف ۱۰/ ۷۴۔
(۲) حاشیۃ الشروانی ۹/ ۲۱۰۔

اُجیر

تعریف:

۱- اجیر وہ شخص ہے جس کو اجرت پر رکھا جائے، اجیر کی جمع "اُجَرَاء" ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں بھی اس لفظ کا استعمال اس لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔

اجیر کی دو قسمیں ہیں:

اجیر خاص: اجیر خاص وہ شخص ہے جس سے اجارہ کا معاہدہ متعین مدت کے لئے کیا گیا ہو، اس مدت میں آجر اجیر سے طے شدہ کام کے نفع کا مستحق ہوگا۔ "اجیر خاص" کو "اجیر وحد" (ذاتی اجیر) بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اپنے آجر کے علاوہ کسی اور کے لئے کام نہیں کرتا، مثلاً کسی شخص کو ایک ماہ کے لئے خدمت کے مقصد سے اجیر رکھا گیا۔

اجیر مشترک: وہ شخص ہے جو عامۃ الناس کا کام کرتا ہے، مثلاً بڑھئی اور طبیب[۲]۔

---

(۱) تاج العروس: مادہ (أجر)۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۰۵ طبع اول المنار، الہدایہ ۳/ ۲۴۴-۲۴۵ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۷ طبع مصطفی الحلبی، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۵/ ۴۲۶ طبع لیبیا، فتح العلی المالک ۲/ ۲۲۸ طبع مصطفی الحلبی۔

اجمالی حکم:

۲- آدمی کو اجرت پر رکھنا شرعاً جائز ہے، کیونکہ قرآن کریم میں ہے: "قَالَ إِنِّيْ أُرِيْدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلٰى أَنْ تَأْجُرَنِيْ ثَمَانِيَ حِجَجٍ"[۱] (کہا میں چاہتا ہوں کہ بیاہ دوں تجھ کو ایک بیٹی اپنی ان دونوں میں سے اس شرط پر کہ تو میری نوکری کرے آٹھ برس)۔ نیز رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أعطوا الأجیر أجره قبل أن یجف عرقه"[۲] (اجیر کو اس کی اجرت اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے دے دو)۔

اور جب اجیر ایسا شخص ہو جس کا تصرف جائز ہو، اسباب اور حالات کی سلامتی سے متعلق عقد کی شرطوں کو پورا کرتا ہو، اور عقد سے مطلوب حسی اور شرعی منفعت کی سپردگی پر قادر ہو، نیز جس کام پر اجارہ کیا گیا ہے اس میں کوئی معصیت نہ ہو، تو ایسی صورت میں اجیر پر واجب ہے کہ وہ عقد اجارہ کے تقاضوں کے مطابق معاہدہ کو پورا کرلے۔

اگر اجیر خاص ہے تو اس پر لازم ہے کہ اپنے آپ کو آجر کے حوالہ کردے، اور اس کو قدرت دے کہ وہ اس خاص مدت تک اجارہ میں طے شدہ منفعت کو حاصل کر سکے، اور اس مدت میں وہ غیر آجر کے لئے کسی کام سے اپنے کو باز رکھے، سوائے فرض نمازوں کی ادائیگی کے (جس پر سب کا اتفاق ہے) اور سنن کے (جن میں اختلاف ہے)۔

---

(۱) سورۃ القصص/ ۲۷۔

(۲) حدیث: "أعطوا الأجیر أجره....." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے، اور ابو یعلی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے، طبرانی نے المعجم الاوسط میں حضرت جابرؓ سے اور حکیم ترمذی نے حضرت انسؓ سے کی ہے اس کے تمام طرق میں کوئی نہ کوئی متروک یا ضعیف راوی ہے لیکن تمام طرق کو دیکھتے ہوئے یہ حدیث حسن قرار پاتی ہے (فیض القدیر ۱/ ۵۶۲-۵۶۳ طبع التجاریہ)۔

جب اجیر نے اپنے آپ کو مدت کے اندر حوالہ کر دیا تو وہ متعین اجرت کا حقدار ہوگا، اگر چہ اس سے کوئی کام نہ لیا جائے۔

اور اگر اجیر مشترک ہے تو اس کے اوپر واجب ہے کہ طے شدہ عمل کو پورا کرے اور آجر کے حوالہ کرے، اور وہ اس کام کو پورا کرنے پر اجرت کا مستحق ہوگا۔

اوپر جو مسائل گذرے وہ فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہیں [1]۔

بحث کے مقامات:

۳– مختلف جہتوں سے اجیر کے بہت سے احکام ہیں، مثلاً عقد اجارہ کا ایک فریق ہونے کے اعتبار سے، اس سے مطلوب منفعت کے اعتبار سے، مدت اجارہ کی وضاحت ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے، اجارہ کی نوعیت اور محل کے اعتبار سے، اجرت کے معجل یا مؤجل ہونے کے اعتبار سے، اجیر کو خیار حاصل ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے، نیز اس لحاظ سے کہ اجارہ کب فسخ ہوگا اور کب فسخ نہیں ہوگا وغیرہ، مختلف جہتوں سے اجیر کے احکام جاننے کے لئے ''اجارہ'' کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

اِحالہ

دیکھئے: ''حوالہ''۔

اُحباس

دیکھئے: ''وقف''۔

اِحبال

دیکھئے: ''حمل''۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۹، ۱۹۱ طبع الجمالیہ، الہدایہ ۴/ ۱۷۸، ۱۳۲، ۲۳۳ طبع مصطفی الحلبی، ابن عابدین ۵/ ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۴۴ طبع بولاق، الشرح الکبیر علی حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۶، ۵۰ طبع عیسی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵۹، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۸، ۳۰۷، ۳۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۳، ۳۱، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۳۳، کشاف القناع ۴/ ۲، ۲۶، ۲۸۶ طبع انصار السنۃ، المہذب ۱/ ۴۰۹ طبع عیسی الحلبی۔

احتباء

تعریف:

۱- احتباء لغۃً اپنی سرین کے بل بیٹھنا اس طرح کہ اپنی رانوں کو اپنے پیٹ سے ملالے اور پیٹھ سے لے کر رانوں تک کسی کپڑے وغیرہ سے یا دونوں ہاتھوں سے باندھ لے(۱)۔

فقہاء کے یہاں بھی احتباء اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے(۲)۔

احتباء اور اقعاء میں فرق:

۲- اقعاء دونوں سرینوں اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھنے اور دونوں گھٹنوں کو کھڑا رکھنے کا نام ہے(۳)۔ اس تشریح کے اعتبار سے اقعاء اور احتباء میں فرق یہ ہے کہ احتباء میں دونوں رانیں پیٹ سے اور دونوں گھٹنے سینے سے ملے ہوتے ہیں، اور دونوں کو ہاتھوں سے یا کپڑے سے باندھا جاتا ہے، جب کہ اقعاء میں یہ باندھنا نہیں ہوتا۔

عمومی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- نماز کے باہر احتباء اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اس سے کوئی ایسی چیز نہ پیش آئے جو شرعاً ممنوع ہے، مثلاً کشفِ عورت۔ بہتر یہ

(۱) لسان العرب، تاج العروس، النہایہ لابن الاثیر: مادہ (حبو)۔
(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۴۲، شائع کردہ عباس، مواہب الجلیل ۱/ ۱۷۶ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا۔
(۳) الہدایہ ۱/ ۶۴، طبع مصطفی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۲ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۴، قلیوبی ۱/ ۱۴۵ طبع مصطفی الحلبی۔

ہے کہ خطبہ سنتے وقت اور نماز کا انتظار کرتے وقت احتباء نہ کرے، کیونکہ اس حالت میں بیٹھنے سے نیند آنے، گر پڑنے اور وضو ٹوٹ جانے کا پورا اندیشہ ہوتا ہے(۱)، نماز میں احتباء کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے منع کیا گیا ہے، اور ایسا کرنے میں نماز کی مسنون ہیئت کی مخالفت ہے(۲)۔

۴- فقہاء نے احتباء کے حکم کی تفصیل کتاب الصلاۃ میں مکروہات نماز کے ذیل میں کی ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۱۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۱۵، کشاف القناع ۲/ ۴۳، المبسوط ۲/ ۳۶، المغنی ۲/ ۴۷، ۲۶۳، فتح الباری ۱۱/ ۷۵ طبع البہیہ۔

احتباس

تعریف:

۱-حبس اور احتباس تخلیہ کی ضد ہے، یا احتباس سعی وعمل کی آزادی سے روکنا ہے، لیکن اہل لغت کے بیان کے مطابق احتباس اس چیز کے لئے مخصوص ہے جسے انسان اپنے لئے محبوس کرلیتا ہے، لسان العرب میں ہے: "احتبست الشئ" اس وقت بولتے ہیں جب کہ آپ نے کسی چیز کو اپنے لئے خاص کرلیا ہو۔

احتباس جس طرح متعدی استعمال ہوتا ہے اسی طرح لازم بھی استعمال ہوتا ہے، جس طرح اس حدیث میں احتباس لازم استعمال ہوا ہے: "احتبس جبریل عن النبی ﷺ"[۱] (جبرئیل امین حضور ﷺ کے پاس آنے سے رکے رہے) اسی طرح اہل عرب کے اس قول میں بطور لازم استعمال ہوا ہے: "احتبس المطر أو اللسان" (یعنی بارش رک گئی یا زبان رک گئی)۔

متعلقہ الفاظ:

(الف) حبس:

۲-حبس اور احتباس میں فرق یہ ہے کہ حبس ہمیشہ متعدی استعمال ہوتا ہے، اس کے برخلاف احتباس کبھی متعدی اور کبھی لازم استعمال ہوتا ہے۔

(ب) حجر:

۳-حجر کسی شخص کو اس کی مصلحت کے پیش نظر تصرف مالی سے روک دینا ہے[۱]، اس طرح دونوں میں فرق یہ ہوا کہ احتباس میں روکنے والے کے نفع کی خاطر اور حجر میں جس کو روکا گیا اس کے مفاد میں روکنا ہوتا ہے۔

(ج) حصر:

۴-احتباس اور حصر میں فرق یہ ہے کہ "حصر" اس وقت بولا جاتا ہے جب حبس کے ساتھ تنگ کرنا (تضییق) بھی ہو، "تضییق" (تنگ کرنا) کا استعمال صرف ذی روح کے لئے ہوتا ہے اور احتباس کا استعمال ذی روح (جاندار) اور غیر ذی روح (غیر جاندار) دونوں کے لئے ہوتا ہے، احتباس میں "تضییق" (تنگ کرنا) لازم نہیں ہے۔

(د) اعتقال:

۵-احتباس اور اعتقال میں فرق یہ ہے کہ اعتقال کسی کو اس کی حاجت سے یا اس کی ذمہ داری ادا کرنے سے روکنا ہے، اسی لئے کہتے ہیں: "اعتقل لسانہ" جب کسی انسان کو گفتگو کرنے سے روک دیا گیا ہو[۲]۔

احتباس میں ایسا نہیں ہوتا، اس کا مقصد ذمہ داری ادا کرنے سے روکنا نہیں ہوتا۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۶-احتباس (روک لینا) دو حالتوں میں جائز ہے:

---

(۱) اس حدیث کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے (فیض القدیر) اور ملاحظہ ہو: لسان العرب: مادہ (حبس)۔

(۱) لسان العرب، نیز فقہاء کے یہاں بھی "حجر" کی تعریف دیکھی جائے۔

(۲) لسان العرب: مادہ (عقل)۔

پہلی حالت: جب روکے ہوئے مال میں روکنے والے کا حق غالب ہو[1]، جیسے دَین کے سلسلہ میں رہن رکھے ہوئے مال کو محبوس کرنا (جیسا کہ فقہاء نے کتاب الرہن میں ذکر کیا ہے)، اور اجیر مشترک کا اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اس مال کو روک لینا جس میں اس کے کام کا اثر ہے، اور فروخت کنندہ کا وہ فروخت شدہ مال جو اس کے قبضہ میں ہے قیمت وصول کرنے کے لئے روک لینا، اِلا یہ کہ اس کے مخالف کوئی شرط لگائی گئی ہو۔

دوسری حالت: جب احتباس (روک لینا) مصلحت کا تقاضا ہو[2]، جیسے مال کے سفیہ مالک سے اس کے مال کو روک لینا، جس کا ذکر فقہاء نے کتاب الحجر میں کیا ہے، اور اہل عدل کو باغیوں کا جو مال غنیمت کے طور پر حاصل ہوا ہے اسے باغیوں سے احتباس (روک لینا) یہاں تک کہ باغی لوگ توبہ کرلیں، جس کا ذکر فقہاء نے کتاب البغاۃ میں کیا ہے، جو زمینیں مسلمانوں نے بزورشمشیر فتح کی ہیں انہیں مسلمانوں کے لئے محبوس کرلینا اور غازیوں کے درمیان تقسیم نہ کرنا، اور اس طرح کے دوسرے مسائل۔

۷-چند حالات میں احتباس (مال روک لینا) ممنوع ہوتا ہے:

پہلی حالت: جب اس میں دوسرے کا حق غالب ہو، مثلاً مال مرہون میں مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) کا حق، لہذا اس حالت میں مال مرہون کے اصل مالک (راہن) کا حق احتباس ممنوع ہوجاتا ہے۔

دوسری حالت: حالت ضرورت ضرورت کی حالت میں دام چڑھانے

(۱) المغنی ۴/ ۳۲۶، ۳۸۰، حواشی التحفہ ۵/ ۵۰، المطبعۃ المیمنیہ ۱۳۱۵ھ حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۲۳ طبع دارالمعرفہ۔

(۲) ملاحظہ ہو: ابویعلی کی الاحکام السلطانیہ رص ۴۰ طبع الحلبی ۱۳۵۷ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۶-۲۲۸، ماوردی کی الاحکام السلطانیہ رص ۱۳۷ طبع الحلبی، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۷، ۱/ ۲۶۰ شائع کردہ عباس شقرون۔

کے لئے اشیاء ضروریہ لوگوں سے روک لینا (احتباس) ممنوع ہوتا ہے، اس کی تفصیل ''احتکار'' کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔

تیسری حالت: حالت حاجت[1]، اسی لئے جن چیزوں کو عاریۃً دینے کا رواج ہے انہیں دوسرے لوگوں کو ان کی حاجت کے وقت نہ دینا اور روک لینا (احتباس) ممنوع ہے۔

احتباس کے بعض اثرات:

۸-جس شخص نے کسی انسان یا جانور کو روک کر رکھا اس کے ذمہ اس انسان یا حیوان کا نفقہ لازم ہوگا، اسی لئے بیوی، قاضی، غصب کردہ غلام یا جانور، اور روکے گئے جانور کا نفقہ واجب ہے، اور محض احتباس (روک لینے) کی وجہ سے اجیر خاص کی اجرت واجب ہوگی، اور اسی طرح کے دوسرے مسائل[2]۔

ریح یا بول و براز کو روک کر نماز ادا کرنا مکروہ ہے، فقہاء نے کتاب الصلوۃ میں مکروہات نماز کے بیان میں اس کو ذکر کیا ہے۔

احتباس مطر (بارش رک جانے) کی صورت میں نماز استسقاء ادا کرنا مسنون ہے، اس کی تفصیل کتب فقہ میں کتاب الصلوۃ میں نماز استسقاء کی فصل میں ملے گی۔

جس شخص کی زبان رک گئی ہو کہ بات نہ نکل رہی ہو، اگر اس کی یہ کیفیت دیر تک رہے تو اس پر اخرس (گونگا شخص) کے احکام جاری ہوں گے، جیسا کہ ہم اس کی تفصیل لفظ ''أخرس'' کے ذیل میں کریں گے۔

(۱) ملاحظہ ہو: تفسیر کتب میں "ویمنعون الماعون" کی تفسیر، نیز احکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۸۴ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ، احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۹۷۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۸ھ۔

(۲) ملاحظہ ہو: حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۷۷، ۶۸۸، ۴/ ۳۶۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۳، ۳۹۱، ۴۰۷، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۷۸، ۹۴، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۷-۳۸، ۷/ ۶۳۴، ۵/ ۳۸۶۔

احتجام

تعریف:

۱- احتجام طلب حجامت کا نام ہے [۱]، اور لغت میں "حجم" چوسنے کو کہتے ہیں، بولا جاتا ہے: "حجم الصبي ثدي أمه" (بچے نے اپنی ماں کا پستان چوسا) اسی لئے حجام کو "حجام" کہا جاتا ہے کیونکہ وہ زخم چوستا ہے۔

چوسنے کے عمل اور اس کا پیشہ اختیار کرنے کو حجامت کہا جاتا ہے۔

فقہاء کے یہاں بھی اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے باہر نہیں ہے [۲]۔

حجامت اور فصد میں فرق یہ ہے کہ فصد خون نکالنے کے لئے رگ چیرنے کا نام ہے، فصد احتجام سے الگ عمل ہے۔

اجمالی حکم:

۲- علاج کی خاطر احتجام مباح ہے، اور ایسے وقت میں مکروہ ہے جب مسلمان کو اداءِ عبادت وغیرہ کے لئے قوت ونشاط کی ضرورت ہو، کیونکہ احتجام سے جسم میں کمزوری پیدا ہوتی ہے، اسی طرح روزہ دار کے لئے بھی احتجام مکروہ ہے [۳]، فقہاء نے کتاب الصوم میں روزہ کے مکروہات پر کلام کرتے ہوئے اس کی صراحت کی ہے۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ (حجم)۔
(۲) لسان العرب مادہ (فصد)، القلیوبی ۴/ ۲۶۱۔
(۳) القلیوبی ۲/ ۵۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۴۷، ۱۸۸ طبع مطبعۃ عباس۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ حجامت (احتجام) سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے، حنابلہ نے اس کا ذکر کتاب الصوم میں ان چیزوں کے ذیل میں کیا ہے جن سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے لیکن کفارہ لازم نہیں ہوتا [۱]۔

۳- حجامت ایک پست پیشہ ہے، جس میں اس کام کے کرنے والے کو نجاست میں ملوث ہونا پڑتا ہے، اور اس پر وہ اثرات مرتب ہوتے ہیں جو گھٹیا پیشوں پر مرتب ہوتے ہیں [۲]۔ اس کی تفصیل "احتراف" کی اصطلاح کے تحت ملے گی، فقہاء اس کا تذکرہ باب النکاح میں مسئلہ کفاءت کے تحت اور باب الاجارہ میں کرتے ہیں۔

۴- حجامت ایک طرح کا معالجہ ہے، اس پر وہی اثرات واحکام مرتب ہوں گے جو علاج ومعالجہ پر مرتب ہوتے ہیں، مثلاً ضرورت کے وقت حجامت کرنے والے کے لئے زیر حجامت شخص کے واجب الستر حصہ جسم کو دیکھنے کا جواز [۳]، اس کا ذکر فقہاء حنفیہ نے کتاب الحظر والاباحۃ میں باب النظر کے تحت کیا ہے، حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء اس کا ذکر اکثر ضمناً کتاب النکاح میں کرتے ہیں یا کتاب الصلوۃ میں ستر عورت کی بحث کے ذیل میں کرتے ہیں، اور حجام کے عمل سے جو انسان یا عضو ضائع ہوجائے اس کے ضمان کا مسئلہ۔ جمہور فقہاء نے اس کا ذکر کتاب الجنایات میں کیا ہے۔ مالکیہ

(۱) المغنی ۳/ ۱۰۳ طبع سوم۔
(۲) سنن ابی داؤد کتاب البیوع باب الصائغ، سنن البیہقی ۷/ ۱۳۴ طبع اول، ابن عابدین ۳/ ۳۲۷، البحر الرائق ۳/ ۱۴۳ طبع المطبعۃ العلمیہ، المبسوط ۳۰/ ۲۵۸ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۵۴ طبع اول، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۱، ۱۶۷ طبع مصطفی الحلبی، روض الطالبین ۶/ ۲۵۴ طبع المکتب الاسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۵، ابجہ شرح التحفہ ۱/ ۲۶۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۳۷۷، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۵۔
(۳) قلیوبی ۳/ ۲۱۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ دیار بکر ترکی، المغنی ۶/ ۵۵۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۱، المغنی ۸/ ۳۲۸۔

نے اجارہ میں اور حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے تعزیر میں اس کا ذکر کیا ہے۔

۵- دوسرے خون کی طرح حجامت کا خون بھی ناپاک ہے، لیکن حجامت سے جسم کے جس حصہ میں زخم ہوا ہے اسے پاک کرنے کے لئے ضرورت کی بنا پر اسے پونچھ دینا کافی ہے [۱]۔

مسجد کو عمل حجامت سے پاک رکھنا واجب ہے [۲]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۸۵، ۲۰۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۲۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۵۶، ابن عابدین ۱/ ۱۱۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۳۔

احتراف

تعریف:

۱- لغت میں احتراف کا معنیٰ ہے اکتساب (کمانا)، یا کمانے کے لئے کوئی پیشہ تلاش کرنا [۱]۔ ''حرفۃ'' ہر وہ کام ہے جس میں آدمی مشغول ہو اور جس سے شہرت پائے، لوگ کہتے ہیں: ''حرفۃ فلان کذا'' اور اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اس کی عادت وخصلت یہ ہے [۲]۔ اس طرح یہ لفظ ''حرفۃ'' صنعت اور عمل کے مرادف ہے [۳]۔ رہا لفظ ''امتھان'' تو اس کے اور ''احتراف'' کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ لفظ ''مھنۃ'' حرفۃ کے ہم معنی ہے، اور ہر دو لفظوں سے مراد عمل میں مہارت ہے [۴]۔

فقہاء کے یہاں احتراف کا وہی معنیٰ ہے جو اہل لغت کے یہاں ہے، فقہاء بھی احتراف کا اطلاق کوئی پیشہ اختیار کرنے اور کمانے پر کرتے ہیں [۵]۔

(۱) راغب اصبہانی کی مفردات۔

(۲) تاج العروس: مادہ (حرف)۔

(۳) تاج العروس، مفردات راغب الاصبہانی: مادہ ''حرف عمل''، نیز ملاحظہ ہو: ابوہلال عسکری کی الفروق فی اللغۃ / ۱۲۷ طبع دار الآفاق الجدیدہ، بیروت۔

(۴) لسان العرب۔

(۵) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۵ طبع عیسیٰ الحلبی، البحر الرائق ۳/ ۱۳۳۔

متعلقہ الفاظ:

(الف) صناعت:

۲- احتراف، صناعت سے مختلف ہے، اس لئے کہ اہل لغت کے نزدیک صناعت میں عمل پہلے سے حاصل شدہ علم پر مرتب ہوتا ہے جس سے مقصد حاصل ہو[۱]، اسی لئے بڑھئی کو صانع کہا جاتا ہے لیکن تاجر کو صانع نہیں کہا جاتا۔ پس صناعت میں یہ شرط نہیں کہ آدمی اسی کام کو اپنا مستقل عمل اور عادت بنالے۔

فقہاء لفظ ''صناعة'' کو ان پیشوں کے لئے مخصوص کرتے ہیں جن میں آلہ کا استعمال کیا جاتا ہے، پس ان کا قول یہ ہے کہ صناعت وہ ہے جو کسی آلہ کے ساتھ ہو[۲]۔

(ب) عمل:

۳- احتراف ''عمل'' سے مختلف ہے، عمل کا اطلاق فعل پر ہوتا ہے بایں معنی کہ ہر فعل پر بولا جاتا ہے، چاہے آدمی اس میں ماہر ہو یا نہ ہو، آدمی اس کو عادت بنائے یا نہ بنائے، اسی لئے کہتے ہیں: عمل پیشہ ہے اور فعل ہے[۳]۔

فقہاء کے غالب استعمال کے مطابق ''عمل'' کا اطلاق اس مفہوم پر ہوتا ہے جو احتراف اور صنعت سے عام تر ہے، جیسے لفظ احتراف لفظ صنعت سے زیادہ عموم رکھتا ہے۔

(ج) اکتساب یا کسب:

۴- احتراف اور اکتساب یا کسب میں فرق یہ ہے کہ اکتساب اور کسب احتراف سے عام ہیں، کیونکہ اہل لغت کے نزدیک اکتساب اور کسب

(۱) الفروق فی اللغۃ ص/ ۱۲۸، کچھ تبدیلی کے ساتھ۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۵۔

(۳) لسان العرب: مادہ (عمل)۔

اس کام کو کہتے ہیں جس کو آدمی اختیار کرے کسب نفع کے لئے اور حصول لذت کے لئے[۱]۔ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ انسان اس کام کو اپنا پیشہ اور مستقل معمول بنالے جبکہ احتراف میں یہ شرط ہوتی ہے۔

فقہاء اکتساب اور کسب کا اطلاق حلال یا حرام ذرائع سے مال حاصل کرنے پر کرتے ہیں[۲]، خواہ اسے پیشہ بنالیا گیا ہو یا پیشہ نہ بنایا گیا ہو، کسب کا اطلاق اس چیز پر بھی کرتے ہیں جو کمانے سے حاصل ہوئی ہو۔

احتراف کا اجمالی شرعی حکم:

۵- پیشہ اختیار کرنا علی العموم فرض کفایہ ہے، کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے، اور اس سے بے نیاز نہیں ہوا جاسکتا، اس کی تفصیل انشاء اللہ بعد میں آئے گی۔

پیشوں کی اقسام:

۶- پیشوں کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم باعزت پیشے کی، دوسری قسم گھٹیا پیشے کی۔ اس تقسیم کی بنیاد حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی حدیث ہے: حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "إني وهبت لخالتي غلاماً، و أنا أرجو أن يبارک لها فيه، فقلت لها: لا تسلميه حجاماً ولا صائغاً ولا قصاباً"[۳] (میں نے اپنی خالہ کو ایک لڑکا ہبہ کیا، مجھے امید ہے کہ اللہ تعالی انہیں اس لڑکے میں برکت عطافرمائے گا، تو میں نے خالہ سے کہا: یہ لڑکا کسی حجام، سنار اور

(۱) مفردات الراغب الاصبہانی۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۳/ ۲۴۴، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۳) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے ضعیف سند کے ساتھ کی ہے (جامع الاصول ۱۰/ ۵۹۷)۔

قصاب کے حوالہ نہ کرنا)۔

ابن الاثیر اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: سنار بسا اوقات مردوں کے لئے کوئی ایسی چیز بناتا ہے جس کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے، یا ایسے برتن بناتا ہے جن کا استعمال حرام ہوتا ہے، قصاب کے حوالہ کرنے سے اس لئے منع فرمایا کہ اس کا کپڑا اور جسم اکثر ناپاک رہتے ہیں، ناپاکی سے بچنا اس کے لئے بہت مشکل ہوتا ہے [(۱)]۔

ایک روایت میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "العرب أكفاء بعضهم لبعض إلا حائكاً أو حجاماً" [(۲)] (اہل عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں سوائے بنکر اور حجام کے)۔

امام احمد سے عرض کیا گیا کہ اس حدیث کو ضعیف قرار دینے کے باوجود آپ اسے کیوں اختیار کرتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: اس لئے کہ اس پر عمل ہے [(۳)]۔

باعزت پیشوں میں باہمی تفاوت:

۷- فقہاء نے مختلف اعتبارات کی بنا پر جن کا انہوں نے ذکر کیا ہے، باعزت پیشوں میں سے بعض کو بعض سے افضل قرار دیا ہے، فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سب سے باعزت پیشہ علم اور علم پر مبنی پیشے ہیں، جیسے قاضی ہونا، حاکم ہونا وغیرہ [(۴)]، اسی لئے حنفیہ نے صراحت

(۱) جامع الاصول، حدیث: ۸۱۸۱۔
(۲) اس حدیث کی روایت حاکم نے منقطع سند کے ساتھ کی ہے تلخیص الحبیر ۳/ ۱۶۴۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۷۷۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۲، منہاج الیقین لابن رنجانی شرح ادب الدنیا والدین للماوردی رص ۳۶۸ طبع استنبول، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۲۲، ۵/ ۲۹۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۶۔

کی ہے کہ مدرس امیر کی لڑکی کا کفو ہے [(۱)]۔ ابن مفلح نے اس بات پر علماء کا اجماع ذکر کیا ہے کہ سب سے باعزت کمائی اموال غنیمت ہیں جب کہ غلول (مال غنیمت میں خیانت) سے پاک ہوں [(۲)]۔ پھر فضل وشرف میں ان کے بعد جو پیشے آتے ہیں ان کے بارے میں علماء مختلف الرائے ہیں۔

مختلف باعزت پیشوں علم، تجارت، صنعت، زراعت وغیرہ میں کون کس سے افضل ہے اس بارے میں فقہاء نے کتب فقہ [(۳)] میں تفصیلی گفتگو کی ہے، سب سے افضل پیشے کی تعیین میں ان کے مختلف رجحانات اور نقاط نظر ہیں، انہوں نے اپنے نقطۂ نظر پر عموماً عقلی دلائل اور ایسی احادیث سے استدلال کیا ہے جو اپنے ثبوت یا دلالت میں ظنی ہیں، شاید ان آراء پر ان کے زمانہ کے حالات اور عرف ورواج کا اثر ہے۔

اتنا اشارہ کر کے ہم اس مسئلہ میں مختلف رجحانات کے تذکرہ سے گریز کرتے ہیں۔

گھٹیا پیشے:

۸- فقہاء نے گھٹیا پیشوں کی تحدید پر زیادہ زور صرف کیا ہے، کیونکہ تحدید سے معلوم ہوجاتا ہے کہ باقی سب پیشے باعزت ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۲۲۔
(۲) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۰۳، منہاج الیقین / ۳۶۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۹ طبع بولاق۔
(۳) المبسوط ۳۰/ ۲۵۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۲۲، ۵/ ۲۹۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۹ طبع بولاق، حاشیہ محمد بن المدنی علی کنون بہامش الرہونی ۵/ ۶، الاتحاف شرح احیاء علوم الدین ۵/ ۴۱۸، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۴، مجمع الانہر ۱/ ۳۳۰ مطبعہ الحاج محمد آفندی ۱۲۹۲ھ نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۲، منہاج الیقین رص ۳۶۶، ۳۶۸، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۰۳، ۳۰۷۔

فقہاء لکھتے ہیں: گھٹیا پیشے وہ ہیں جن کا اختیار کرنا مروءت کی کمی اور نفس کی گراوٹ پر دلالت کرتا ہے[۱]۔

فقہاء اس بات پر تو متفق ہیں کہ حرام پیشے مثلاً قحبہ گری، شراب کی فروختگی وغیرہ، گھٹیا پیشے ہیں، جیسا کہ آئندہ اس کا ذکر آئے گا۔ لیکن حرام پیشوں کے علاوہ دوسرے گھٹیا پیشوں کی تحدید میں فقہاء کے دو مسلک ہیں:

پہلا مسلک: ضابطہ کے ذریعہ گھٹیا پیشوں کی تحدید۔ اسی سلسلہ کا ایک ضابطہ وہ ہے جس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے کہ ہر وہ پیشہ گھٹیا ہے جس میں نجاست سے ملوث ہونا پڑتا ہو[۲]۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ عرف کی بنیاد پر گھٹیا پیشوں کی تحدید کی جائے گی، یہی جمہور فقہاء کا مسلک ہے، ان میں فقہاء شافعیہ بھی ہیں[۳]۔ ان حضرات نے گھٹیا پیشوں کی تحدید میں اپنے زمانوں میں مروجہ عرف ورواج سے استناد کرتے ہوئے اجتہاد کیا ہے[۴]۔

یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ مخصوص زمانی حالات کے تحت بعض فقہی کتابوں میں بعض پیشوں کو جو گھٹیا قرار دیا گیا ہے اسی کے ساتھ اس کے قائلین نے یہ صراحت بھی کردی ہے کہ کسی بھی گھٹیا پیشے کو اختیار کرنے کی کراہت اس وقت ختم ہوجاتی ہے جب وہ پیشہ فرض کفایہ انجام دینے کے لئے اختیار کیا گیا ہو، کیونکہ ہر شہر میں وہ تمام پیشے ہونے چاہئیں جن کی لوگوں کو ضرورت پیش آتی ہے[۵]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۵۳، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۳۵۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۶، ۱۶۷۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳-۲۵۴، البہجۃ شرح التحفہ ۱/ ۲۶۲، المغنی ۶/ ۴۷۷۔
(۴) ملاحظہ ہو: حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۵۰، البہجۃ شرح التحفہ ۱/ ۲۶۱، المغنی ۷/ ۳۷۷، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۰۲-۳۰۳، القلیوبی ۳/ ۲۳۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۷، البحر الرائق ۳/ ۱۴۳، ابن عابدین ۲/ ۳۲۱، الجوہرۃ شرح القدوری ۲/ ۱۲۔
(۵) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵۔

ایک پیشہ چھوڑ کر دوسرا پیشہ اختیار کرنا:

۹ - ابن مفلح الآداب الشرعیہ میں لکھتے ہیں: قاضی ابویعلی فرماتے ہیں کہ: کسی خاص قسم کی تجارت میں جب اس کی (معقول) آمدنی ہوجاتی ہوتو اس کے لئے مستحب ہے کہ اسی تجارت کو اختیار کئے رہے، اور اگر کسی نے کسی تجارتی کام کا ارادہ کیا لیکن اس میں اس کو روزی نہیں مل سکی تو دوسرے کام کی طرف متوجہ ہو، کیونکہ ابن ابی الدنیا نے موسیٰ بن عقبہؒ سے مرفوعاً روایت کیا ہے: "إذا رزق أحدکم في الوجه من التجارة فليلزمه"[۱] (جب تم میں سے کسی کو کسی تجارت میں روزی مل جاتی ہوتو اسی کو اختیار کئے رہے)۔

ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جس شخص نے کسی چیز کی تین بار تجارت کی اور اسے کامیابی نہیں ملی، وہ دوسرا کام اختیار کرلے''[۲]۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے فرمایا: ''جس نے تین بار کسی چیز کی تجارت کی اور اس میں کامیاب نہ ہوسکا تو وہ کسی اور کام کی طرف متوجہ ہو''[۳]۔

لیکن کیا اس پیشے کی تبدیلی کا میاں بیوی کے درمیان کفاءت کے مسئلہ پر اثر پڑے گا؟ (اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: کفاءت اور نکاح کی اصطلاحیں)۔

تفصیلاً احتراف کا شرعی حکم:

۱۰ - (الف) آدمی کے لئے مستحب ہے کہ اپنی روزی کمانے کے لئے کوئی پیشہ اختیار کرے، حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: ''میں کسی

(۱) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵۔
(۲) کنز العمال حدیث: ۹۸۶۵، طبع دمشق۔
(۳) الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۰۵۔

آدمی کو دیکھتا ہوں اور وہ مجھے اچھا لگتا ہے تو میں اس سے کہتا ہوں کہ کیا کوئی مشغلہ رزق ہے؟ پس اگر وہ کہتا ہے: نہیں، تو وہ میری نظر سے گر جاتا ہے"[1]۔

(ب) واجب علی الکفایۃ ہے کہ مسلمانوں کے ملکوں میں تمام بنیادی صنعت وحرفت موجود ہو، اس کی فوری ضرورت ہو یا نہیں۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: متعدد فقہاء شافعیہ، حنابلہ مثلاً غزالی، ابن جوزی وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ صنعتیں فرض کفایہ ہیں، لوگوں کی ضرورتیں اس کے بغیر پوری نہیں ہوسکتیں ہوسکتی[2]۔

ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بعض پیشوں کو اختیار کرنا فرض کفایہ ہوجاتا ہے جب مسلمانوں کو اس کی حاجت ہو، اگر کسی وقت مسلمانوں کی ضرورت اس طرح پوری ہو جاتی ہو کہ مال وہ باہر سے خود برآمد کرتے ہوں یا باہر کے لوگ ان کے پاس بھیجتے ہوں تو اس صورت میں اس خاص صنعت کو اختیار کرنا واجب نہیں رہے گا[3]۔ جب صنعت کار اس فرض کی ادائیگی سے رک جائیں تو عوضِ مثل کے بدلے امام انہیں اس فرض کی انجام دہی پر مجبور کرے گا۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: یہ سارے کام جو فرض کفایہ ہیں جب انہیں کوئی خاص شخص ہی انجام دے سکے اور کوئی دوسرا ان کاموں کے کرنے سے عاجز ہو تو وہ اس پر فرض عین ہوجائیں گے، جب لوگوں کو اس کی ضرورت ہو کہ کچھ لوگ کاشت کاری کریں یا کپڑے بنیں یا مکان بنائیں تو یہ عمل واجب ہوجائے گا، ان کے انکار کرنے پر حاکم انہیں مجبور کرے گا کہ عوضِ مثل کے بدلے یہ کام انجام دیں، وہ لوگ عوضِ مثل سے زیادہ کے مطالبہ کا اختیار نہیں رکھیں گے[4]۔

(۱) کنز العمال، حدیث: ۹۸۵۹۔
(۲) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۸/ ۷۹، ۱۹۴/۲۹ طبع مطابع الریاض ۱۳۸۳ھ۔
(۳) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۸/ ۸۲-۸۶، ۱۹۴/۲۹، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵۔
(۴) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۸/ ۸۲، ۸۶۔

۱۱ - (ج) اور چونکہ صنعتوں کا قائم کرنا فرض کفایہ ہے لہٰذا ایسے افراد کی تیاری جو مہارت کے ساتھ ان صنعتوں میں کام کریں فرض ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کے بغیر واجب مکمل نہیں ہوسکے وہ بھی واجب ہوتی ہے، شافعیہ کا یہی مسلک ہے، قلیوبی نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ: ولی پر واجب ہے کہ بچے کو کسی ماہر پیشہ والے کے حوالہ کردے جو اسے صنعت وحرفت سکھائے[1]۔ بخلاف اس کے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ ولی پر بچہ کو صنعت وحرفت کے استاد کے حوالہ کرنا واجب ہے، لیکن ان کے کلام کا بھی تقاضا یہی ہے[2]۔

گھٹیا پیشوں کا حکم:

۱۲ - (د) جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ کمائی کے وہ تمام ذرائع جو حرام نہیں ہیں اباحت میں برابر ہیں[3]، لیکن اس اباحت میں اس وقت کراہت شامل ہوجاتی ہے جب انسان اپنے لئے یا اپنے بچوں کے لئے گھٹیا پیشہ اختیار کرتا ہے، حالانکہ وہ اس سے اچھا پیشہ اختیار کرسکتا تھا[4]، اس کے باوجود حضرت عمر بن الخطابؓ کا ارشاد ہے: ایسی کمائی جس میں کچھ گھٹیا پن ہو لوگوں کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے سے بہتر ہے[5]، ابن عقیل فرماتے ہیں: گھٹیا صنعتیں سیکھنا مکروہ ہے جب کہ اس سے بہتر صنعت سیکھنا ممکن ہو[6]۔ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر گھٹیا پیشہ اس کا آبائی پیشہ ہو تو اس کو

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۹۱۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۲، ۶۷۱، المغنی ۹/ ۳۰۴، الخرشی ۳/ ۳۲۸۔
(۳) المبسوط ۳۰/ ۲۵۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۷۔
(۴) دیکھئے: الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵، القلیوبی ۴/ ۹۱، المبسوط ۳۰/ ۲۵۸۔
(۵) کنز العمال، حدیث: ۹۸۵۴۔
(۶) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵۔

اختیار کرنے میں کوئی کراہت بھی نہیں ہے[1]۔ ابن مفلح حنبلی نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی گھٹیا پیشہ فرض کفایہ ادا کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے تو کراہت ختم ہوجاتی ہے[2]۔

بعض متشدد حنفیہ نے کہا ہے کہ جو پیشے لوگوں کے عرف میں گھٹیا مانے جاتے ہوں ان کو اختیار کرنا ضرورت ہی کی صورت میں جائز ہوگا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس لمؤمن أن يذلّ نفسه"[3] (مومن کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے آپ کو ذلیل کرے)، نیز رسول اکرم ﷺ کا دوسرا ارشاد ہے: "إن الله يحب معالي الأمور ويبغض سفسافها"[4] (بیشک اللہ تعالیٰ بلند کاموں کو پسند اور گھٹیا کاموں کو ناپسند کرتا ہے)، لیکن حنفیہ کے نزدیک صحیح قول اول ہی ہے[5]۔

ممنوع پیشے:

۱۳ - (الف) اصل یہ ہے کہ کسی ایسے عمل کو بطور پیشہ اختیار کرنا جائز نہیں ہے جو بذات خود حرام ہو، اسی لئے شراب کی تجارت اور کہانت کا پیشہ اختیار کرنا ممنوع ہے۔

(ب) اسی طرح ایسا پیشہ اختیار کرنا جائز نہیں جو کسی حرام کا ذریعہ ہو یا جس میں کسی حرام کام کی اعانت ہو، جیسے گودنا گودنا: کیونکہ اس

(۱) القلیوبی ۳/ ۱۹۱۔
(۲) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۰۵۔
(۳) حدیث: "ليس لمؤمن ..." کو ترمذی نے "لا ينبغي لمؤمن..." کے لفظ سے روایت کیا ہے اور اسے "حسن غریب" قرار دیا ہے۔ ترمذی کے علاوہ اور لوگوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور اس کی روایت احمد اور ابن ماجہ نے کی ہے۔ ملاحظہ ہو: تحفۃ الاحوذی ۶/ ۵۳۱۔
(۴) اس حدیث کی روایت بیہقی نے ثقہ راویوں کی سند کے ساتھ کی ہے (فیض القدیر ۲/ ۲۹۶)۔
(۵) ملاحظہ ہو: المبسوط ۳۰/ ۲۵۸۔

میں اللہ کی خلقت کو بدلنا ہے، اور جیسے سودی حساب کو لکھنا: کیونکہ اس میں لوگوں کا مال ناحق طور پر کھانے میں اعانت ہے، اور اس طرح اور چیزیں۔

فقہاء نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ ایسا پیشہ اختیار کرنا جس کے ذریعہ انسان محنت کئے بغیر کمائے، یا اپنی طرف سے کوئی اضافہ کئے بغیر کمائے، کیسا ہے؟ مثلاً درزی دو دینار میں سلنے کے لئے کپڑا لے اور اسے ایسے آدمی کے حوالہ کردے جو ایک دینار میں سل دے اور ایک دینار یہ درزی خود لے لے۔ فقہاء اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس طرح کا اجارہ بیع کی طرح ہے، اور مبیع کو بیچنا جائز ہے اصل لاگت پر اور اس سے کم پر اور اس سے زیادہ پر، اسی طرح اجارہ بھی ہے، الا یہ کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جب دوسری اجرت پہلی اجرت کی ہم جنس ہو تو زائد اجرت اس کے لئے پاک نہ ہوگی، الا یہ کہ اس میں کوئی محنت صرف کرے یا اضافہ کرے، ایسی صورت میں زیادتی جائز ہوگی اگر چہ دونوں اجرتوں کی جنس ایک ہو[1]۔

احتراف کے اثرات:

۱۴ - (الف) وہ فقیر شخص جو کوئی صنعت وحرفت اختیار کرے اور اس کے پاس اپنی صنعت کے مطابق آلات موجود نہ ہوں تو زکاۃ کی مد سے اس کو اتنا پیسہ دیا جاسکتا ہے جس سے وہ آلات صنعت خرید لے[2]، اس کی تفصیل "باب الزکاۃ" میں مذکور ہے۔

(ب) اگر کبھی صنعت وحرفت والے نے اپنی صنعت کے حدود میں کوئی کام کیا اور اس کے کرنے میں اس سے ایسی غلطی ہوگئی جو اس

(۱) المہذب ۱/ ۴۱۰، طبع دار المعرفہ، الحطاب ۶/ ۴۱۷، المواق ۶/ ۴۰۷، القواعد لابن رجب/ ص ۱۹۷، المغنی ۵/ ۴۷۹، الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۴۲۵۔
(۲) الغرر البہیہ شرح البہجہ ۴/ ۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۵، اعانۃ الطالبین ۲/ ۱۸۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۴۔

صنعت کے کرنے والے دوسرے افراد سے بھی ہوتی ہے تو اس پر ضمان نہیں، جیسے طبیب، رہے اس کے علاوہ لوگ تو وہ ضامن ہوں گے[۱]۔ اس کی تفصیل باب الضمان میں ہے۔

(ج) بعض فقہاء اس شخص کے لئے رمضان کا روزہ نہ رکھنے کو جائز قرار دیتے ہیں جو مشقت طلب کام میں لگا رہتا ہو، ایسی مشقت جس کے ساتھ روزہ رکھنا ممکن نہ ہو، اور جس کام کو رمضان میں چھوڑنا اس کے بس میں نہ ہو[۲]۔

(د) عدت گذارنے والی عورت (خصوصاً وہ عورت جو کوئی کام کرتی ہو) کے لئے اپنی ضروریات کے لئے دن میں نکلنا جائز ہے، چاہے وہ مطلقہ ہو یا بیوہ، لیکن اسے اپنے گھر کے علاوہ کہیں اور رات گذارنے کی اور رات میں نکلنے کی اجازت نہیں ہے، الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو[۳]۔ اس کی تفصیل ''عدت'' اور ''احداد'' میں دیکھی جائے۔

(ھ) پیشہ کا اثر میاں بیوی کے درمیان کفاءت کے مسئلہ پر پڑتا ہے، اس کی تفصیل ''نکاح'' میں دیکھی جائے۔

(و) پیشے کا اثر بعض احکام شرعیہ میں تخفیف پر پڑتا ہے، جیسے قصاب کے لئے رخصت ہے کہ وہ اپنے پیشہ ورانہ کپڑے میں نماز پڑھ لے، حالانکہ اس پر خون ہوتا ہے، جب تک خون زیادہ نہ ہو، اور تفصیل اس کی ''عنوان نجاست'' (نجاسات میں سے کون معاف ہیں) میں مذکور ہے۔

(۱) معین الحکام رص ۲۳۷، ۲۳۸، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۰۹، أسنی المطالب ۴/۱۶۶، المغنی ۸/ ۳۲۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۴۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۹/۱۷۶۔

احتساب

تعریف:

۱- لفظ ''احتساب'' عربی زبان میں چند معانی کے لئے آتا ہے، ان میں سے بعض معانی یہ ہیں:

(الف) کسی چیز کا شمار کرنا، حسب کے مادہ سے، جس کا معنی گننا ہے۔

(ب) ثواب طلب کرنا۔

فقہاء اس لفظ کو مذکورہ بالا دونوں معانی میں استعمال کرتے ہیں، لیکن فقہاء کے یہاں جب یہ لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد طلب ثواب کا معنی ہوتا ہے[۱]۔

احتساب معتد بہ یا معتبر ہونے کے معنی میں:

۲- فقہاء لفظ ''احتساب'' اس وقت بولتے ہیں جب یہ معنی ادا کرنا ہوتا ہے کہ مکلف نے غیر کامل طریقہ پر کوئی عمل کیا ہے، اس کے باوجود شارع اسے صحیح اور مقبول مانتا ہے[۲]۔

مثلاً جو شخص جماعت کی نماز میں پیچھے رہ گیا، اس نے اگر امام کے ساتھ رکوع پالیا تو اس کی وہ رکعت شمار کرلی جائے گی، حالانکہ اس نے رکوع سے پہلے دیگر فرائض ادا نہیں کئے۔ اسی طرح ایک شخص مسجد میں

(۱) المصباح المنیر: مادہ (حسب)۔

(۲) المغنی ۱/ ۵۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الاکلیل ۱/ ۹۹، ۳، ۸۴، ۸۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۶۴، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۱۵۔

داخل ہوا، اس نے دیکھا کہ نماز ظہر کی جماعت کھڑی ہے، اس نے تحیۃ المسجد اور نماز ظہر دونوں کی نیت سے جماعت میں شرکت کی، تو اس شخص کی وہ نماز تحیۃ المسجد اور نماز ظہر دونوں شمار کی جائے گی۔ اس کی تفصیل "صلاۃ" کے تحت کی جائے گی۔

احتساب اللہ تعالیٰ سے ثواب طلب کرنے کے معنیٰ میں:

۳- احتساب کے ذریعہ اللہ تعالیٰ سے طلب ثواب بہت سے امور میں متحقق ہوتا ہے، ان میں سے بعض امور یہ ہیں:

(الف) مسلمان دوسرے شخص پر مرتب ہونے والے اپنے حق سے دست بردار ہوگیا، مجبوری کی وجہ سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ سے ثواب حاصل کرنے کے لئے [۱]، مثلاً اللہ تعالیٰ سے ثواب حاصل کرنے کی نیت سے غلام آزاد کردیا، مالک نے مکاتب پر واجب بدل کتابت کا کچھ حصہ ثواب حاصل کرنے کے لئے معاف کردیا [۲]، ثواب حاصل کرنے کے لئے (احتسابا) کوئی معاوضہ لئے بغیر قصاص معاف کردیا، چھوٹے بچے کو طلب ثواب کی نیت سے کوئی معاوضہ لئے بغیر دودھ پلایا۔

(ب) اللہ تعالیٰ کے خالص حقوق میں سے کسی حق کا ادا کرنا، مثلاً نماز، روزہ کی ادائیگی، خالص اللہ کے حقوق میں یا ان حقوق میں جن میں اللہ کے حق کا پہلو غالب ہے کسی کے طلب کئے بغیر گواہی دینا [۳]، اللہ تعالیٰ کے حق غالب ومؤکد ہونے سے وہ امور مراد ہیں جو انسان کے راضی ہونے سے متاثر نہیں ہوتے، مثلاً طلاق، آزادی، قصاص کی معافی، عدت کا باقی رہنا اور گذر جانا، حد اور نسب۔

فقہاء نے اس پر کتاب الشہادات میں شہادت حسبہ کے ذیل میں ان امور پر گفتگو کرتے ہوئے تفصیلی کلام کیا ہے جن میں محض طلب ثواب کے لئے گواہی دی جاتی ہے۔ محتسب کے احکام "حسبۃ" کی اصطلاح میں دیکھے جائیں۔

---

(۱) المغنی ۷/ ۶۲۹۔

(۲) القلیوبی ۴/ ۳۶۶۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۳۶۶، البدائع ۹/ ۴۰۴۹، طبع مطبعۃ الامام، مواہب الجلیل ۶/ ۱۶۵ شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا، المغنی ۹/ ۲۱۶ طبع سوم المنار۔

اختشاش

تعریف:

۱- لغت میں اختشاش کا معنی ہے "حشیش" تلاش کرنا اور جمع کرنا۔ "حشیش" سوکھی گھاس کو کہا جاتا ہے۔ ازہری کہتے ہیں کہ تر وتازہ گھاس کو "حشیش" نہیں کہا جاتا [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اختشاش گھاس کاٹنے کو کہتے ہیں، خواہ سوکھی گھاس ہو یا ہری۔ تر گھاس پر "حشیش" کا اطلاق مجازاً انجام کے اعتبار سے ہوتا ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۲- تمام فقہی مذاہب فی الجملہ حرم کے علاوہ دوسری جگہوں میں گھاس کاٹنے کے جواز پر متفق ہیں، خواہ ہری گھاس ہو یا خشک، بشرطیکہ گھاس کسی کی مملوکہ نہ ہو۔ اگر کسی کی مملوکہ گھاس ہے تو مالک کی اجازت کے بغیر اسے کاٹنا جائز نہیں ہے [۳]۔

فقہی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حرم کی وہ گھاس جو کسی کی ملکیت نہ ہو اسے کاٹنا جائز نہیں ہے، اس عدم جواز سے فقہاء نے اِذخر، اس کے ملحقات، مسواک اور عوسج (ایک کانٹے دار درخت)

(۱) لسان العرب: مادہ (حشش)۔

(۲) ابن عابدین ۲/۲۱۶۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳ طبع اول، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۹۵، المغنی ۶/ ۱۸۴ طبع المنار۔

کا استثناء کیا ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے، اسی طرح امام ابو یوسف کی بھی ایک رائے یہ ہے کہ چوپایوں کے چارہ کے لئے حرم کی گھاس کاٹنا جائز ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے جنایات احرام وحرم کا باب ملاحظہ کیا جائے [۱]۔

گھاس کاٹنے میں چوری:

۳- مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ جو گھاس کاٹ کر محفوظ کر دی گئی ہے اگر اسے محفوظ مقام سے لے لیا جائے اور اس کی قیمت نصاب کو پہنچتی ہو تو اس کے چرانے والے کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

حنفیہ کا مسلک اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ گھاس کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا [۲]۔

گھاس کاٹنے سے روکنا:

۴- حنفیہ، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ امام کے لئے جائز ہے کہ کسی خاص جگہ کی گھاس کاٹنے سے روک دے، جسے وہ مجاہدین کے گھوڑوں کی چراگاہ بنائے، یا اس جیسے دیگر مفاد عامہ کے کام میں استعمال کرے۔ اس کے برخلاف مالکیہ اور شافعیہ اس بات کو جائز نہیں قرار دیتے کہ گھاس کاٹنے سے روکا جائے۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۷۵ طبع مصطفی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۳ طبع مصطفی الحلبی، المجموع ۷/ ۴۴۹، ۱۸۳ طبع السلفیہ، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۱/ ۲۹۷ طبع مصطفی الحلبی، بدائع الصنائع ۲/ ۱۹۳ طبع الجمالیہ۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۹۸ طبع اول، الدسوقی ۴/ ۳۳۴ طبع دار الفکر، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۱۴۱ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، المغنی ۸/ ۲۴۶ طبع الریاض، فتح القدیر ۴/ ۲۲۶۔

گھاس کاٹنے میں شرکت:

۵- حنفیہ اور شافعیہ مباحات عامہ (عام لوگوں کے لئے جن اشیاء کی اباحت ہو) کے حاصل کرنے میں عقد شرکت اور اس میں توکیل کو جائز نہیں قرار دیتے، گھاس کاٹنا اور لکڑی چننا اسی قبیل کی چیزیں ہیں۔ اس کے برخلاف مالکیہ اور حنابلہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی تفصیل کے لئے شرکت اور وکالت کے ابواب کا مطالعہ کیا جائے[1]۔

(۱) المغنی ۲۸/۵ ۴ طبع المنار، رد المحتار ۳/ ۳۶۰، ۳۶۱ طبع اول، فتح القدیر ۳۱/۵-۳۲، الخرشی ۴/ ۲۶۷-۲۶۹، مطالب اُولی النہی ۳/ ۵۴۳، القلیوبی وعمیرہ ۳۳۹/۲ طبع مصطفی الحلبی۔

احتضار

تعریف:

۱- لغت میں احتضار قریب المرگ ہونے کو کہتے ہیں اس طور پر کہ موت کی علامات ظاہر ہوجائیں، کبھی کبھی اس کا اطلاق ہلکے دماغی جھٹکے یا جنون میں مبتلا ہونے پر بھی ہوتا ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس کا استعمال پہلے لغوی معنی میں ہوتا ہے[1]۔

احتضار کی علامات:

۲- احتضار (قریب المرگ ہونا) کی بہت ساری علامات ہیں جنہیں ماہرین جانتے ہیں، ان میں سے بعض علامات کا ذکر فقہاء نے کیا ہے: مثلاً دونوں قدموں کا ڈھیلا ہوجانا، ناک کا ٹیڑھا ہوجانا، دونوں کنپٹیوں کا دھنس جانا، چہرہ کی کھال کا کھنچ جانا[2]۔

قریب المرگ شخص کے پاس اس کے لوگوں کا رہنا:

۳- قریب المرگ شخص کے رشتہ داروں پر واجب کفائی ہے کہ اس کے پاس رہیں، اگر رشتہ دار نہ ہوں تو یہ ذمہ داری اس کے دوستوں اور ساتھیوں کی ہے، وہ بھی نہ ہوں تو پڑوسیوں کی ہے، پڑوسی بھی نہ

(۱) تاج العروس، المصباح المنیر، المفردات للاصبہانی مادہ (حضر)، کفایۃ الطالب ۱/ ۳۱۲، مجمع الانہر ۱/ ۱۷۳۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۵۷، فتح القدیر ۱/ ۴۴۶۔

ہوں تو عام مسلمانوں کی ذمہ داری ہے۔

مستحب یہ ہے کہ قریب المرگ شخص کے پاس اس کے رشتہ داروں میں سے وہ آدمی رہے جو دین واخلاق اور صورت وشکل کے اعتبار سے اچھا ہو، اس شخص پر زیادہ مہربان ہو، اس کی سیاست وتدبیر کو زیادہ جاننے والا ہو، اور ان سب میں اللہ سے زیادہ ڈرنے والا ہو۔ مستحب ہے کہ اس کے پاس خوشبو رکھیں، بہتر یہ ہے کہ عورتوں کو دور رکھیں کیونکہ ان میں صبر وبرداشت کی کمی ہوتی ہے، اور جو مرد اس کے پاس ہوں ان کے لئے مستحب ہے کہ ہمت وبہادری کا اظہار کریں [۱]۔

قریب المرگ شخص کے پاس موت کے وقت حیض، نفاس والی عورت اور ناپاک شخص کے آنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ شفقت کی وجہ سے یا ان کی ضرورت کی وجہ سے انہیں روکنا ممکن نہیں ہے۔ حضرت حسن سے مروی ہے کہ وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ حائضہ عورت مرنے والے شخص کے پاس آئے [۲]۔ اسے مکروہ قرار دینا حنابلہ کا قول ہے [۳]۔

مالکیہ کہتے ہیں: حائضہ عورت، جنبی شخص، مورتی اور آلۂ لہو ولعب کا قریب المرگ شخص سے دور رکھنا مستحب ہے [۴]۔

وہ لوگ جن پر قریب المرگ ہونے کا حکم جاری ہوتا ہے:

۴- قریب المرگ ہونے کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو قتل کئے جانے کے لئے لایا گیا ہو، خواہ یہ قتل کیا جانا حد میں ہو، قصاص میں ہو یا ظلماً ہو، اسی طرح جس شخص کو جان لیوا زخم لگا ہو وہ بھی قریب المرگ

(۱) کفایۃ الطالب ۱/ ۳۱۳، بلغۃ السالک ۱/ ۲۲۷، فتح القدیر ۱/ ۴۴۶۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۳/ ۵۷۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۸۳۔

(۴) مصنف ابن ابی شیبہ ۳/ ۸۷، کفایۃ الطالب ۱/ ۳۱۳۔

کے حکم میں ہے [۱]، جو شخص میدان جنگ میں معرکۂ کارزار گرم ہونے کے وقت ہو وہ بھی اسی حکم میں ہے۔

قریب المرگ شخص کو کیا کرنا چاہئے:

۵- (الف) قریب المرگ شخص کے لئے مناسب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھے، جس کی وفات کا وقت آ گیا ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ تندرستی کے ایام سے زیادہ ہی اپنے رب کی رحمت ومغفرت اور اس کے دامن عفو کی وسعت کی امید رکھے، امید کا پہلو خوف کے پہلو پر غالب رکھے [۲]، کیونکہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے رسول اکرم ﷺ کو اپنی وفات سے تین روز قبل فرماتے ہوئے سنا: ”لایموتن أحدکم إلا وھو یحسن الظن باللہ تعالی“ [۳] (تم میں سے کوئی شخص نہ مرے الا یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ سے اچھا گمان رکھتا ہو)۔ نیز بخاری ومسلم میں حدیث قدسی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”أنا عند حسن ظن عبدي بي فلا یظن بي إلا خیراً“ [۴] (میں اپنے بندے کے حسن ظن کے ساتھ ہوں، لہٰذا میرا بندہ میرے ساتھ اچھا ہی گمان رکھے)۔ نیز حضرت انسؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک نوجوان کے پاس تشریف لے گئے جب کہ وہ موت کے دہانے پر تھا،

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۳۰۵، المغنی ۶/ ۵۰۵، القلیوبی ۳/ ۱۶۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۳۸۔

(۳) حدیث: ”لا یموتن أحدکم...“ کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۴/ ۲۲۰۶ طبع عیسی الحلبی، عون المعبود ۳/ ۱۵۸ طبع الہند)۔

(۴) حدیث: ”أنا عند حسن ظن عبدي...“ کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے (کشف الخفاء ومزیل الالباس ۱/ ۲۳۴، حدیث: ۶۱۴، بتحقیق احمد القلاش)۔

آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: "کیف تجدک؟ قال: واللہ یا رسول الله إني أرجو الله، وإني أخاف ذنوبي، فقال رسول الله ﷺ: لا يجتمعان في قلب عبد في مثل هذا الموطن إلا أعطاه الله ما يرجو وآمنه مما يخاف"[1] (تم اپنا کیا حال پاتے ہو؟ اس شخص نے جواب دیا، خدا کی قسم اے اللہ کے رسول! میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں لیکن اپنے گناہوں سے ڈرتا بھی ہوں، اس کی یہ بات سن کر رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ایسی حالت میں جب کسی بندے کے دل میں یہ دو چیزیں (امید اور خوف) جمع ہوتی ہیں تو اللہ تعالیٰ اس کو وہ دے دیتے ہیں جس کی وہ امید کرتا ہے اور اس سے بچا دیتے ہیں جس سے وہ ڈرتا ہے)۔

(ب) قریب المرگ شخص کے لئے واجب ہے کہ اصحاب حقوق کے حقوق ادا کرنے کی وصیت کرے[2]۔

(ج) صحابہ کرامؓ کی پیروی کرتے ہوئے اپنے گھر والوں کو تجہیز وتدفین میں سنت کی پیروی اور بدعت سے اجتناب کی وصیت کرے، اس بارے میں صحابہ کرامؓ سے بہت سے آثار مروی ہیں، ان میں سے ایک اثر کے راوی ابو بردہ ہیں، وہ فرماتے ہیں: "أوصى أبو موسى رضي الله عنه حين حضره الموت، قال: اذا انطلقتم بجنازتي فاسرعوا بي المشي، ولا تتبعوني بمجمر، ولا

(۱) حدیث: "کیف تجدک..." کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت انسؓ سے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے بعض محدثین نے اس کی روایت حضرت ثابت سے مرسلاً کی ہے، میرک نے منذری کے حوالہ سے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۸، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ ۲/ ۱۴۲۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ)۔

(۲) الاختیار ۵/ ۶۲-۶۷، کشاف القناع ۳/ ۳۳۵، ۳۵۱، مغنی المحتاج اور شرح الروض ۳/ ۶۷۔

تجعلن لحدي شيئاً يحول بيني وبين التراب، ولا تجعلن على قبري بناءً، وأشهدكم أني بريئ من كل حالقة أو سالقة أو خارقة، قالوا: سمعت فيه شيئا؟ قال: نعم من رسول الله ﷺ"[1] (حضرت ابوموسیٰ اشعری نے اپنی وفات کے وقت فرمایا: میرے جنازہ کو لے کر تیزی کے ساتھ چلنا، میرے جنازہ کے پیچھے عود جلا کر نہ چلنا، میرے لحد پر کوئی ایسی چیز نہ رکھنا جو میرے اور مٹی کے درمیان حائل ہو، اور میری قبر پر کوئی عمارت نہ بنانا، اور میں تم سب کو گواہ بناتا ہوں کہ میں ہر بال مونڈنے والی، چیخ چیخ کر رونے والی اور کپڑا اپھاڑنے والی سے بری ہوں۔ لوگوں نے دریافت کیا: آپ نے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ہاں رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے)۔

(د) اپنے ان اقرباء کے لئے وصیت کرے جو اس کے وارث نہیں ہیں، اگر صحت کی حالت میں وصیت نہ کی ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرَانِ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا

(۱) اس حدیث کی روایت احمد اور بیہقی نے کی ہے الفاظ بیہقی کے ہیں، اور اس کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مختصراً کی ہے۔ حافظ بوصیری نے ابن ماجہ کی اسناد پر تعلیق کرتے ہوئے الزوائد میں لکھا ہے: اس کی اسناد حسن ہے اس لئے کہ عبد اللہ بن حسین (ابوحریز) مختلف فیہ ہیں، ابوزرعہ نے کہا: ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ ابو حاتم نے کہا: حسن الحدیث ہیں، منکر الحدیث نہیں ہیں، ان کی حدیث لکھی جاتی ہے۔ امام احمد نے کہا: منکر الحدیث ہیں۔ نسائی نے کہا: ضعیف ہیں۔ ابن عدی کہتے ہیں: عام طور پر ان کی روایات کا متابع نہیں ہے۔ ابن معین کی رائے ان کے سلسلہ میں مختلف ہے: کبھی ان کو ثقہ کہتے ہیں، اور کبھی ان کو ضعیف کہتے ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی حدیث اس کے لئے شاہد ہے جس کی روایت امام مالک نے الموطأ میں اور ابوداؤد نے اپنی سنن میں کی ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/ ۳۹۷، شائع کردہ المکتب الاسلامی، سنن ابن ماجہ ۱/ ۷۷۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ، السنن الکبری للبیہقی ۳/ ۳۹۵ طبع الہند ۱۳۴۷ھ)۔

عَلَى الْمُتَّقِيْنَ"[1] (فرض کردیا گیا تم پر جب حاضر ہو کسی کو تم میں موت، اگر چھوڑے کچھ مال، وصیت کرنا ماں باپ کے واسطے اور رشتہ داروں کے لئے انصاف کے ساتھ، یہ حکم لازم ہے پرہیز گاروں پر)۔ اسی طرح حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: "**كنت مع رسول الله في حجة الوداع، فمرضت مرضاً أشفيت منه على الموت ، فعادني رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله إن لي مالاً كثيراً، وليس يرثني إلا ابنة لي، أفأوصي بثلثي مالي؟ قال: لا، قلت: بشطر مالي؟ قال: لا، قلت: فثلث مالي؟ قال: الثلث، والثلث كثير، إنك يا سعد أن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس**"[2] میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع میں شریک تھا، اتنا سخت بیمار پڑا کہ موت کے دہانے پر پہنچ گیا، رسول اکرم ﷺ میری عیادت کے لئے تشریف لائے، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۰۔

(۲) حدیث سعد بن وقاص کی روایت بخاری اور مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "كان رسول الله ﷺ يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي، فقلت: إني قد بلغ بي من الوجع وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: لا، فقلت: بالشطر؟ فقال: لا، ثم قال: الثلث والثلث كبير أو كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس" (حجۃ الوداع کے سال میں سخت بیمار پڑ گیا، اس وجہ سے رسول اللہ ﷺ میری عیادت کو آتے تھے، تو میں نے کہا: میں سخت تکلیف (مرض الموت) میں مبتلا ہوں، میں مالدار آدمی ہوں اور میرے ورثاء میں صرف ایک بیٹی ہے تو کیا میں اپنا دو تہائی مال صدقہ کردوں؟ آپ ﷺ نے کہا: نہیں، تو میں نے کہا؟ آدھا؟ تو آپ ﷺ نے کہا: نہیں، پھر فرمایا: تہائی اور تہائی بڑی مقدار یا زیادہ ہے تم اپنے ورثہ کو مالدار چھوڑو، یہ اس سے بہتر ہے کہ تم انہیں محتاج چھوڑو کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں) (اللؤلؤ والمرجان/ ص ۳۹۹)۔

پاس بہت زیادہ مال ہے اور میری وارث بس میری ایک لڑکی ہے، تو کیا میں دو تہائی مال کی وصیت کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے عرض کیا: آدھے مال کی وصیت کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے عرض کیا: تہائی مال کی وصیت کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، تہائی کی وصیت کردو اور تہائی بہت ہے، اے سعد تم اپنے وارثین کو مالدار چھوڑ کر مرو، یہ اس سے بہتر ہے کہ تم انہیں محتاج چھوڑ کر مرو کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں)۔

اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنا:

٦ - قریب المرگ شخص اور جو لوگ اس کے حکم میں ہیں ان پر واجب ہے کہ حلقوم تک روح پہنچنے سے پہلے اپنے گناہوں سے بارگاہ الٰہی میں توبہ کریں، اس لئے کہ موت کا نزدیک ہونا توبہ کے قبول ہونے میں مانع نہیں ہے، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر**"[1] (بیشک اللہ تعالیٰ بندے کی توبہ قبول کرتا ہے جب تک کہ وہ غرغرہ میں مبتلا نہ ہوا ہو)۔

توبہ کے احکام کی تفصیل "توبہ" کی اصطلاح میں ملے گی۔

(۱) حدیث توبہ کی روایت احمد، ترمذی، ابن ماجہ ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔ ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن غریب ہے، لیکن انہوں نے یہ بیان نہیں کیا کہ کیوں صحیح نہیں ہے۔ ابن قطان نے کہا کہ یہ اس لئے کہ اس میں عبد الرحمن بن ثابت ہیں، ابو حاتم نے انہیں ثقہ قرار دیا۔ امام احمد کہتے ہیں: ان کی احادیث منکر ہیں۔ المیر ان میں ابن معین سے ان کی تضعیف اور ان کے علاوہ سے ان کی توثیق نقل کی گئی ہے (تحفۃ الاحوذی ۹/ ۵۲۱ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، فیض القدیر ۲/ ۳۰۶، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ جامع الاصول ۲/ ۵۱۲، ۵۱۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)، نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۰، کشاف القناع ۲/ ۸۱۔

قریب المرگ شخص اور جو لوگ اس کے حکم میں ہیں ان کے تصرفات:

۷- قریب المرگ شخص اور جو لوگ اس کے حکم میں ہیں ان کے تصرفات کا وہی حکم ہے جو مرض الموت میں گرفتار شخص کے تصرفات کا حکم ہے جب کہ اس نے ہوش وحواس کی حالت میں تصرف کیا ہو۔

اس کی تفصیل "مرض الموت" کی اصطلاح میں ملے گی۔

احتضار کے وقت حاضرین کے لئے مسنون اعمال:

اول-تلقین:

۸- قریب المرگ شخص کو "لا إله إلا الله" کی تلقین کی جانی چاہئے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لقنوا موتاکم لا إله إلا الله" [۱] (اپنے مردوں کو لا إله إلا الله کی تلقین کرو)۔

نووی فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں "موتی" سے مراد قریب المرگ لوگ ہیں، انہیں مجازاً مردہ کہا گیا ہے، ان کے موت سے نزدیک ہونے کی وجہ سے، یہ کسی چیز کو اس کے انجام کو سامنے رکھ کر مجازاً نام دینا ہے [۲]۔

حدیث کے ظاہر الفاظ سے تلقین کا واجب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ قرطبی کا میلان اسی جانب ہے۔ جمہور کی رائے میں تلقین مستحب ہے، اور لفظ "محمد رسول الله" کا اضافہ مسنون نہیں ہے، روضۃ الطالبین اور المجموع شرح المہذب میں اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے [۳]۔

(۱) اس حدیث کی روایت مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۷، فتح القدیر ۱/ ۴۴۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۲/ ۴۳۸۔

تلقین غرغرہ سے پہلے تک اتنی بلند آواز سے ہوگی کہ قریب المرگ شخص سن رہا ہو، کیونکہ غرغرہ اس وقت ہوتا ہے جب روح حلقوم کے نزدیک پہنچ جاتی ہے، اس وقت قریب المرگ شخص کے لئے کلمہ کے الفاظ زبان سے ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا [۱]۔

تلقین اس قریب المرگ شخص کو کی جائے گی جس کا دماغ حاضر ہو اور وہ بات کرنے پر قادر ہو، غائب الدماغ شخص کو تلقین کرنا ممکن نہیں ہے، جو شخص گفتگو پر قادر نہ ہو وہ دل ہی میں شہادت کے الفاظ دہرائے گا۔

رسول اکرم ﷺ کے ارشاد: "لقنوا موتاکم لا إله إلا الله" سے مراد قریب المرگ شخص کو "لا إله إلا الله" یاد دلانا ہے تاکہ اس کی زبان سے نکلنے والے آخری الفاظ یہی ہوں، جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے: "من کان آخر کلامه لا إله إلا الله دخل الجنة" [۲] (جس کا آخری کلام لا إله إلا الله ہوگا وہ جنت میں جائے گا)۔

ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ شہادتین کی تلقین کی جائے گی، تلقین کی شکل یہ ہے کہ نزع کی حالت میں غرغرہ سے پہلے قریب المرگ شخص کے پاس بلند آواز میں جسے وہ سنے، کہا جائے گا: "أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمداً رسول الله" (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں)، اس سے یہ نہیں کہا جائے کہ تم یہ الفاظ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "من کان آخر کلامه لا إله إلا الله..." کی روایت ابوداؤد اور حاکم نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے مرفوعاً کی ہے حاکم نے کہا: یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن شیخین نے اس کی روایت نہیں کی، ذہبی نے اس کے صحیح ہونے پر حاکم کی تائید کی ہے (مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۴/ ۲۸۶، شائع کردہ دار المعرفہ، المستدرک ۱/ ۳۵۱ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

کہو اور نہ اس سے شہادتین کہنے کے لئے اصرار کیا جائے گا کہ مبادا تنگ ہوکر کوئی نامناسب بات زبان سے نکال دے۔ جب اس نے ایک بار الفاظ زبان سے ادا کر لئے تو اب دوبارہ تلقین نہیں کی جائے گی، اِلا یہ کہ اس کے بعد کوئی دوسری بات زبان سے کہی ہو (تو دوبارہ تلقین کی جائے گی)۔

مستحب یہ ہے کہ تلقین کرنے والا شخص ایسا ہو جس پر یہ تہمت نہ ہو کہ اس شخص کی موت سے خوش ہوگا، جیسے دشمن یا حاسد یا اولاد کے علاوہ وارث۔

اگر قریب المرگ شخص کی زبان سے کفریہ کلمات نکل جائیں تو بھی اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو مسلمان مُردوں کے ساتھ کیا جاتا ہے[۱]۔

دوم-تلاوت قرآن:

۹-قریب المرگ شخص کے پاس سورۂ یٰسں پڑھنا مستحب ہے، کیونکہ امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت صفوانؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "مشائخ فرماتے ہیں: جب موت کے وقت سورۂ یٰسں پڑھی جاتی ہے تو مرنے والے سے موت کی تکلیف ہلکی کردی جاتی ہے"۔ صاحب مسند الفردوس نے حضرت ابو الدرداء اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "ما من میت یموت فتقرأ عنده (یٰس) إلا هوّن الله علیه" (جس میت کے پاس مرتے وقت سورۂ یٰسں پڑھی جاتی ہے اللہ تعالیٰ اس کی موت کو آسان بنادیتے ہیں)۔

ابن حبان لکھتے ہیں: میت سے مراد قریب المرگ شخص ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ جو شخص مر چکا ہو اس کے پاس سورۂ یٰسں پڑھی جائے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۰۳، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۵۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۸۔

شافعیہ اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں[۱]۔

حنابلہ نے سورۂ فاتحہ پڑھنے کا بھی اضافہ کیا ہے۔

شعبی کہتے ہیں: "انصار میت کے پاس سورۂ بقرہ پڑھتے تھے۔ حضرت جابر بن زید سے مروی ہے کہ وہ میت کے پاس سورۂ رعد پڑھتے تھے[۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ موت کے وقت اور موت کے بعد اور قبروں پر کچھ بھی قرآن پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ سلف کا عمل نہیں ہے[۳]۔

سوم-قریب المرگ شخص کو قبلہ رو کرنا:

۱۰-قریب المرگ شخص کی نگاہ جب آسمان کی طرف اٹھنے لگے تو اس کا چہرہ قبلہ کی طرف کردیا جائے، اس سے پہلے نہیں تاکہ اس کو گھبراہٹ نہ ہونے لگے، اسے دائیں پہلو پر لٹا کر قبلہ رو کیا جائے گا قبر میں رکھنے کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے، اس لئے کہ وہ اس حالت میں اس حالت کے قریب پہنچ چکا ہے[۴]۔

قریب المرگ شخص کو قبلہ رو کرنے کے بارے میں روایت ہے کہ جب رسول اکرم ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ ﷺ نے حضرت براء بن معرورؓ کے بارے میں دریافت کیا، لوگوں نے عرض کیا کہ ان کی وفات ہوگئی، انہوں نے وصیت کی تھی کہ ان کا ایک تہائی مال آپ ﷺ کو دیا جائے، اور انہیں مرتے وقت قبلہ رو کردیا جائے، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "أصاب الفطرة، وقد رددت ثلث ماله علی ولده" (انہوں نے فطرت کو پالیا، میں ان کا تہائی مال ان کے بچوں کو واپس کرتا ہوں)، پھر آپ ﷺ

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۵۷، المغنی ۲/ ۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۸۔
(۲) المصنف لابن ابی شیبہ۔
(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۸۔
(۴) فتح القدیر ۱/ ۴۴۶، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۹۔

تشریف لے گئے اور ان کے لئے دعاء رحمت فرمائی اورفرمایا:"اللهم اغفرله وارحمه وأدخله جنتك، وقد فعلت"[1] (اے اللہ ان کی مغفرت فرما، ان پر رحم کر، انہیں اپنی جنت میں داخل فرما، اور تو ایسا کر چکا)۔

حاکم فرماتے ہیں: "قریب المرگ کو قبلہ رو کرنے کے بارے میں مجھے اس کے علاوہ کوئی روایت نہیں ملی۔

قریب المرگ شخص کو دائیں پہلو پر لٹانے کے بارے میں سونے والی حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے، حضرت براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا:"إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، وقل: اللهم إني أسلمت نفسي إليك... إلى أن قال: فإن مت مت على الفطرة"[2] (جب اپنی خواب گاہ میں آؤ تو اس طرح وضو کرو جس طرح نماز کے لئے وضو کرتے ہو، پھر اپنے دائیں پہلو پر لیٹ جاؤ اور یہ دعا پڑھو"اللهم إني أسلمت نفسي إليك..." پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اگر اسی نیند میں تمہارا انتقال ہوگیا تو تم فطرت پر مرے)، اس حدیث میں قبلہ کا ذکر نہیں ہے۔

ابن شاہین نے کتاب الجنائز کے باب المحتضر میں صرف ابراہیم نخعی کا اثر ذکر کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "میت کو قبلہ رو کیا جائے"۔

عطاء بن ابی رباح نے اتنا اضافہ کیا: "اس کے دائیں پہلو پر، مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے کسی میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو"۔ اس لئے بھی کہ لیٹنے کی یہ ہیئت، قبر میں رکھنے کی ہیئت اور مرض میں پہلو کے بل لیٹنے کی ہیئت سے قریب تر ہے، ان دونوں میں اسی طرح کرنا مسنون ہے، لہذا اس سے نزدیکی حالت میں بھی اسی طرح کیا جائے گا۔

اس مسئلہ کے بارے میں امام احمد کی اس روایت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ "حضرت فاطمہؓ اپنی وفات کے وقت قبلہ رو ہوگئیں، پھر انہوں نے اپنے دائیں ہاتھ کو تکیہ بنالیا"۔

قریب المرگ شخص کو پیٹھ کے بل لٹا کر قبلہ رو کرنا بھی صحیح ہے، کیونکہ اس حالت میں روح نکلنے میں آسانی ہوتی ہے، آنکھ بند کرنے اور ڈاڑھیں باندھنے میں آسانی ہوتی ہے، اس کے اعضاء ٹیڑھے ہونے سے محفوظ رہتے ہیں۔ جب چت لٹایا جائے تو سر تھوڑا بلند کردیا جائے گا تاکہ چہرہ آسمان کے بجائے قبلہ کی طرف ہوجائے[1]۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ قریب المرگ شخص کو قبلہ رو کرنے کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، بلکہ سعید بن المسیب نے قبلہ رو کرنے کو ناپسند کیا۔ زرعۃ بن عبد الرحمٰن سے مروی ہے کہ "وہ سعید بن المسیب کے مرض الموت میں ان کے پاس موجود تھے، وہاں ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن بھی تھے، حضرت سعید بن المسیب پر بے ہوشی طاری ہوگئی، ابوسلمہ نے حکم دیا کہ ان کا بستر کعبہ کی طرف پھیر دیا جائے، حضرت سعید بن المسیب کو افاقہ ہوا تو انہوں نے دریافت کیا: آپ حضرات نے میرا بستر پھیر دیا؟ لوگوں نے جواب دیا: ہاں، حضرت سعید نے ابوسلمہ کی طرف دیکھ کر فرمایا: میں سمجھتا ہوں آپ کے علم میں ہوتے ہوئے ایسا کیا گیا ہے، انہوں نے کہا: میں نے ہی ایسا کرنے کا حکم دیا تھا، حضرت سعید نے کہا کہ ان کا بستر پہلے کی طرح

(۱) حدیث براء کی روایت بیہقی اور حاکم نے حضرت ابوقتادہ سے کی ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے (السنن الکبری للبیہقی ۳/ ۳۸۴ طبع الہند، المستدرک ۱/ ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۴، شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۲) حدیث:"إذا أتيت..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت براء بن عازب سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۱۱/ ۱۰۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۴/ ۲۰۸۱ طبع عیسیٰ الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۴۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۴۔

کردیا جائے''[1]۔

چہارم-قریب المرگ شخص کے حلق کو پانی سے تر کرنا:

۱۱ - حاضرین کے لئے اس بات کا اہتمام کرنا مسنون ہے کہ قریب المرگ شخص کے حلق کو پانی یا کسی اور مشروب سے تر رکھیں، روئی سے اس کے ہونٹوں کو بھی تر رکھیں، کیونکہ بسا اوقات تکلیف کی شدت سے اس کا حلق سوکھ جاتا ہے، اس لئے وہ بات نہیں کرپاتا۔ حلق اور ہونٹ تر رکھنے سے تکلیف کی شدت میں کمی محسوس ہوتی ہے، اور اس کے لئے الفاظ شہادت کا نطق آسان ہوجاتا ہے[2]۔

پنجم- اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا:

۱۲ - اس کے پاس جو صالحین حاضر ہوں ان کے لئے مستحب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کریں، اور اس کے لئے اس بات کی خوب دعا کریں کہ اللہ تعالیٰ اس کے اس مرحلہ کو آسان فرمائے، حاضرین کے لئے بھی دعا کریں، کیونکہ یہ بھی دعا قبول ہونے کا ایک وقت ہے، فرشتے ان کی دعاؤں پر آمین کہتے ہیں[3]، رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إذا حضرتم المريض، أو الميت، فقولوا خيراً، فإن الملائكة يؤمنون على ما تقولون''[4] (جب تم مریض یا میت کے پاس جاؤ تو اس کے لئے دعائے خیر کرو، اس لئے کہ فرشتے تمہاری دعا پر آمین کہتے ہیں)۔

(۱) اس اثر کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۳؍۷۱) میں صحیح سند کے ساتھ کی ہے۔

(۲) مطالب أولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۱؍۸۳۶، المغنی لابن قدامہ ۲؍۴۵۰ طبع سوم المنار۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱؍۴۱۳۔

(۴) اس حدیث کی روایت مسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲؍۶۳۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

ششم-قریب المرگ شخص کے دل میں اللہ تعالیٰ سے حسن ظن پیدا کرنا:

۱۳ - جب حاضرین قریب المرگ شخص میں یاس و ناامیدی کی علامات دیکھیں تو ان پر واجب ہے کہ اس کے دل میں رحمت خداوندی کی امید پیدا کریں، ان میں باری تعالیٰ سے حسن ظن پیدا کریں، کیونکہ اگر اسی مایوسی کے عالم میں اس کی وفات ہوگئی تو ہلاک ہوجائے گا، لہذا واجب خیرخواہی کے اصول کے مطابق حاضرین کا یہ فریضہ ہے کہ اسے یاس اور ناامیدی سے نکالیں، یہ خیرخواہی کے اہم ترین مواقع میں سے ہے[1]۔

قریب المرگ شخص کی وفات کے وقت حاضرین کے لئے مسنون اعمال:

۱۴ - جب حاضرین کو اس کی موت کا یقین ہوجائے (اس کی علامت سانس کا رک جانا اور ہونٹوں کا کھل جانا ہے) تو اس کے گھر والوں میں اس پر جو سب سے زیادہ شفیق ہے وہ اس کی آنکھوں کو بند کردے، اس کے لئے دعا کرے، اس کی ڈاڑھوں کو چوڑی پٹی سے اس طرح باندھے کہ نیچے کی طرف سے پٹی لے جائے اور سر کے اوپر لے جاکر گرہ لگادے، کیونکہ اگر جسم کے ٹھنڈے ہونے تک منھ اور دونوں آنکھ کھلے چھوڑ دیئے جائیں گے تو پھر بند نہیں ہوں گے اور اس کی شکل بھونڈی اور ڈراؤنی محسوس ہوگی، منہ میں کیڑوں کے داخل ہونے اور غسل دیتے وقت پانی اندر چلے جانے کا خطرہ ہوگا، اس کے جوڑوں کو نرم کرے، اس کی کلائیوں کو اس کے بازوؤں سے ملائے پھر پھیلادے، ہاتھوں کی انگلیوں کو اس کی ہتھیلیوں سے ملاکر پھر

(۱) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۲؍۴۲۸۔

پھیلائے، اس کی رانوں کو اس کے پیٹ سے اور پنڈلیوں کو رانوں سے ملا کر پھر پھیلا دے[1]۔

اس کی آنکھ بند کرنے والا کہے: "بسم الله وعلى ملة رسول اللهﷺ، اللهم يسّر عليه أمره، وسهّل عليه ما بعده، وأسعده بلقائك واجعل ما خرج إليه خيرًا مما خرج منه"[2] (اللہ کے نام سے اور رسول اللہ ﷺ کے مذہب پر، اے اللہ اس کے اوپر اس کے معاملہ کو آسان فرما، اور اس کے موت کے بعد کے مراحل کو آسان فرما، اس کو اپنی ملاقات سے سرفراز کر اور اس کی آخرت کو اس کی دنیا سے بہتر بنا)، حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "دخل رسول الله ﷺ على أبي سلمة وقد شق بصره، فأغمضه ثم قال: إن الروح إذا قبض تبعه البصر. فضج ناس من أهله فقال: لا تدعوا على أنفسكم إلا بخير، فإن الملائكة يؤمّنون على ما تقولون، ثم قال: اللهم اغفر لأبي سلمة، وارفع درجته في المهديين المقربين واخلفه في عقبه في الغابرين، واغفر لنا وله يا رب العالمين، وافسح له في قبره، ونور له فيه"[3] (رسول اللہ ﷺ ابوسلمہ (کی نعش) کے پاس اس حال میں آئے کہ ابوسلمہ کی نگاہیں کھلی ہوئی تھیں، حضور اکرم ﷺ نے ان کی آنکھ بند کی، پھر فرمایا: روح جب قبض کی جاتی ہے تو نگاہ اس کا پیچھا کرتی ہے، ابوسلمہ کے گھر والوں میں سے کچھ لوگ چیخ پڑے، تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اپنے لوگوں کے حق میں دعائے خیر ہی کرو، اس لئے کہ فرشتے تمہاری باتوں پر آمین کہتے ہیں، پھر فرمایا: "اے اللہ ابوسلمہ کی مغفرت فرما، اپنے ہدایت یافتہ مقرب بندوں میں ان کا درجہ بلند فرما، ان کے پسماندگان کی نگہداشت فرما، اے سارے جہانوں کے رب ہماری اور ان کی مغفرت فرما، ان کی قبر کو کشادہ اور روشن کر)۔

شداد بن اوسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا حضرتم موتاكم فأغمضوا البصر، وإن البصر يتبع الروح، وقولوا خيراً، فإنه يؤمّن على ما قال أهل الميت"[1] (جب تم اپنے مردوں کے پاس جاؤ تو ان کی آنکھیں بند کردو، بیشک نگاہ روح کا پیچھا کرتی ہے، اور ان کے حق میں اچھی بات کہو، اس لئے کہ میت کے گھر والے جو کچھ کہتے ہیں اس پر آمین کہی جاتی ہے)۔

میت کا چہرہ کھولنا اور اس پر گریہ وزاری کرنا:

۱۵ - حاضرین وغیرہم کے لئے میت کا چہرہ کھولنا، اس کو بوسہ دینا، اور اس پر تین روز تک رونا جائز ہے، لیکن یہ رونا چیخنے چلانے اور نوحہ کرنے سے خالی ہونا چاہئے، کیونکہ جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "لما قتل أبي جعلت أكشف الثوب عن وجهه أبكي، ونهوني، والنبيﷺ لا ينهاني، فأمر به النبي ﷺ فرفع فجعلت عمتي فاطمة تبكي، فقال النبي

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۵۴، غایۃ المنتہیٰ ۱/ ۲۲۸، مختصر المزنی ۱/ ۱۹۹۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۵۴، مختصر خلیل ۱/ ۷۳۔

(۳) اس حدیث کی روایت مسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۶۳۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۱) حدیث: "إذا حضرتم موتاكم فأغمضوا البصر..." کی روایت احمد، ابن ماجہ، حاکم، طبرانی اور بزار نے شداد بن اوس سے مرفوعاً کی ہے۔ حافظ بوصیری نے ابن ماجہ کی روایت پر تعلیق کرتے ہوئے کہا: اس کی اسناد حسن ہے اس لئے کہ قزعہ بن سوید مختلف فیہ ہیں، اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔ اور اس باب میں ام سلمہ کی حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فواد عبدالباقی ۱/ ۴۶۷ - ۴۶۸ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ، نیل الاوطار ۴/ ۲۱ طبع المطبعۃ العثمانیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۶۳۴ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

ﷺ: تبكين أو لا تبكين، ما زالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفعتموه"[1] (جب میرے باپ قتل کردیئے گئے، تو میں ان کے چہرے سے کپڑا ہٹا کر رونے لگا، لوگوں نے مجھ کو منع کیا لیکن خود رسول اکرم ﷺ مجھے منع نہیں فرماتے تھے، اس کے بعد حضور اکرم ﷺ کے حکم سے جنازہ اٹھایا گیا تو میری پھوپھی فاطمہؓ رونے لگیں، تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: "تم روؤ یا نہ روؤ، فرشتے اپنے بازوؤں سے ان پر سایہ کررہے تھے یہاں تک کہ تم نے انہیں اٹھایا)، نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أن أبابكر كشف وجه النبي ﷺ وقبله بين عينيه، ثم بكى، وقال: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، طبت حيًا و ميتًا"[2]

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "جيء بأبي يوم أحد قد مثل به، حتى وضع بين يدي رسول الله ﷺ، وقد سجي ثوباً، فذهبت أريد أن أكشف عنه، فنهاني قومي، ثم ذهبت أكشف عنه فنهاني قومي، فأمر رسول الله ﷺ فرفع، فسمع صوت صائحة فقال: من هذه؟ فقالوا: ابنة عمرو أو أخت عمرو، فقال: فلم تبكي؟ أولا تبكي، فما زالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفع" (میرے والد احد کے دن لائے گئے، انہیں مثلہ کیا گیا تھا، انہیں رسول اللہ ﷺ کے سامنے رکھا گیا، ان پر ایک کپڑا ڈالا ہوا تھا، میں نے چاہا کہ کپڑا ہٹاؤں، تو لوگوں نے مجھے روک دیا، پھر میں نے کپڑا ہٹانا چاہا تو پھر لوگوں نے مجھے روک دیا، پھر رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا تو کپڑا ہٹایا گیا، اتنے ہی میں کسی چیخنے والی عورت کی آواز سنی گئی تو آپ ﷺ نے پوچھا: یہ کون ہے؟ تو لوگوں نے کہا: عمرو کی بیٹی یا عمرو کی بہن ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں روتی ہے؟ یا فرمایا: مت روؤ فرشتے اپنے پروں سے ان پر سایہ کئے ہوئے ہیں، یہاں تک کہ انہیں اٹھایا گیا) (فتح الباری ۳/ ۱۶۳ طبع السلفیہ، اللؤلؤ والمرجان رص ۶۶۷، شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت)۔

(۲) حدیث عائشہ: "ان ابابکر ..." کی روایت بخاری اور نسائی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے (فتح الباری ۷/ ۱۹ طبع السلفیہ، سنن النسائی ۴/ ۱۱، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ مصر)۔

(حضرت ابوبکر صدیقؓ نے نبی اکرم ﷺ کا روئے انور کھولا، دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ لیا، پھر روتے ہوئے فرمایا: اے اللہ کے رسول ﷺ میرے ماں باپ آپ پر قربان، آپ ﷺ نے بہترین زندگی گذاری اور بہترین وفات پائی)۔ اور "إن النبي ﷺ دخل على عثمان بن مظعون وهو ميت، فكشف عن وجهه، ثم أكب عليه، فقبله وبكى حتى رأيت الدموع تسيل على وجنتيه"[1] (عثمان بن مظعونؓ کی وفات کے بعد ان کے پاس رسول اکرم ﷺ تشریف لے گئے، ان کا چہرہ کھولا، جھک کر انہیں بوسہ لیا اور گریہ فرمایا، حتی کہ میں نے دیکھا کہ آنسو آپ ﷺ کے رخساروں پر بہہ رہے ہیں)۔ عبد اللہ بن جعفرؓ کی روایت ہے: "أن النبي أمهل آل جعفر ثلاثا أن يأتيهم، ثم أتاهم، فقال: لا تبكوا على أخي بعد اليوم"[2] (نبی اکرم ﷺ نے آل جعفر کو اپنی تشریف آوری کے لئے تین دن کا موقع دیا، پھر تشریف لائے اور فرمایا: آج کے بعد میرے بھائی پر مت روؤ)۔

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن جعفرؓ: "ان النبي ﷺ أمهل آل جعفر ..." کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ سے کی ہے، شعیب لارناؤط نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (عون المعبود ۳/ ۱۳۳ طبع الہند، سنن النسائی ۸/ ۱۸۲، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ مصر، شرح السنۃ للبغوی تحقیق شعیب الارناؤط ۵/ ۴۶۱، شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

احتطاب

تعریف:

۱- احتطاب "احتطب" کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے لکڑی جمع کرنا، حطب ان درختوں کو بھی کہتے ہیں جو آگ کا ایندھن بنتے ہیں۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

احتطاب کا شرعی حکم:

۲- تمام مذاہب فی الجملہ اس بات پر متفق ہیں کہ حرم کے باہر درختوں سے لکڑی کاٹنا جائز ہے، خواہ درخت ہرے ہوں یا خشک، بشرطیکہ درخت کسی کی ملکیت نہ ہوں، اگر درخت کسی کے قبضہ میں ہو یا ملکیت ہو تو اس کو لینا یا اس سے لکڑی کاٹنا درخت والے کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے [1]۔

اجمالی حکم:

۳- احتطاب (لکڑی کاٹنا، چننا) کے وہی احکام ہیں جو احتشاش (گھاس کاٹنے) کے ہیں، صرف دو باتوں میں فرق ہے:

اول۔ حرم میں اذخر، عوسج وغیرہ گھاس کاٹنا جائز ہے، حرم میں لکڑی کاٹنے کی حرمت میں ایسا کوئی استثناء نہیں، حرم میں لکڑی کا کاٹنا مطلقاً حرام ہے۔

دوم۔ بعض علماء نے چوپایوں کے چارہ کے لئے حرم میں گھاس کاٹنے کو جائز قرار دیا ہے، حرم میں لکڑی کاٹنے کی حرمت میں ان فقہاء کے یہاں بھی ایسا کوئی استثناء نہیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۱۶، ۳/ ۱۹۷-۱۹۸ طبع بولاق، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۹۵ طبع الحلبی، المغنی ۶/ ۱۸۳ طبع المنار، ۸/ ۲۲۶ طبع الریاض، المجموع ۲/ ۱۴۹-۱۸۳، الدسوقی ۴/ ۳۳۴ طبع دار الفکر، فتح القدیر ۲/ ۲۲۶ طبع بولاق، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۱۳۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

احتقان

تعریف:

۱- لغت کے اعتبار سے احتقان "احتقن" کا مصدر ہے، "احتبس" کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: **"حقن الرجل بوله"** مرد نے اپنا پیشاب روک لیا، پیشاب روکنے والے کو حاقن کہا جاتا ہے: **"حقن"** کا فعل مطاوع "احتقان" ہے، پیشاب رک جانے کے معنی میں، کہا جاتا ہے: **"حقنت المريض"**[1] (میں نے مریض کے اندر آلۂ حقنہ کے ذریعہ دوا پہنچائی)۔

شریعت میں احتقان کا استعمال رکنے کے معنی میں ہوتا ہے، اسی طرح پاخانہ کے مقام کے راستہ سے حقنہ کے ذریعہ دوا استعمال کرنے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- احتباس: "احتبس" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **"حبسته فاحتبس"**[3] (میں نے اس کو روکا تو وہ رک گیا)، احتباس احتقان سے عام ہے۔

حصر: حصر کا معنی ہے احاطہ کرنا، منع کرنا، روکنا۔ کہا جاتا ہے: **"حصره العدو في منزله"** (اسے دشمن نے اس کے گھر میں محصور کردیا) **"أحصره المرض"** (مرض نے اسے سفر سے روک دیا)۔

حصر کا اطلاق راستہ کی تنگی کی وجہ سے پاخانہ رک جانے پر بھی ہوتا ہے، اس طرح **"حصر"** بھی احتقان سے عام ہے[1]۔

حقب: حَقِبَ (قاف کے زیر کے ساتھ) **حقبًا فهو حقيب** کا معنی ہے: پیشاب کا مشکل سے ہونا یا جلدی پیشاب ہوجانا[2]۔ کہا جاتا ہے کہ **"حاقب"** وہ شخص ہے جس کا پاخانہ رک گیا ہو، اس دوسرے معنی کے اعتبار سے **"حقب"** **"احتقان"** کے مباین ہے۔

احتقان کا شرعی حکم:

۳- احتقان کے مختلف اطلاقات کے اعتبار سے اس کے احکام مختلف ہوں گے، احتقان کا ایک استعمال ہے مرض کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے پیشاب نکلنے میں رکاوٹ ہوجانا، یہ طبعی احتقان ہے، یہ ان اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے حکم تکلیفی ساقط ہوجاتا ہے جب تک کہ یہ اعذار برقرار رہیں۔

پیشاب کی ضرورت محسوس ہونے کے باوجود کسی انسان کا دانستہ اپنا پیشاب روک لینا عربی زبان میں حقن کہلاتا ہے، ایسا کرنے والے کو "حاقن" کہا جاتا ہے، اس عمل کا حکم کراہت یا حرمت ہے، چاہے نماز کی حالت میں ہو یا لوگوں کے درمیان فیصلہ کی مجلس میں۔ (اس بابت فقہاء میں کچھ اختلاف ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے)۔

احتقان کا اطلاق پاخانہ کے راستہ سے دوا یا پانی اندر پہنچانے پر

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (حقن)۔

(۲) العدوی علی الخرشی ۱/۱۵۲، مراقی الفلاح بہامش الطحطاوی ر ۳۶۸ طبع العثمانیہ۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (حبس)۔

---

(۱) لسان العرب، الصحاح، المصباح المنیر: مادہ (حصر)۔

(۲) لسان العرب: مادہ (حقب)، الخرشی ۱/۱۵۲ طبع دار صادر، الفروق فی اللغۃ/۱۰۷ قدرے تصرف کے ساتھ، طبع دار الآفاق۔

بھی ہوتا ہے، اس کا حکم کبھی اباحت کا اور کبھی ممانعت کا ہے، اس میں بھی اختلاف اور تفصیل ہے جس کا ذکر آئندہ آئے گا[۱]۔

نماز یا فیصلہ کرنے کے دوران پیشاب، پاخانہ روکنے کے ممنوع ہونے کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "لا صلاة بحضرة الطعام ولا وهو يدافع الأخبثين"[۲] (کھانے کی موجودگی میں نماز نہیں ہے اور نہ اس حال میں نماز ہے کہ انسان پیشاب پاخانہ کو روک رہا ہو)، ایک دوسری حدیث ہے: "لايحل لامرئ مسلم أن ينظر في جوف بيت امرئ حتى يستأذن، ولا يقوم إلى الصلوٰة وهو حاقن"[۳] (کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ کسی شخص کے گھر کے اندر دیکھے جب تک کہ اجازت نہ لے لی ہو اور نہ نماز کے لئے اس حال میں کھڑا ہو کہ وہ پیشاب، پاخانہ روک رہا ہو)، ابوبکرہؓ سے مروی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "لا يحكم أحدكم بين اثنين وهو غضبان"[۴] (تم میں سے کوئی دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے جبکہ وہ غصہ کی حالت میں ہو)، اور اسی پر فقہاء نے حاقن کو قیاس کیا ہے، اور معالجہ کے لئے حقنہ لینے کی دلیل وہی ہے اور انہیں شرائط کے ساتھ ہے جو اصل معالجہ کی ہے (دیکھئے: "تداوی" کی اصطلاح)۔

اول۔احتقان بول (پیشاب کو روکنا)

پیشاب روکنے والے کا وضو:

۴- اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ پیشاب روکنے والے کا وضو نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ مذکورہ بالا تینوں مسالک کے فقہاء کے نزدیک وضو ٹوٹنے کے لئے پیشاب، پاخانہ کے مقام سے حقیقتاً کسی چیز کے نکلنے کا اعتبار ہے، حکماً نکلنا معتبر نہیں ہے اور پیشاب روکنے والے کی اگلی پچھلی شرمگاہ سے حقیقتاً کوئی چیز نہیں نکلتی۔

اس کے برخلاف مالکیہ کے نزدیک پیشاب، پاخانہ کے مقام سے حکماً کسی چیز کا نکلنا بھی وضو کو توڑ دیتا ہے، فقہاء مالکیہ نے شدت سے پیشاب روکنے کو حکمی خروج قرار دے کر ناقض وضو مانا ہے، لیکن اس کے بعد فقہاء مالکیہ میں اس بابت دو رائیں ہوگئی ہیں کہ کس درجہ کا پیشاب روکنا ناقض وضو ہے، بعض مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جب احتقان (پیشاب روکنا) اتنا شدید ہو کہ حقیقتاً یا حکماً نماز کے کسی رکن کی ادائیگی میں مانع ہو تو پیشاب روکنے سے وضو ٹوٹ جائے گا، حکماً مانع ہونے سے مراد یہ ہے کہ انسان بہت مشکل سے نماز کے ارکان ادا کر سکے، اتنے شدید پیشاب کے تقاضہ کی حالت میں انسان کوئی ایسا کام نہیں کر سکتا جو طہارت پر موقوف ہے، مثلاً قرآن مجید کا چھونا، اس کو ان حضرات نے حکمی خروج قرار دے کر ناقض وضو مانا ہے۔

بعض دوسرے فقہاء مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ پیشاب کے شدید تقاضہ کے وقت پیشاب روکنا ناقض وضو ہے، خواہ نماز کے کسی رکن کی ادائیگی میں مانع نہ ہو[۱]۔

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۱۰۶، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/ ۱۹۷ طبع العثمانیہ، المغنی ۱/ ۴۵۰-۴۵۱ طبع مکتبۃ القاہرہ، المجموع ۴/ ۱۰۵ طبع المنصا من۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری، مسلم اور ابوداؤد نے کی ہے (فیض القدیر ۶/ ۴۴۷)۔

(۳) اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے شیخ احمد شاکر اپنی تحقیق میں لکھتے ہیں کہ ابن خزیمہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے اس کی روایت امام احمد نے المسند ۳/ ۴۳۶-۴۳۷، ۵/ ۹۳۴ میں، ابوداؤد ۱/ ۲۳۴ اور نسائی ۱/ ۱۲۷ نے کی ہے (سنن الترمذی ۲/ ۱۸۸ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۴) اس حدیث کی روایت مسلم، ترمذی اور نسائی نے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۳۳۵)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۶ طبع عیسی الحلبی۔

پیشاب روکنے والے کی نماز:

۵- حاقن کی نماز کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو رجحانات ہیں:

حنفیہ، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ حاقن کی نماز مکروہ ہے، اس کراہت کی دلیل اوپر گذری ہوئی احادیث ہیں۔

شافعیہ میں سے علماء خراسان اور ابو زید مروزی کا مسلک یہ ہے کہ اگر پیشاب پاخانہ کو سختی کے ساتھ روکے تو نماز درست نہیں ہوگی [1]، ان تمام فقہاء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے اور حضرت ثوبان کی حدیث سے استدلال کیا ہے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا صلاة بحضرة الطعام، ولا وهو يدافعه الأخبثان" [2] (کھانے کی موجودگی میں نماز نہیں اور نہ اس حال میں نماز ہے کہ انسان پیشاب پاخانہ کو دفع کر رہا ہو)، حضرت ثوبانؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لايحل لامرئ أن ينظر في جوف بيت امرئ حتى يستأذن، ولا يقوم إلى الصلاة وهو حاقن" [3] (کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ کسی کے گھر میں جھانکے الا یہ کہ اس سے اجازت حاصل کرے، اور نہ کوئی شخص نماز کے لئے اس حال میں کھڑا ہو کہ وہ پیشاب کو روک رہا ہو)، جو لوگ پیشاب روکنے والے کی نماز کو مکروہ کہتے ہیں وہ ان احادیث میں وارد ممانعت کو کراہت پر محمول کرتے ہیں اور دوسری رائے رکھنے والے فقہاء نے احادیث کے ظاہر کو اختیار کرتے ہوئے ممانعت کو فساد پر محمول کیا ہے۔

مالکیہ کا مسلک چونکہ یہ ہے کہ پیشاب کے شدید تقاضہ کے وقت پیشاب کو روکنا ناقضِ وضو ہے، اس لئے ان کے نزدیک اس کی نماز باطل ہوگی۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۱۹۷، المغنی ۱ر ۵۰ ۴، المجموع للنووی ۴ر ۱۰۵۔
(۲) اس حدیث کی تخریج گذر چکی ہے نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۱ر ۵۰ ۴-۵۱ ۴۔
(۳) ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن ہے (المغنی ۱ر ۵۰ ۴-۵۱ ۴)۔

پیشاب روکنے والے کی نماز کا اعادہ:

۶- جو لوگ پیشاب روکنے والے کی نماز کو کراہت کے ساتھ درست قرار دیتے ہیں وہ اس نماز کا اعادہ کرنے کے قائل نہیں ہیں، ہاں حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ پیشاب روک کر نماز پڑھنے والا اپنی نماز دہرائے، ان حضرات نے نماز دہرانے کی بات اوپر گذری ہوئی دونوں احادیث کے ظاہر کی بناپر کہی ہے [1]، یہ بات پہلے گذر چکی کہ پیشاب کے شدید تقاضہ کی حالت میں ادا کی ہوئی نماز کو مالکیہ باطل قرار دیتے ہیں، اس لئے ان کے یہاں تو نماز کا اعادہ لازم ہوگا۔

وقت فوت ہونے کے خوف سے پیشاب روک کر نماز پڑھنا:

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جب وقت میں گنجائش ہو تو مناسب ہے کہ پہلے عارض (پیشاب وغیرہ) کو زائل کرلے، پھر نماز شروع کرے، اور اگر وقت فوت ہونے کا خوف ہو تو اس مسئلہ میں دو آراء ہیں: حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ پیشاب روک کر نماز پڑھے گا، وقت فوت نہیں ہونے دے گا، لیکن حنابلہ ابن ابی موسی کے نزدیک ظاہر قول میں حدیث کی وجہ سے اعادہ کے قائل ہیں [2]۔

شافعیہ کی دوسری رائے جسے متولی نے نقل کیا ہے یہ ہے کہ پہلے وہ عارض دور کرے گا اور وضو کرے گا خواہ وقت نکل ہی جائے، پھر نماز کی ادائیگی کرے، ظاہر حدیث کی بناپر، نیز اس لئے کہ نماز کا مقصد خشوع ہے، لہذا خشوع کی نگہداشت کرنی چاہئے خواہ وقت فوت ہوجائے [3]۔

(۱) المغنی ۱ر ۵۱ ۴۔
(۲) المغنی ۱ر ۵۱ ۴، المجموع ۴ر ۱۰۵، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۱۹۷۔
(۳) المجموع ۴ر ۱۰۵۔

جماعت یا جمعہ فوت ہونے کے خوف سے پیشاب روک کر نماز ادا کرنا:

۸- حنفیہ کا مسلک ہے کہ اگر پیشاب کر کے وضو کرنے میں جماعت یا جمعہ کے فوت ہونے کا خطرہ ہو تو پیشاب روک کر نماز پڑھ لے، شافعیہ کا مسلک ہے کہ اس کے لئے جماعت چھوڑ دینا اور عارض دور کرنا زیادہ بہتر ہے، حنابلہ کا مسلک ہے کہ لفظ حدیث کے عموم کے پیش نظر پیشاب کا تقاضا ہونا ترک جمعہ اور جماعت کو جائز کرنے والا عذر قرار دیا جائے گا، کیونکہ حدیث کے الفاظ اپنے عموم میں ہر نماز کو لئے ہوئے ہیں [1]۔

پیشاب روکنے کے بارے میں مالکیہ کا موقف پہلے ہی گذر چکا۔

پیشاب روکنے والے قاضی کا فیصلہ:

۹- اس بات میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ قاضی کے لئے یہ مناسب نہیں کہ پیشاب کے تقاضہ کے وقت پیشاب روک کر فیصلہ کرے، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس حالت میں اگر اس نے فیصلہ کر دیا تو شرعاً اس کا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں اس بارے میں دو رائیں ہیں:

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے نیز قاضی شریح اور حضرت عمر بن عبد العزیز کا قول ہے کہ پیشاب کے شدید تقاضہ کے وقت قاضی کا فیصلہ کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ کیفیت دلجمعی اور کامل غور وفکر میں مانع ہوتی ہے جن کے ذریعہ عموماً حق تک رسائی ہوتی ہے، لہذا یہ کیفیت بھی غصہ کے حکم میں ہے، جس کے بارے میں حدیث نبوی وارد ہے، بخاری و مسلم میں حضرت ابو بکرہ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اکرم علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا: "**لا یحکم أحد بین اثنین وھو غضبان**" (کوئی شخص غصہ کی حالت میں دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے)۔

لیکن جب اس نے اس حال میں فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا جس طرح قاضی کا حالت غضب میں کیا ہوا فیصلہ جمہور فقہاء کے نزدیک نافذ ہو جائے گا [1]۔

حنابلہ کی دوسری رائے جسے قاضی ابو یعلی نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ پیشاب روکنے کی حالت میں قاضی کا فیصلہ جائز نہیں ہے، اگر قاضی نے اس حالت میں فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حدیث بالا میں ایسے فیصلہ سے منع کیا گیا ہے اور منع کیا جانا اس بات کا متقاضی ہے کہ جس چیز سے منع کیا جا رہا ہو وہ فاسد ہو۔

ایک قول یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک غصہ قاضی کے فیصلہ میں اس وقت رکاوٹ بنے گا جب نزاعی معاملہ کا فیصلہ واضح ہونے سے پہلے اس کو غصہ آ گیا ہو، اگر فیصلہ واضح ہونے کے بعد اس کو غصہ آ گیا تو یہ فیصلہ میں مانع نہ ہوگا [2]، کیونکہ اس پر سچائی غصہ آنے سے قبل واضح ہو چکی ہے، لہذا غصہ اس میں اثر انداز نہ ہوگا۔

دوم۔ دوا کے لئے حقنہ کرانا

۱۰- جس نے اگلی یا پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لیا اس کا وضو ٹوٹا یا نہیں، اس کے بارے میں تین رجحانات ہیں:

حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے کہ وضو ٹوٹ گیا، ان فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ کسی مرد یا عورت نے اگلی پچھلی شرمگاہ میں حقنہ یا کوئی چیز داخل

---

(۱) المغنی ۱/ ۵۱، ۴، القلیوبی ۱/ ۱۹۳-۱۹۴ طبع عیسیٰ الحلبی، مراقی الفلاح بہامش الطحطاوی/ ۱۹۷۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۳۰۳ طبع المطبعۃ العلمیہ قاہرہ، مجلۃ الاحکام مع شرح الاتاسی ۶/ ۸۶ طبع مطبعۃ السلامہ، التحفۃ بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۳۱، ۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۱ طبع عیسیٰ الحلبی، المغنی ۱۰/ ۴۳-۴۴، ۵، ۴، نیل الاوطار ۸/ ۲۷۳۔

(۲) المغنی ۱۰/ ۳۵۔

کی، پھر وہ چیز نکلی تو وضوٹوٹ جائے گا، خواہ اس میں گندگی لگی ہو یا نہ لگی ہو، لیکن یہاں پر وضوٹوٹنے کی علت کیا ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ہر مسلک کے فقہاء نے اپنے قواعد کے تحت علت متعین کی ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ اشیاء اگر چہ اپنی ذات میں پاک ہوں لیکن جب یہ شرمگاہ سے باہر نکلیں گی تو ان کے ساتھ کچھ نہ کچھ ناپاکی ضرور نکلے گی اور پیشاب، پاخانہ کے مقام سے تھوڑی ناپاکی کا نکلنا بھی وضو کو توڑ دیتا ہے[1]۔

شافعیہ نے یہ علت متعین کی ہے کہ شرمگاہ میں داخل ہونے والی چیز جب اس سے باہر آئے گی تو اسے خروج من السبیلین مانا جائے گا، پس اس سے وضوٹوٹ جائے گا، چاہے اس میں ناپاکی لگی ہو یا نہ لگی ہو، چاہے پوری چیز باہر نکلے یا اس کا کوئی ٹکڑا باہر آئے، اس لئے کہ یہ خارج من السبیل ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا کہ یہ ناقض وضو نہیں، انہوں نے ذکر کیا کہ پاخانہ کے مقام میں حقنہ داخل کرنے سے وضونہیں ٹوٹتا، حالانکہ حقنہ کے نکلتے وقت اس کے ساتھ ناپاکی نکلنے کا احتمال ہوتا ہے، مالکیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ نکلنے والی چیز غیر معتاد ہے، لہذا ناقضِ وضو نہیں ہوگی، جس طرح کیڑا یا کنکری نکلنے سے وضونہیں ٹوٹتا، خواہ اس پر تری ہو[3]۔

حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے، حنابلہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر داخل ہونے والی چیز حقنہ یا روئی وغیرہ ہوتو اگر یہ چیزیں اس طرح نکلیں کہ ان پر نمی ہے تو وضوٹوٹ جائے گا، کیونکہ اگر نمی (تری، رطوبت) تنہا نکلے تو بھی وضوٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ وہ شرمگاہ سے نکل رہی ہے، لہذا دونوں شرمگاہوں سے نکلنے والی تمام چیزوں کے مشابہ ہوگئی، اور اگر یہ چیزیں اس طرح نکلیں کہ ان پر تری محسوس نہیں ہورہی ہے تو اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں:

اول۔ وضوٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ چیز شرمگاہ سے نکل رہی ہے، لہذا اس سے نکلنے والی تمام چیزوں کے مشابہ ہوگئی۔

دوم۔ وضونہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ مثانہ اور جوف کے درمیان کوئی منفذ نہیں، لہذا جوف سے اس کا خروج نہیں ہوگا[1]۔

روزہ دار کا حقنہ لینا:

۱۱ - روزہ دار یا تو پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لے گا یا اگلی شرمگاہ میں یا اس زخم میں جو پیٹ تک پہنچا ہوا ہے۔

پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینا:

اس مسئلہ میں دو آراء ہیں:

۱۲ - حنفیہ اور مالکیہ کا قول مشہور جو شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کا مذہب بھی ہے یہ ہے کہ پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور اس کی قضاء لازم ہوتی ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے: ''میرے پاس رسول اکرم ﷺ تشریف لائے اور فرمایا: "یا عائشة هل من كسرة؟ فأتيته بقرص فوضعه في فيه، فقال: يا عائشة هل دخل بطني منه شئ؟ كذلک قبلة الصائم، إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج'' [2]

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۷ ۳ المطبعۃ العاصمہ۔

(۲) المجموع ۲/۱۱ شائع کردہ المکتبۃ العالمیہ۔

(۳) العدوی علی الخرشی ۱/۱۵۱۔

(۱) المغنی ۱/۱۶۱ طبع المنار۔

(۲) حضرت عائشہؓ کی حدیث کی روایت ابویعلی نے کی ہے (نصب الرایہ ۲/ ۴۵۴) نصب الرایہ کو ایڈٹ کرنے والے نے اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے: ہیثمی الزوائد میں لکھتے ہیں: اس حدیث کی سند میں بعض ایسے راوی ہیں جنہیں میں نہیں جانتا۔

(اے عائشہ کیا کوئی ٹکڑا ہے؟ میں آپ ﷺ کے پاس روٹی کی ایک ٹکیہ لائی آپ ﷺ نے اسے منہ میں رکھ لیا (اس کو منہ میں سے نکال کر) پھر فرمایا: "اے عائشہؓ کیا میرے پیٹ میں اس میں سے کچھ چلا گیا ہے؟ یہی حال روزہ دار کے بوسہ لینے کا ہے، اندر کچھ داخل ہونے سے روزہ ٹوٹتا ہے، باہر نکلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا)، حضرت ابن عباسؓ اور عکرمہؒ کا قول ہے : "الفطر مما دخل وليس مما خرج"[1] (روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو اندر داخل ہو، اس چیز سے نہیں ٹوٹتا جو باہر نکلے)۔

روزہ ٹوٹنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ حقنہ اس کے اختیار سے اس کے پیٹ میں پہنچا ہے، لہٰذا یہ کھانے کے مشابہ ہے، اور اس میں روزہ ٹوٹنے کی حقیقت بھی پائی جارہی ہے یعنی اس کے جسم کے اندر وہ چیز پہنچ رہی ہے جس میں اس کے بدن کی درستگی ہے[2]۔

لیکن پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے سے روزہ ٹوٹنے کے لئے مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ جو چیز اندر داخل کی گئی ہو وہ سیال ہو، مالکیہ کے علاوہ دوسروں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے۔

مالکیہ کا غیر مشہور قول، قاضی حسین شافعی کی رائے (جسے شافعیہ نے شاذ کہا ہے)، اور ابن تیمیہ کا مختار قول بھی یہی ہے کہ روزہ دار کی

(۱) عکرمہ اور ابن عباسؓ کے قول کو بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا ہے (فتح الباری ۱۷۳/۴)، بیہقی نے اور عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اپنی سند کے ساتھ ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ سے موقوفاً روایت کیا ہے، بعض حضرات نے اس قول کی روایت نبی اکرم ﷺ سے بھی کی ہے لیکن اس کا مرفوع ہونا ثابت نہیں ہے (نصب الرایہ ۴۵۴/۲)۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۷۲/۲-۷۳ طبع بولاق، الفتاویٰ الہندیہ ۲۰۴/۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، المجموع للنووی ۳۱۳/۶، الشرح الکبیر علی الدردیر ۲۸۰/۱ طبع لیبیا، کشاف القناع ۲۸۶/۲ طبع حامد الفقی، الفروع ۳۶/۲ طبع المنار، الانصاف ۲۹۹/۳ طبع حامد الفقی، المغنی ۱۲۱/۳۔

پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اس کے ذمہ قضاء لازم نہیں، ان حضرات نے اس قول کی علت یہ بیان کی ہے کہ روزے مسلمانوں کے دین میں شامل ہیں جن کے جاننے کی خاص وعام سب کو ضرورت پڑتی ہے، اگر یہ امور ان میں سے ہوتے جنہیں اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے تو رسول اللہ ﷺ پر اس کا بیان واجب ہوتا، اگر نبی اکرم ﷺ نے اسے بیان فرمایا ہوتا تو صحابہؓ کے علم میں ہوتا اور صحابہ کرامؓ اسے امت تک پہنچاتے جس طرح پوری شریعت پہنچائی، جب اہل علم میں سے کسی نے اس بارے میں حضور ﷺ سے کوئی حدیث نقل نہیں کی، نہ صحیح، نہ ضعیف، نہ مسند، نہ مرسل تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ رسول اکرم ﷺ نے اس بارے میں کچھ ذکر نہیں فرمایا[1]۔

اگلی شرمگاہ میں حقنہ لینا:

۱۳ - جمہور فقہاء کے نزدیک اگلی شرمگاہ کا حقنہ اگر مثانہ تک نہیں پہنچا تو اس سے کچھ نہیں ہوتا، روزہ نہیں ٹوٹے گا، شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر حقنہ حشفہ سے آگے بڑھ گیا تو روزہ ٹوٹ گیا، ورنہ نہیں، اگر حقنہ مثانہ تک پہنچ گیا تو عورت کی اگلی شرمگاہ کے تعلق سے وہی حکم ہوگا جو پچھلی شرمگاہ میں حقنہ لینے کا حکم ہے[2]، اور اگر مرد کی اگلی شرمگاہ (ذکر کا سوراخ) میں لیا ہوا حقنہ مثانہ تک پہنچ گیا تو اس کے بارے میں دو رائیں ہیں:

امام ابو حنیفہ، امام محمد، مالکیہ کا مسلک، حنابلہ کے یہاں مذہب اور شافعیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، روزہ دار پر نہ

(۱) الفتاویٰ لابن تیمیہ ۲۳۳/۲۵ - ۲۳۴ طبع الریاض، المجموع للنووی ۳۱۳/۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۸۰/۱، الانصاف ۲۹۹/۳۔

(۲) الفتاویٰ لابن تیمیہ ۲۳۳/۲۵-۲۴۷، الفتاویٰ الہندیہ ۲۰۴/۱، المجموع ۳۱۳/۶-۳۱۴، کشاف القناع ۲۸۶/۲، الدسوقی ۲۸۰/۱۔

قضاء ہے نہ کفارہ، ان حضرات نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس بارے میں کوئی نص وارد نہیں، اور اس مسئلہ کو دوسرے پر قیاس کرنے والا حق سے دور ہوا، کیونکہ مرد کی اگلی شرمگاہ میں لیا ہوا حقنہ جوف تک نہیں پہونچتا اور نہ ممنوع غذا رسانی کا باعث ہے، امام ابو یوسف کا مسلک، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ جب ذکر کے سوراخ میں کوئی چیز ٹپکائی تو روزہ فاسد ہوگیا، کیونکہ یہ چیز اس کے اندر اس کے اختیار سے پہنچی، لہذا کھانے کے مشابہ ہوگیا[1]۔

جائفہ[2] میں حقنہ لینا:

۱۴ - حنفیہ، شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کے یہاں مذہب[3] یہ ہے کہ جو زخم پیٹ تک سرایت کئے ہوئے ہے اس میں اگر دوا ڈالی تو روزہ فاسد ہوگیا، کیونکہ یہ دوا پیٹ تک پہنچ جائے گی، نیز اس لئے کہ پیٹ تک کوئی چیز معتاد راستہ سے پہنچی ہو یا غیر معتاد راستہ سے، دونوں کا حکم یکساں ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ کھانے سے زیادہ مؤثر اور مفید ہے، "ان النبی ﷺ أمر بالإثمد عند النوم، وقال: لیتقه الصائم"[4] (رسول اکرم ﷺ نے سوتے وقت اثمد سرمہ استعمال کرنے کا حکم دیا، اور فرمایا: روزہ دار اس سے بچے)، اس لئے بھی کہ یہ چیز اس کے پیٹ میں اس کے اختیار سے پہنچی ہے، لہذا کھانے کے مشابہ ہوگی، نیز رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "الفطر مما دخل"[1] (روزہ اس چیز سے ٹوٹتا ہے جو اندر داخل ہو)۔

مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، ابن تیمیہ نے اس کی وہی دلیل دی ہے جو مطلقاً حقنہ کے بارے میں دی ہے[2]۔

حرام چیز کو حقنہ میں استعمال کرنا:

۱۵ - علماء نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ بطور دوا مرض دور کرنے کے لئے یا لاغری دور کرنے کے لئے پاک چیز کا حقنہ لیا جائے، حنفیہ نے جماع پر قوت حاصل ہونے کے لئے یا موٹا ہونے کے لئے حقنہ لینے کو جائز نہیں کہا[3]۔

مجبوری کے بغیر حرام چیز کا حقنہ لینے سے علماء نے منع کیا ہے، کیونکہ حرام چیزوں کے استعمال کی ممانعت میں عموم ہے۔

ہاں اگر حرام چیز کا حقنہ لینا ضرورت بن جائے، اس کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو اور حاذق مسلمان طبیب نے بتایا ہو کہ مریض کی شفایابی اسی حرام چیز کا حقنہ لینے سے ہوگی تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ضرورت کے بقدر اس کا استعمال جائز ہے، ان

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۶۹۹، الإنصاف ۳/ ۳۰۷۔

(۲) "جائفہ" پیٹ کا زخم جو معدہ تک پہنچ گیا ہو۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۳۷ طبع بولاق، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۰۴، حواشی الشروانی وابن قاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۰۲- ۴۰۳ طبع دار صادر، کشاف القناع ۲/ ۲۸۶، الانصاف ۳/ ۳۰۰، النووی ۶/ ۳۱۲، الجمل ۲/ ۳۱۸، احیاء التراث العربی۔

(۴) حدیث اثمد کی روایت ابوداؤد اور بخاری نے اپنی تاریخ میں معبد بن ہوذہ انصاری سے مرفوعاً کی ہے ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں: "انہ أمر بالإثمد المروح عند النوم، وقال: لیتقه الصائم"، ابوداؤد نے کہا: مجھ سے یحییٰ بن معین نے کہا: یہ حدیث منکر ہے اور عبد الرحمن جیسا کہ یحییٰ بن معین نے کہا ہے ضعیف ہیں، ابوحاتم الرازی نے کہا: یہ صدوق ہیں (مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۳/ ۲۵۹- ۲۶۰ شائع کردہ دار المعرفہ ۱۴۰۰ھ التاریخ الکبیر

= للبخاری ۴/ ۳۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ ۱۳۶۰ھ)۔

(۱) فقرہ/ ۱۲ کے حواشی میں اس حدیث کی تخریج گذر چکی۔

(۲) الخرشی ۲/ ۱۶۲ المطبعۃ العامرۃ، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج علی الشرقاوی وابن قاسم ۳/ ۴۰۲ طبع دار صادر، المجموع ۶/ ۳۱۳، الفتاویٰ لابن تیمیہ ۲۵/ ۲۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۳/ ۲۹۹۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۴۹۔

فقہاء نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: "إن الله لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم"[۱] (اللہ تعالی نے تمہاری شفا ان چیزوں میں نہیں رکھی جنہیں تمہارے لئے حرام قرار دیا ہے) میں شفا کا علم ہونے کی صورت میں حرمت کی نفی کی گئی ہے، اس طرح حدیث کا مفہوم یہ ہوگیا کہ اللہ تعالی نے تمہیں دوا کرنے کی اجازت دی ہے اور ہر بیماری کے لئے دوا بنائی ہے، تو جب اس دوا میں کوئی حرام چیز ہو اور تمہیں معلوم ہو کہ اس میں شفا ہے تو اس کے استعمال کی حرمت ختم ہوگئی[۲]، اس لئے کہ اللہ تعالی نے تمہاری شفا اس چیز میں نہیں رکھی ہے جو تمہارے اوپر حرام ہے، ابن حزم نے بھی حدیث کے اس مفہوم کی تائید کی ہے۔

جلدی شفاء کے لئے حرام دوا کے استعمال کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ کی دو رائیں ہیں:

بعض حضرات نے بوجہ عدم ضرورت ایسی صورت میں منع کیا ہے جبکہ اس کے قائم مقام دوسرا علاج موجود ہو، اور بعض فقہاء نے اس شرط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے کہ کسی ماہر مسلمان طبیب نے اس کا مشورہ دیا ہو[۳]۔

مالکیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ شراب اور کسی ناپاک چیز کی نہ مالش کرنا درست ہے، نہ حقنہ لینا، نہ بطور دوا استعمال کرنا، خواہ ان کے استعمال نہ کرنے سے آدمی ہلاک ہوجائے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله لم یجعل شفاء أمتی فیما حرم علیها" (بے شک اللہ نے میری امت کی شفا ان چیزوں میں نہیں رکھی جنہیں امت کے لئے حرام قرار دیا ہے)، اور اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کے سامنے ایسی نبیذ کا تذکرہ کیا گیا جو دوا کے لئے بنائی جاتی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إنه لیس بدواء ولکنه داء"[۱] (وہ دوا نہیں ہے بلکہ وہ بیماری ہے)۔

بچے کو دودھ کا حقنہ دینا اور نکاح کی حرمت میں اس کا اثر:

۱۶- حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا مرجوح قول، شافعیہ اور حنابلہ نیز لیث بن سعد کی ایک رائے یہ ہے کہ جب پاخانہ کے مقام میں چھوٹے بچے کو دودھ کا حقنہ دیا گیا تو اس سے نکاح کی حرمت ثابت نہیں ہوگی (یعنی جس عورت کے دودھ کا حقنہ دیا گیا ہے، وہ بچے کی رضاعی ماں نہیں ہوئی)، ان فقہاء نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اس رضاعت کی بنا پر نکاح حرام قرار دیا جو مجاعت (بھوک) کے مقابل ہو[۲]، مجاعت (بھوک) کے بغیر رضاعت سے حرمت کا حکم نہیں دیا، لہذا حرمت نکاح اسی وقت ثابت ہوگی جب مجاعت (بھوک) کے مقابل ہو، نیز اس لئے کہ حقنہ کے طور پر استعمال کئے گئے دودھ سے گوشت اور ہڈی کی نشو ونما نہیں ہوتی، بچہ

---

(۱) حدیث: "إن الله لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں، نیز ابن ابی شیبہ اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعود سے موقوفا کی ہے اور اس کی روایت ابن حبان، ابویعلی اور بیہقی نے حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعا کی ہے (المقاصد الحسنہ/۱۱۹)، ہیثمی نے کہا ہے: اس حدیث کی سند منقطع ہے اور اس کے رجال صحیح بخاری کے رجال ہیں (فیض القدیر ۲/ ۲۵۴)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۴۹، شرح البہجہ ۵/ ۱۰۴ طبع المیمنیہ، القلیوبی ۴/ ۲۰۳، البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۲۷۶ طبع دار المعرفہ، المغنی ۱/ ۷۰۴، المحلی ۱/ ۱۶۸ طبع المنیریہ۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۴۹، القلیوبی ۴/ ۲۰۳۔

(۱) المغنی ۱۱/ ۸۳ طبع المنار، الخرشی ۵/ ۳۵۱۔ حدیث: "إنه لیس بدواء ولکنه داء" کی روایت مسلم، ابن ماجہ اور احمد نے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۴۴۵)۔

(۲) حدیث: "إنما الرضاعة من المجاعة" بخاری اور مسلم دونوں میں ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۴۸۲)۔

اس پر اکتفا نہیں کرتا [1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ چھوٹے بچے کو دودھ دینے سے نکاح کی حرمت ثابت ہوجائے گی، ان حضرات نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ حقنہ میں جو کچھ ہے معدہ میں پہنچ کر غذا بن جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر رضاعت کی مدت میں بچے کو غذا کے مقصد سے دودھ سے بے نیاز ہونے سے پہلے دودھ کا حقنہ دیا گیا ہے تو راجح قول یہ ہے کہ نکاح کی حرمت ثابت ہوجائے گی [2]۔

حقنہ لگانے والے کا واجب الستر مقام کو دیکھنا:

۱۷ - علماء نے واجب الستر مقام کی طرف دیکھنے کو ممنوع قرار دیا ہے الا یہ کہ انتہائی مجبوری ہو، اور مختلف احوال کے اعتبار سے ضرورت مختلف ہوتی رہتی ہے، فقہاء نے حقنہ لگانے کو بھی ضرورت شمار کیا ہے [3]، جب ضرورت ختم ہوجائے گی تو واجب الستر مقام کا دیکھنا حرام ہوجائے گا۔

تفصیل کے لئے یہ اصطلاحات دیکھی جائیں: ''تطبیب''، ''ضرورت'' اور ''عورت''۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۰۴، القلیوبی ۴/ ۶۳، المغنی ۸/ ۱۷۴، شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ، المحلی ۹/۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۳، الخرشی ۴/ ۱۷۷۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۵۰۳، المغنی ۸/ ۱۷۴، الخرشی ۴/ ۱۷۷، القلیوبی ۴/ ۶۳۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۶۱۔

احتکار

تعریف:

۱ - عربی زبان میں ''احتکار'' گراں فروشی کی نیت سے غلہ روک لینے کو کہتے ہیں، اس کا اسم ''حکرۃ'' آتا ہے [1]۔

شرع میں حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ غلہ اور اس جیسی ضروریات زندگی خرید کر گرانی کے زمانے تک روکے رہنے کو ''احتکار'' کہتے ہیں۔ مالکیہ نے احتکار کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قیمتیں چڑھنے کے انتظار میں منڈیوں کا جائزہ لینے کا نام ''احتکار'' ہے۔ فقہاء شافعیہ نے لکھا ہے کہ گرانی کے زمانے میں غذائیات خریدنا اور اسے روکے رہنا اور زیادہ قیمت پر بیچ کر لوگوں کو تنگی میں ڈالنے کا نام ''احتکار'' ہے۔ فقہاء حنابلہ نے احتکار کی تعریف کی ہے کہ احتکار غذائی اشیاء کو خرید کر گرانی کے انتظار میں روک رکھنے کا نام ہے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - ادّخار: ضرورت کے وقت کے لئے کسی چیز کو چھپانے کا نام ادخار ہے، یہیں سے ادخار اور احتکار کا باہمی فرق بھی واضح ہوجاتا ہے کہ احتکار تو ان ہی چیزوں میں ہوگا جس کا روکنا لوگوں کے حق میں

(۱) المصباح، لسان العرب مادۂ ''حکر''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۲، طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، الشرح الصغیر ۱/ ۶۳۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، المغنی ۴/ ۲۴۴۔

مضر ہو (جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا)، اور جہاں تک ادخار کا تعلق ہے تو اس کا تحقق ان اشیاء کو روکنے میں بھی ہوگا جن کا روکنا لوگوں کے لئے مضر ہے، اور ان اشیاء میں بھی ہوگا جن کا روکنا عامۃ الناس کے حق میں مضر نہیں، اسی طرح نوٹوں، روپیوں کو روکنا بھی ادخار کہلائے گا۔ احتکار اور ادخار کا ایک بنیادی فرق یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ادخار کی بعض شکلیں شرعاً مطلوب ہوتی ہیں، مثلاً کسی حکومت کا باشندگانِ ملک کے لئے ضروری اشیاء کا ذخیرہ کرنا۔ اس کی تفصیل اصطلاح ادخار میں ہے۔

احتکار کا شرعی حکم:

۳- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ہر ایک نے جن قیود کا اعتبار کیا ہے ان کے ساتھ احتکار حرام ہے، کیونکہ احتکار عوام الناس کے لئے مضرت رساں اور تنگی کا باعث ہے، ہاں! اس ممانعت کی تعبیر میں فقہاء کی عبارات مختلف ہیں:

جمہور فقہاء نے احتکار کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے، یہ حضرات اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: "وَمَنْ يُرِدْ فِيْهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ"[1] (اور جو کوئی بھی اس کے اندر کسی بے دینی کا ارادہ ظلم سے کرے گا)۔ الاختیار کے مصنف نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ احتکار کی حرمت ثابت کرنے کے سلسلہ میں یہی آیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے[2]۔

قرطبی نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سنن ابو داؤد میں حضرت یعلی ابن امیہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "احتكار الطعام في الحرم إلحاد فيه"[1] (حرم میں غلہ کا احتکار حرم میں الحاد ہے)۔ حضرت عمر بن الخطابؓ کا بھی یہی قول ہے[2]۔

علامہ کاسانی نے احتکار کی حرمت پر ان دو حدیثوں سے استدلال کیا ہے: "المحتكر ملعون"[3] (احتکار کرنے والا ملعون ہے)، اور حدیث: "من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه"[4] (جس نے چالیس دن تک غلہ کا احتکار کیا وہ اللہ سے بری ہے اور اللہ بھی اس سے بری ہے) ان حدیثوں کے ذکر کرنے کے بعد علامہ کاسانی نے لکھا ہے کہ اس طرح کی وعید کسی حرام ہی کے ارتکاب پر متوجہ ہوسکتی ہے، احتکار کی حرمت کی دوسری دلیل یہ ہے کہ احتکار ظلم ہے، اس لئے کہ شہر میں جو چیزیں فروخت کی جاتی ہیں ان سے عامۃ الناس کا حق وابستہ ہوجاتا ہے، تو جب خریدار عامۃ الناس کے سخت احتیاج کے وقت بھی ان کے ہاتھ فروخت کرنے سے رکا رہا تو اس نے ان کی حق تلفی کی، اور مستحق سے حق روکنا ظلم اور حرام ہے، اس بارے میں ظلم کے تحقق کے لئے مدت قلیل اور کثیر برابر ہے[5]۔

---

(۱) سورۂ حج/ ۲۵۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۶۰ طبع دوم مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۷-۲۲۸، المدونہ ۱۰/ ۱۲۳، الرہونی ۵/ ۱۲-۱۳، المغنی ۴/ ۲۴۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶۔

---

(۱) حدیث: "احتكار الطعام..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے ابن قطان نے اس حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں، اور المیزان میں ہے کہ اس کی سند واہی ہے (فیض القدیر ۱/ ۱۸۲)۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۱۲/ ۳۴۔

(۳) حدیث: "المحتكر ملعون" کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور حاکم نے حضرت عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے اس حدیث کی سند ضعیف ہے (المقاصد الحسنہ/ ص ۱۷۰)۔

(۴) حدیث: "من احتكر طعاماً ..." کی روایت احمد، ابویعلی، بزار اور طبرانی نے الاوسط میں کی ہے اس حدیث کے راویوں میں ایک راوی ابو بشر الأملوکی ہیں جنہیں ابن معین نے ضعیف قرار دیا ہے (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ۴/ ۱۰۰ طبع القدسی)۔

(۵) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۹۔

۴- ابن حجر ہیتمی نے احتکار کو کبائر میں شمار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ حدیث کے ظاہری الفاظ میں احتکار پر جو شدید وعیدیں ہیں، مثلاً "لعنت، اللہ اور اس کے رسول کا اس سے بری الذمہ ہونا اور اس کا جذام و افلاس میں مبتلا ہونا" اس سے احتکار کا گناہ کبیرہ ہونا معلوم ہوتا ہے، بلکہ ان وعیدوں میں سے بعض ہی اس عمل کے کبیرہ ہونے پر کافی دلیل ہیں (۱)۔

حنابلہ نے احتکار کی تحریم پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے اثرم نے ابو امامہ سے روایت کیا ہے، انہوں نے کہا: "نهى رسول الله ﷺ أن يحتكر الطعام" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع کیا کہ غلہ کو روکا جائے)۔

اور اس حدیث سے جسے انہوں نے اپنی سند سے حضرت سعید بن مسیّب سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من احتكر فهو خاطئ" (۳) (جس نے احتکار کیا وہ خطا کار ہے)۔

اور استدلال کیا اس روایت سے کہ: حضرت عمر بن خطابؓ اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ نکلے، انہوں نے دیکھا کہ باب مکہ پر کافی غلہ کا ڈھیر لگا ہے، تو انہوں نے سوال کیا کہ یہ غلہ کا ڈھیر کیسا ہے؟ لوگوں نے جواب دیا: ہم لوگوں کے لئے باہر سے لایا گیا، حضرت عمرؓ نے دعا کی کہ اللہ تعالیٰ اس غلہ میں برکت دے اور جو شخص یہ غلہ باہر سے لایا ہے اس میں برکت دے۔ ان سے عرض کیا گیا کہ یہ غلہ گراں بیچنے کے لئے روک لیا گیا ہے، انہوں نے دریافت فرمایا: کس نے روک لیا ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ عثمانؓ کے فلاں آزاد کردہ غلام اور آپؓ کے فلاں آزاد کردہ غلام نے، حضرت عمرؓ نے ان دونوں کو طلب فرمایا اور کہا: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: من احتكر على المسلمين طعامهم لم يمت حتى يضربه الله بالجذام أو الإفلاس" (۱) (میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ کہتے سنا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے غلہ کا احتکار کیا وفات سے پہلے اللہ تعالیٰ اسے کوڑھ یا تنگدستی میں مبتلا کر دیتے ہیں)۔

۵- لیکن اکثر فقہاء حنفیہ اور بعض فقہاء شافعیہ نے احتکار کی ممنوعیت کو کراہت سے تعبیر کیا ہے اس شرط کے ساتھ کہ احتکار لوگوں کے لئے ضرر رساں ہو (۲)۔

فقہاء حنفیہ جب بلا قید کراہت کا اطلاق کرتے ہیں تو اس سے مراد مکروہ تحریمی ہوا کرتا ہے، اور حرام کے مرتکب کی طرح ان کے نزدیک مکروہ تحریمی کا مرتکب بھی سزا کا مستحق ہوتا ہے، کتب شافعیہ میں امام شافعیؒ کے بعض تلامذہ سے کراہت کا جو قول مروی ہے اس کے بارے میں خود محققین شافعیہ نے غیر معتبر ہونے کا حکم لگایا ہے (۳)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، شرح روض الطالب ۲/ ۳۸، حاشیۃ القلیوبی علی شرح منہاج الطالبین ۲/ ۱۸۶، الزواجر ۱/ ۲۱۶ - ۲۱۷، المجموع ۱۳/ ۴۶۔

(۲) حدیث: "نهى أن يحتكر الطعام" کو صاحب المغنی (۴/ ۲۸۲) نے ان ہی الفاظ میں ذکر کیا ہے اور اس کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۸/ ۲۰۴) میں ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "نهى عن بيع الحكرة"۔

(۳) حدیث: "من احتكر فهو خاطىء" کی روایت مسلم اور ترمذی نے کی ہے اور اس باب میں حضرت ابوہریرہ کی ایک حدیث ہے جس کی روایت حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من احتكر يريد أن يغالي بها المسلمين فهو خاطىء" (جس نے اس ارادہ سے احتکار کیا کہ مسلمان مہنگے داموں میں غلہ لیں تو وہ خطا کار ہے) (تلخیص الحبیر ۳/ ۱۳)۔

(۱) المغنی ۴/ ۲۴۴، کشاف القناع ۳/ ۱۵۱، اس حدیث کی روایت امام احمد، ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے ابن ماجہ کے رجال ثقہ ہیں (فیض القدیر ۶/ ۵۳)۔

(۲) فتح القدیر، عنایہ بر حاشیہ فتح القدیر، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۵ طبع ۲ ۱۲۷۲ھ المجموع شرح المہذب ۱۳/ ۶۰۔

(۳) المجموع ۱۳/ ۶۰ طبع اول۔

احتکار کے حرام ہونے کی حکمت:

۶-فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ احتکار کو حرام کردینے کی حکمت عوام الناس کو ضرر سے بچانا ہے، اور اسی لئے علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی چیز کا احتکار کیا اور لوگوں کو اس چیز کی سخت ضرورت پڑی اور کسی دوسرے کے پاس وہ چیز دستیاب نہیں تو اس شخص کو احتکار شدہ چیز کو بیچنے پر مجبور کیا جائے گا، جیسا کہ اس کا بیان آرہا ہے، تا کہ لوگوں سے ضرر دور ہوجائے اور باہمی تعاون سے زندگی گذارنے کی راہ پیدا ہو[1]۔ یہی بات امام مالک کے منقول کلام سے مستفاد ہوتی ہے کہ احتکار کو حرام قرار دینے کا مقصد لوگوں سے ضرر کو دور کرنا ہے، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا: اگر احتکار منڈی پر برے اثرات نہ ڈالے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے[2]۔ اور یہی بات تمام فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتی ہے[3]۔

احتکار کن اشیاء میں ہوسکتا ہے:

۷-احتکار کے دائرہ کے سلسلہ میں تین رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: امام ابوحنیفہ، امام محمد، فقہاء شافعیہ اور فقہاء حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ احتکار کا تحقق صرف غذائی اشیاء میں ہوگا۔

دوسرا رجحان یہ ہے کہ احتکار ان تمام چیزوں میں ہوسکتا ہے جو انسانی زندگی کے لئے ضروری ہوں اور جن کے روکنے سے عوام الناس کو ضرر لاحق ہو، مثلاً غلہ، سالن، لباس وغیرہ، یہ فقہاء مالکیہ کا مسلک اور ائمہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مسلک ہے۔

تیسرا رجحان یہ ہے کہ احتکار کا ثبوت صرف غذائی اشیاء اور کپڑوں میں ہوتا ہے، یہ امام محمد بن الحسن کا قول ہے[1]۔

جمہور فقہاء جنہوں نے پہلا مذہب اختیار کیا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ احتکار کے سلسلہ میں جو احادیث وارد ہیں ان میں سے بعض عام ہیں، مثلاً مسلم و ابو داؤد نے سعید بن مسیّب سے بحوالہ معمر بن عبداللہ روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من احتکر فهو خاطئ"[2] (جس نے احتکار کیا وہ خطا کار ہے)۔ ایک دوسری روایت میں مسلم اور احمد نے روایت کیا ہے: "لا یحتکر إلا خاطئ" (خطا کار ہی احتکار کرتا ہے)، اسی طرح احمد کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من احتکر حکرة یرید أن یغلي بها علی المسلمین فهو خاطیء" (جس نے کسی چیز کا احتکار کیا اس ارادہ سے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں خوب گراں بیچے وہ خطا کار ہے)، حاکم کی روایت میں ان الفاظ کا اضافہ ہے: "وقد برئت منه ذمة الله"[3] (یعنی اللہ

---

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۸۔

(۲) المدونہ ۱۰/ ۲۹۱ طبع اول۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۴۱ طبع الریاض، الطرق الحکمیہ / ۲۴۳، طبع المطبعۃ المحمدیہ ۱۳۷۲ھ، المجموع شرح المہذب ۱۲/ ۶۲ طبع اول، حاشیۃ الرملی بہامش اسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۳۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الاختیار ۴/ ۱۶۰، البدائع ۵/ ۱۲۹۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۲۹، حاشیۃ الشرنبلالی علی درر الحکام شرح غرر الاحکام ۱/ ۳۰۰، الدر المنتقی علی ملتقی الابحر بہامش مجمع الانہر ۲/ ۵۴۷ طبع الآستانہ، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۵۵ طبع ۱۲۷۲ء، التاج والاکلیل ۴/ ۳۸۰، حاشیۃ محمد بن المدنی کنون مطبوع بر حاشیۃ الرہونی ۵/ ۱۱، المدونۃ المجلد الرابع ۱۰/ ۲۹۱ طبع بیروت، مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۷ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۲/ ۴۳ طبع المطبعۃ المصریہ، المجموع شرح المہذب ۱۲/ ۶۲، ۶۴ طبع اول، کشاف القناع ۳/ ۱۵۷ طبع انصار السنۃ، المغنی ۴/ ۲۴۳ طبع الریاض، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۳۸۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳ کے حواشی میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "من احتکر حکرة..." کی روایت امام احمد اور حاکم نے کی ہے ذہبی نے لکھا ہے: اس حدیث کے راویوں میں اصحاق الحسیلی ہیں جو حدیث میں سرقہ کرتے تھے، المہذب میں اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے (فیض القدیر ۶/ ۳۵)۔

اس سے بری الذمہ ہیں)، پس یہ نصوص ہر محتکر کے بارے میں عام ہیں۔

اور دوسری کچھ اور نصوص بھی وارد ہیں جو خاص ہیں، ان میں سے ایک ابن ماجہ کی حدیث ہے: "من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس"[1] (جو شخص مسلمانوں سے ان کا غلہ روک دے اللہ تعالیٰ اسے جذام اور تنگدستی میں مبتلا کردیتا ہے)۔ اسی طرح احمد، حاکم، ابن ابی شیبہ، بزار اور ابویعلیٰ کی روایت ہے: "من احتكر الطعام أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه"[2] (جس شخص نے چالیس راتوں تک غلہ کا احتکار کیا اس کا رشتہ اللہ سے ٹوٹ گیا اور اللہ اس سے بری الذمہ ہوگیا)، حاکم نے اپنی روایت میں ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے: "وأيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله" (جس علاقہ میں کسی انسان نے بھوکے رات گذاری اللہ تعالیٰ اس علاقہ کے لوگوں سے بری الذمہ ہوگیا)۔

جب ایک مسئلہ میں کچھ نصوص عام اور کچھ خاص وارد ہوتے ہیں تو عام کو خاص پر محمول کیا جاتا ہے اور مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔

فقہاء مالکیہ اور امام ابو یوسف نے عموم والی احادیث سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ جو خاص نصوص وارد ہوئی ہیں وہ از قبیل لقب ہیں اور لقب میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ امام محمد بن الحسن نے اپنے دوسرے قول میں جو مذہب اختیار کیا ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ انہوں نے کپڑوں کو غذائیات پر محمول کرلیا ہے، کیونکہ یہ

(۱) اس حدیث کی روایت احمد، ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے ابن ماجہ کے رجال ثقہ ہیں (فیض القدیر ۶/ ۳۵)۔

(۲) اس حدیث کے ایک راوی ابوبشر الاملوکی ہیں جنہیں ابن معین نے ضعیف قرار دیا ہے (مجمع الزوائد ۴/ ۱۰۰)۔

دونوں چیزیں انسان کے حوائج ضروریہ میں سے ہیں[1]۔

احتکار کا تحقق:

۸- احتکار کا تحقق چند صورتوں میں ہوتا ہے جن میں سے بعض کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، یعنی وہ صورتیں جن میں حسب ذیل اوصاف جمع ہوجائیں: ۱۔ احتکار شدہ چیز غلہ ہو، ۲۔ انسان خرید کر اس کا مالک بنے، ۳۔ اور اس کا مقصد لوگوں کے لئے اس شی کو گراں کرنا ہو، ۴۔ اس کے نتیجہ میں لوگ ضرر اور تنگی کا شکار ہوں۔ احتکار کی کچھ صورتیں ایسی ہیں جن کی حرمت شرائط احتکار میں اختلاف کی بنیاد پر مختلف فیہ ہے۔

احتکار کی شرطیں:

۹- احتکار پائے جانے کے لئے حسب ذیل شرطیں ہیں:

۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ تاجر اس سامان کا خریداری کے ذریعہ مالک ہوا ہو، اور یہ مذہب جمہور کا ہے۔

بعض مالکیہ کا اس سلسلہ میں مسلک ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف سے بھی منقول ہے کہ احتکار میں صرف اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے کہ سامان کو اس طرح روک لیا جائے جو عوام کے لئے مضر ہو، خواہ مقامی خریداری کے ذریعہ سے اس کا مالک ہوا ہو یا کہیں باہر سے لاکر، یا اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ضروریات سے زیادہ اندوختہ کرلینے کی شکل میں۔

جمہور نے احتکار کے لئے جو شرط لگائی ہے اس کی رو سے باہر سے درآمد کئے ہوئے سامان میں احتکار کا سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کی

(۱) صحیح مسلم ۱۱/ ۴۳ المطبعۃ المصریہ، الجامع الصغیر ۳/ ۲۶-۳۳، نیل الأوطار ۵/ ۲۲۰۔

ایک شکل یہ ہے کہ آدمی شہر کی منڈی چھوڑ کر کسی اور منڈی سے غلہ لے آئے، یا جس منڈی سے شہر والے غلہ خریدنے کے عادی ہیں اس کو چھوڑ کر کسی دوسری منڈی سے خرید لائے۔ صاحب الاختیار اور صاحب البدائع [1] دونوں کا خیال یہ ہے کہ اگر شہر والے کسی خاص بازار سے (خواہ وہ شہر کے باہر ہی کیوں نہ ہو) غلہ خریدنے کے عادی ہیں اور کسی آدمی نے غلہ محبوس کرنے کے لئے اس بازار سے خرید لیا تو وہ احتکار کرنے والا قرار پائے گا [2]۔

احتکار کے تحقق کے لئے خریداری مشروط ہونے پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اپنی کاشت کی ہوئی زمین کا غلہ روک لینا احتکار شمار نہیں ہوگا، جمہور کی یہی رائے ہے۔

لیکن کچھ علماء مالکیہ نے اس قسم کے روکنے کو بھی احتکار شمار کیا ہے، بعض علماء حنفیہ لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسف کی رائے بھی یہی ہے، علامہ رہونی نے باجی کے حوالہ سے ابن رشد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر قحط سالی پڑ جائے تو تمام غلہ کے مالکان کو غلہ باہر نکالنے کا حکم دیا جائے گا چاہے وہ غلہ باہر سے لائے ہوں یا کاشت سے حاصل کئے ہوں، اس سلسلہ میں ابن رشد ہی کا قول معتمد ہے [3]۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ خریداری گرانی کے وقت میں کی ہو تجارت کی نیت سے مزید گرانی کے انتظار میں، فقہاء شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے، لہذا اگر کسی نے ارزانی کے زمانہ میں غلہ خریدا اور گرانی کے زمانے کے لئے روک لیا تو ان کے نزدیک احتکار شمار نہ ہوگا [1]۔

۳۔ فقہاء حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس چیز کو روکنا ایک مدت تک کے لئے ہو، ہمیں اس سلسلہ میں فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں کوئی بحث نہ مل سکی، مدت کا ذکر صرف فقہاء حنفیہ نے کیا ہے، چنانچہ علامہ حصکفی نے شرنبلالی سے اور انہوں نے کافی سے نقل کیا ہے [2] کہ شرعاً احتکار غلہ وغیرہ کو خرید کر ایک خاص مدت تک روکنا ہے جس مدت کی تعیین میں اختلاف ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ مدت چالیس دن ہے، ان کی دلیل وہ روایت ہے جسے احمد بن حنبل اور حاکم نے اپنی سند سے ذکر کیا ہے: "من احتكر الطعام أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه" [3] (جس نے چالیس روز تک غلہ کا احتکار کیا وہ اللہ سے کٹ گیا اور اللہ تعالی اس سے بری الذمہ ہوا)۔ لیکن ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔ بعض فقہاء کا قول یہ ہے کہ یہ مدت مہینہ ہے، اس لئے کہ اس سے کم قلیل عاجل ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کثیر آجل۔

گناہ میں اس سے بھی فرق پڑ جاتا ہے کہ احتکار کرنے والا اس چیز کی کمیابی کا انتظار کر رہا ہے یا قحط واقع ہونے کا۔ بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ احتکار کی مدت کا یہ اختلاف محض دنیا میں سزا دینے کے سلسلہ

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۱۱۵، البدائع ۵/ ۱۲۹۔

(۲) اختلاف مسالک کے باوجود علماء نے احتکار کے مسئلہ پر جو تحقیقات کی ہیں ان کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ احتکار کے تحقق یا عدم تحقق کا دارومدار اس بات پر ہے کہ عوام الناس کو ضرر لاحق ہو رہا ہے یا نہیں۔

(۳) التاج والإکلیل ۴/ ۳۸۰، الرہونی ۵/ ۱۱-۱۲، ابن رشد نے اس سلسلہ میں جو مسلک اختیار کیا ہے اس کی تائید شریعت کے قواعد عامہ سے ہوتی ہے اور مختلف مذاہب کے اصول وقواعد بھی اس سے متصادم نہیں، رہی یہ بحث کہ اسے احتکار قرار دیا جائے گا یا نہیں تو جن لوگوں نے احتکار میں خریداری کی شرط لگا دی ہے ان کے نزدیک زیر بحث صورت احتکار نہیں ہے اگرچہ یہ لوگ بھی دفع ضرر کی خاطر حاکم کو اس غلہ پر قبضہ کرنے کا اختیار دیتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل آنے والی ہے۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۱۳/ ۴۳ طبع اول۔

(۲) الدر المنتقی علی ملتقی الأبحر ۲/ ۵۴۷۔

(۳) اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۷ کے حواشی میں گذر چکی ہے۔

میں ہے، جہاں تک آخرت کے گناہ کا تعلق ہے تو اس کا تحقق ہوجاتا ہے، خواہ احتکار کی مدت کتنی ہی کم ہو۔ حصکفی نے یہی اختلاف ذکر کرکے مزید لکھا ہے کہ: ''بعض فقہاء نے مذکورہ بالا دونوں مدتوں سے زیادہ مدت مقرر کی ہے۔ ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں اس تیسرے قول کو بھی نقل کیا ہے[1]۔

۴۔ احتکار کی چوتھی شرط یہ ہے کہ احتکار کرنے والے کی نیت لوگوں پر اس چیز کو گراں کرنے اور گرانی کے وقت عوام الناس کے سامنے لانے کی ہو۔

کام کا احتکار:

۱۰- بعض فقہاء نے اس سے ملتے جلتے بعض دوسرے مسائل سے تعرض کیا ہے، اس بنیاد پر نہیں کہ وہ اصطلاحی احتکار میں داخل ہیں لیکن اس بناء پر کہ اس میں احتکار کا معنی پایا جاتا ہے اس لئے کہ اس میں عام لوگوں کا ضرر ہے، ابن القیم نے نقل کیا ہے کہ بہت سے علماء جیسے امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب نے جائداد تقسیم کرنے کے ماہرین کو شرکت میں کام کرنے سے روکا ہے، کیونکہ اگر وہ لوگ شرکت میں کام کریں گے اور لوگوں کو لامحالہ ان کی ضرورت پڑے گی تو اجرت خوب چڑھادیں گے۔ اسی طرح محتسب کے لئے مناسب ہے کہ وہ مردوں کو غسل دلانے والوں اور لاشیں لے جانے والوں کو شرکت میں کام کرنے سے منع کرے، کیونکہ اس میں بھی اجرت بڑھادینے کا بہت خطرہ ہے، اسی طرح ہر اس جماعت کی شرکت جس کی کارکردگی کی لوگوں کو ضرورت ہوتی ہو[2]۔

(۱) الہدایہ ۴/۹۳، نتائج الافکار (تکملۃ فتح القدیر) ۸/۱۲۶-۱۲۷ طبع اول لامیریہ مصر، الدر المنتقی علی شرح الملتقی ۲/۵۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۵۵ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ۔

(۲) الطرق الحکمیہ/۲۴۵-۲۴۶ طبع السنۃ المحمدیہ۔

صنف کا احتکار:

۱۱- ابن القیم نے احتکار صنف کی صورت یہ بتائی ہے کہ لوگوں پر لازم کردیا جائے کہ وہ غلہ یا اس کے علاوہ دوسری اصناف چند معروف لوگوں کے ہی ہاتھ فروخت کریں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس قسم کا سامان انہیں چند لوگوں کے ہاتھ فروخت ہوسکتا ہے، پھر یہ لوگ وہ سامان جس بھاؤ پر چاہتے ہیں بیچتے ہیں، پس یہ زمین میں سرکشی اور فساد فی الارض ہے، اس بارے میں کسی عالم کو کوئی تردد نہیں، اور تجار پر مناسب قیمت مقرر کردینا واجب ہے، اسی طرح یہ کہ وہ ظلم کو روکنے کے لئے قیمت مثل پر بیچیں اور خریدیں، اسی طرح سڑک کی دوکان یا بستی کی دوکان کو متعین اجرت پر کرایہ پر دینا اس طرح کہ کوئی شخص دوسرے کو بیچ نہ سکے ایک قسم کا لوگوں کے مال کو قہراً لینا اور ناحق کھانا ہے، ایسا کرنا مالک دوکان اور کرایہ دار دونوں کے لئے حرام ہے[1]۔

احتکار کرنے والے کی دنیوی سزا:

۱۲- تمام مذاہب کے فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حاکم احتکار کرنے والے کو احتکار شدہ سامان بازار میں نکالنے اور لوگوں کے ہاتھ بیچنے کا حکم دے گا، لیکن اگر احتکار کرنے والے نے حاکم کے حکم پر عمل نہیں کیا تو کیا اسے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے:

ا۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اگر اس کے احتکار سے عوام الناس کو ضرر لاحق ہونے کا خوف ہو تو اسے فروختگی پر مجبور کیا جائے بلکہ حاکم احتکار شدہ سامان اس سے لے کر فروخت کردے گا اور دوبارہ دستیاب ہونے پر اسی کے مثل یا اس کی قیمت محتکر کو دے گا، اتنی بات ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اس سلسلہ میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں۔

(۱) حوالہ سابق/۲۴۵۔

۲- اگر احتکار سے عوام الناس کے لئے ضرر کا خوف لاحق نہ ہوتو اس صورت میں بھی فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن کا مسلک یہی ہے کہ جب اس نے حاکم کے حکم کی اطاعت نہیں کی تو حاکم کو اسے فروختگی پر مجبور کرنے کا حق ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس صورت میں حاکم اسے فروختگی پر مجبور نہیں کرے گا، ہاں حکم کے باوجود نہ بیچنے پر حاکم اسے تعزیر کرے گا۔

جو لوگ دوسری صورت میں بھی حاکم کو فروختگی پر مجبور کرنے کا حق دیتے ہیں، ان میں بھی تھوڑا سا اختلاف ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حاکم کو پہلے ہی مرحلہ میں اسے مجبور کرنے کا حق ہے، اور کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ایک بار دھمکی دینے کے بعد، کچھ لوگوں کا قول ہے کہ دوبار دھمکی دینے کے بعد، اور ایک قول یہ ہے کہ تین بار دھمکی دینے کے بعد اسے مجبور کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

فقہاء کی عبارتیں اس طرف رہنمائی کرتی ہیں کہ مسئلہ احتکار کی بنیاد عوام الناس کی مصلحت کی رعایت ہے، اور یہ سیاست شرعیہ کے قبیل کی چیز ہے [۱]۔

(۱) الطرق الحکمیہ ر ۲۴۳-۲۶۲، البدائع ۵/ ۱۲۹، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۲۶، ۴/ ۱۶۱ طبع دوم ۱۳۷۰ھ، رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۵۶ طبع بولاق ۱۲۷۳ھ، الرہونی ۵/ ۱۲-۱۵، القوانین الفقہیہ ر ۲۴۴، مواہب الجلیل ۴/ ۲۲۷-۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۶، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۸۶، کشاف القناع ۳/ ۱۵۱۔

احتلام

تعریف:

۱- لغت میں احتلام کا ایک معنی ہے نیند میں مباشرت کا خواب دیکھنا، لغت میں اس کا اطلاق بالغ ہونے پر بھی ہوتا ہے [۱]، احتلام کی طرح لفظ "حلم" بھی ہے۔ فقہاء کے نزدیک احتلام نام ہے سوئے ہوئے شخص کے یہ خواب دیکھنے کا کہ وہ مباشرت کر رہا ہے، جس کے نتیجہ میں اکثر وبیشتر منی نکل پڑتی ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- الف۔ إمناء: لفظ احتلام ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد إمناء (منی گرانا) ہوتا ہے، لیکن "إمناء" احتلام سے عام ہے، کیونکہ جس کو بیداری میں منی نکل جائے اسے احتلام کرنے والا نہیں کہا جاتا [۳]۔

ب۔ جنابت: یہ لفظ احتلام سے من وجہ عام ہے، کبھی جنابت احتلام سے ہوتی ہے اور کبھی اس کے بغیر، جیسے التقاء الختانین [۴]، اسی طرح احتلام کبھی بلا انزال کے ہوتا ہے، کوئی جنابت نہیں ہوتی۔

ج۔ بلوغ: بلوغ کی بہت سی علامات ہیں، ان میں سے ایک

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (حلم)۔
(۲) المجموع ۲/ ۱۳۹ طبع المنیریہ فتح المعین شرح منلا مسکین ۱/ ۵۸ طبع اول۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۰۶ طبع اول بولاق۔
(۴) فتح القدیر ۱/ ۴۱ طبع بولاق، تحفۃ الفقہاء ۱/ ۲۵ طبع دار الفکر۔

علامت احتلام ہے، پس وہ بالغ ہونے کی علامت ہے۔

احتلام کس کو ہوتا ہے؟

۳-احتلام جس طرح مرد کو پیش آتا ہے اسی طرح عورت کو بھی پیش آتا ہے، مسلم اور بخاری کی روایت ہے کہ حضرت ام سلیمؓ بیان کرتی ہیں کہ انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا: کیا اگر عورت کو احتلام ہوجائے تو اس پر بھی غسل ہے؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "نعم إذا رأت الماء" (ہاں غسل واجب ہے جب منی دکھائی پڑے)۔

عورت کا احتلام کیسے متحقق ہوتا ہے؟

۴-عورت کا احتلام کس طرح متحقق ہوتا ہے، اس بابت فقہاء کی تین آراء ہیں:

الف۔شرمگاہ کے اوپری حصہ تک منی پہنچ جانے سے عورت کا احتلام متحقق ہوجاتا ہے، یہ حنابلہ کا قول، حنفیہ کی ظاہر روایت اور ثیبہ عورت کے بارے میں شافعیہ کا قول ہے، شرمگاہ کے اوپری حصہ سے مراد وہ حصہ ہے جو قضاء حاجت کے وقت یا دونوں قدموں پر بیٹھنے کے وقت دکھائی پڑتا ہے۔

ب۔جب منی شرمگاہ کے باہر آجائے تب عورت کا احتلام متحقق ہوتا ہے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے، اور باکرہ کے بارے میں شافعیہ کا قول ہے، اس لئے کہ اس کی شرمگاہ کا اندرونی حصہ اندرون جسم کی طرح ہے۔

ج۔بچہ دانی میں انزال ہوتے ہی احتلام متحقق ہوجاتا ہے، اگرچہ منی شرمگاہ کے اوپری حصہ تک نہ آسکی ہو، کیونکہ عورت کی منی عموماً بچہ دانی کے اندر لوٹ جاتی ہے تاکہ اس سے بچہ کی تخلیق ہو، یہ حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن کا قول ہے (۱)۔

احتلام اور غسل:

۵-جس شخص کو احتلام پیش آیا وہ کافر تھا، پھر اس نے اسلام قبول کرلیا تو اس پر وجوب غسل کے بارے میں دو آراء ہیں:

اول: اس نومسلم پر غسل جنابت واجب ہوگا، یہ شافعیہ، حنابلہ کا مسلک، حنفیہ کا اصح قول اور مالکیہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ احتلام کے بعد جنابت کی صفت باقی ہے، جب تک جنابت دور نہ ہوجائے وہ نماز اور اس طرح کے دوسرے اعمال ادا نہیں کرسکتا (۲)۔

دوم: دوسری رائے یہ ہے کہ اس نومسلم کے لئے غسل کرنا مستحب ہے، یہ مالکیہ میں سے ابن القاسم اور قاضی اسماعیل کا قول اور حنفیہ کا غیر اصح قول ہے، اس لئے کہ کافر احتلام کے وقت شریعت کی فروع کا مکلف نہیں تھا (۳)۔

انزال کے بغیر احتلام:

۶-جس شخص نے مباشرت کا خواب دیکھا لیکن بیداری کے بعد اس کو منی نہیں ملی اس پر غسل واجب نہیں، ابن المنذر نے کہا: جتنے اہل علم کے اقوال مجھے یاد ہیں ان سب کا اس مسئلہ پر اجماع ہے (۴)۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۴ طبع بولاق، التاج والاکلیل ۱/ ۳۰۵ شائع کردہ مکتبۃ النجاح، المجموع ۲/ ۱۳۸-۱۴۰ طبع المنیریہ، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۹۹ طبع الریاض، فتح القدیر ۱/ ۴۲-۴۳ طبع بولاق، الحطاب ۱/ ۳۰۷، الدسوقی ۱/ ۱۲۶، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۹۵ طبع دار الفکر، العدوی علی خلیل ۱/ ۱۹۸ طبع دار صادر، الجمل علی المنہج ۱/ ۱۵۳-۱۶۱، کشاف القناع ۱/ ۱۳۸۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۴۴، البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۲۲۳ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۲۰۸۔

(۳) الحطاب ۱/ ۳۱۱، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۹۸، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص/ ۵۴۔

(۴) الفتاویٰ الخانیہ ۱/ ۴۴، الحطاب مع التاج والاکلیل ۱/ ۳۰۶-۳۰۷، المجموع ۲/ ۱۴۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۰۲۔

اگر کسی شخص کو بیداری کے بعد منی دکھائی پڑی حالانکہ اسے احتلام پیش آنا یاد نہیں تو اس پر غسل واجب ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ سئل عن الرجل يجد البلل ولا يذكر الاحتلام، قال: يغتسل، وعن الرجل يرى أنه احتلم ولا يجد البلل، قال: لا غسل عليه" [(۱)] (نبی اکرم ﷺ سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو تری محسوس کرے لیکن اسے احتلام یاد نہ ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ غسل کرے گا، اور ایک دوسرے آدمی کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کو احتلام ہونا یاد ہے لیکن اسے تری محسوس نہیں ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس پر غسل نہیں ہے)۔ اس کے خلاف کسی کا قول نہیں پایا جاتا، ہاں شافعیہ کے یہاں ایک شاذ قول اور مالکیہ کا ایک قول اس کے خلاف ملتا ہے [(۲)]۔

۷- اگر ایک بستر پر دو ایسے شخص سوئے جن میں سے ہر ایک کو انزال ہوسکتا ہے، اس بستر پر منی دکھائی پڑی، ان دونوں میں سے ہر ایک منی

(۱) سابقہ مراجع، اس حدیث کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۱/ ۹۵-۹۶ طبع الہند) اور ترمذی نے کی ہے مبارکپوری (شارح ترمذی) لکھتے ہیں: اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد المنتقی میں لکھا ہے کہ یہ حدیث سنن نسائی کے علاوہ صحاح کی ہر کتاب میں ہے اور نیل الاوطار میں اس حدیث کے بارے میں لکھا ہے: اس روایت کے تمام راوی سوائے عبد اللہ بن عمر العمری کے صحیح کے راوی ہیں، عبد اللہ بن عمر العمری کی شخصیت مختلف فیہ ہے پھر صاحب نیل الاوطار نے ان کے متعلق جرح وتعدیل کا ذکر کیا ہے پھر کہا ہے: صاحب المنتقی نے جن کتابوں میں اس حدیث کی روایت کا ذکر کیا ہے سب میں تنہا عبد اللہ بن عمر عمری اس کی روایت کرنے والے ہیں، کسی اور راوی سے یہ روایت نہیں ملتی۔ امام احمد اور ابن ابی شیبہ نے بھی عمری کی سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے اس طرح اس حدیث میں دو علتیں ہیں: اول: عبد اللہ بن عمر عمری، دوم روایت کا تفرد اور کوئی متابع نہ ہونا، لہذا یہ حدیث حسن اور صحت کے درجات سے گری ہوئی ہے (تحفۃ الاحوذی ۱/ ۳۶۹)، امام احمد نے اس حدیث کی روایت المسند (۶/ ۲۵۶ طبع المیمنیہ) میں کی ہے۔

(۲) المجموع ۲/ ۱۴۳، الحطاب ۱/ ۳۰۶۔

کو دوسرے کی طرف منسوب کررہا ہے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دونوں کے لئے غسل کرنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے، ان میں سے کسی ایک کا دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنا اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک دوسرا شخص غسل نہ کرے، غسل کے مستحب ہونے اور واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا ناپاک ہونا مشکوک ہے، اور شک سے یقین کا حکم ختم نہیں ہوتا [(۱)]۔

فقہاء حنفیہ کے نزدیک دونوں پر غسل واجب ہے، مالکیہ نے اس مسئلہ میں یہ تفصیل کی ہے کہ اگر دونوں ساتھ سونے والے افراد میاں بیوی ہوں تو تنہا شوہر پر غسل واجب ہے، کیونکہ شوہر بیوی میں اکثر تنہا شوہر کو انزال ہوتا ہے، شوہر بیوی کے ساتھ اس بستر پر آخری بار جب سویا ہے، اس کے بعد ادا کی گئی نمازوں کا (غسل کرکے) اعادہ کرے گا، اور اگر دونوں ساتھ سونے والے شخص میاں بیوی کے علاوہ ہوں تو دونوں پر غسل واجب ہوگا [(۲)]۔

مالکیہ کے علاوہ دوسرے مذاہب میں میاں بیوی اور دوسروں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔

۸- جس کپڑے میں دو شخص سوتے ہیں اس کا حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بستر کی طرح ہے، شافعیہ کے نزدیک ہر ایک اس نماز کا اعادہ کرے گا جس کے بارے میں یہ احتمال نہ ہو کہ اس سے پہلے انزال نہ ہوا ہو، اور حنابلہ کے نزدیک آخری بار جب سویا تھا اس کے بعد کی نمازیں دہرائے گا جب تک کہ اس بات کی کوئی علامت نہ ہو کہ اس سے پہلے انزال ہوا ہے [(۳)]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ غسل کرنا مستحب ہے [(۴)]۔

(۱) المجموع ۲/ ۱۴۳، المغنی ۱/ ۲۰۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۱۱، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۹۹، الدسوقی ۱/ ۱۳۲۔

(۳) شرح الروض وحاشیۃ الرملی ۱/ ۶۵-۶۶ طبع المیمنیہ، المغنی ۱/ ۲۰۳۔

(۴) الدسوقی ۱/ ۱۳۲۔

۹- اگر کسی شخص نے نیند سے بیدار ہونے کے بعد ایک چیز دیکھی جس کے بارے میں شک ہے کہ یہ منی ہے یا کچھ اور (شک دونوں پہلوؤں کے برابر ہونے کا نام ہے کہ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہو) تو اس کے بارے میں فقہاء کی متعدد آراء ہیں:

الف۔ پہلی رائے یہ ہے کہ غسل واجب ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے، لیکن حنفیہ نے غسل اس وقت واجب قرار دیا ہے جب اس شخص کو احتلام ہونا یاد ہو، اور جو چیز (جسم یا کپڑے وغیرہ پر) لگی ہوئی ہے اس کے بارے میں شک ہو رہا ہے کہ یہ منی ہے یا مذی یا یہ شک ہو کہ منی ہے یا ودی یا یہ شک ہو کہ مذی یا ودی، کیونکہ منی کبھی کسی عارض (مثلاً ہوا) کی وجہ سے رقیق ہوجاتی ہے (اور رقیق ہونے کی وجہ سے مذی یا ودی محسوس ہونے لگتی ہے)، یہاں اس کا قرینہ بھی موجود ہے، یہ قرینہ احتلام کا یاد ہونا ہے، اگر اسے احتلام ہونا یاد نہ ہو تو بھی امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے، اس حکم کا مأخذ وہ حدیث ہے جس میں رسول اکرم ﷺ سے اس آدمی کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا جس کو احتلام یاد نہیں لیکن تری محسوس کرتا ہے تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا تھا: "یغتسل"[۱] (وہ شخص غسل کرے گا)، اس حدیث میں مطلق تری پانے پر احتلام یاد نہ ہونے کے باوجود رسول اکرم ﷺ نے غسل واجب قرار دیا۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں غسل واجب نہ ہوگا، اور قیاس کا تقاضا یہی ہے، کیونکہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔

یہ حکم حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ سونے سے قبل عضو تناسل میں ایستادگی نہ ہو، اگر ایستادگی ہو تو اس چیز کا مذی ہونا راجح ہے[۲]، اور حنابلہ نے اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے: یا اس شخص کو ابردہ[۱] (معدہ کی ٹھنڈک) کی بیماری ہو، اس صورت میں اس کے مذی ہونے کا احتمال رہتا ہے، اور اس کا سبب موجود ہے، اور ایسی صورت میں اس سے وضو واجب ہوگا۔

مالکیہ نے صرف اس صورت میں غسل واجب قرار دیا ہے جب دو چیزوں کا شک ہو جن میں سے ایک منی ہوا ہو، اور اگر تین میں سے ایک چیز ہونے کا شک ہو جس میں ایک منی ہوا بھی ہو تو غسل واجب نہ ہوگا[۲]، کیونکہ ایک سے زیادہ مقابل ہونے کی وجہ سے منی ہونے کا شک بہت کمزور ہوگیا۔

ب۔ دوسری رائے یہ ہے کہ غسل واجب نہ ہوگا، یہ شافعیہ کا ایک قول ہے اور مجاہد وقتادہ کا قول ہے، اس لئے کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا، لیکن شک دور کرنے کے لئے غسل کرنا بہتر ہے، ان حضرات نے ترتیب سے وضو واجب قرار دیا ہے۔

ج۔ ایک رائے یہ ہے کہ اس شخص کو اختیار ہے کہ جن چیزوں کا شک ہے ان میں سے ایک مان کر اس کے مطابق عمل درآمد کرے، یہ شافعیہ کا مشہور مذہب ہے، کیونکہ اس کا ذمہ غیر معین طہارت کے ساتھ مشغول ہے۔

د۔ شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جن دو یا دو سے زائد چیزوں کا شک ہے ان سب کے تقاضوں پر عمل کرے گا یعنی احتیاطاً وضو اور غسل دونوں کرے گا[۳]۔

روزہ اور حج پر احتلام کا اثر:

۱۰- روزہ پر احتلام کا کوئی اثر نہیں پڑتا، اس بات پر اتفاق ہے کہ

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ ۶/ میں گذر چکی ہے۔
(۲) البحر الرائق ۱/ ۵۸-۵۹، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۵۴، المغنی ۱/ ۲۰۳۔

(۱) اِبردہ (ہمزہ اور راء پر زیر کے ساتھ) ایک بیماری ہے جو ٹھنڈک اور رطوبت سے پیدا ہوتی ہے (لسان العرب: مادہ "برد")۔
(۲) المغنی ۱/ ۲۰۳۔
(۳) المجموع ۲/ ۱۴۵-۱۴۶۔

احتلام سے روزہ باطل نہیں ہوتا، کیونکہ رسول اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے:
"ثلاث لا يفطرن الصائم: الحجامة والقيء والاحتلام" (۱)
(تین چیزوں سے روزہ دار کا روزہ نہیں ٹوٹتا، حجامت، قے اور احتلام)، نیز اس لئے کہ اس میں تنگی ہے، کیونکہ احتلام سے اسی وقت بچا جاسکتا ہے جب آدمی سونا چھوڑ دے، اور سونا مباح ہے، اس کو ترک کرنا استطاعت سے باہر ہے، نیز اس لئے کہ احتلام میں نہ جماع کی صورت ہے نہ جماع کی حقیقت، کیونکہ جماع کی حقیقت ہے: شہوت کے ساتھ مباشرت کے نتیجہ میں انزال (۲)، اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ روزہ کی طرح حج پر بھی احتلام کا کوئی اثر نہیں پڑتا (۳)۔

اعتکاف پر احتلام کا اثر:

۱۱ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اعتکاف احتلام سے باطل نہیں ہوتا، اگر معتکف غسل جنابت کے لئے مسجد کے باہر گیا تو بھی اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا، مگر ایک حالت میں جس کا ذکر حنفیہ نے کیا ہے، وہ حالت یہ ہے کہ اس کے لئے مسجد میں غسلِ جنابت کرنا ممکن ہو اور غسل کرنے میں مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو، اگر مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ ہے تو وہاں غسل کرنے سے روکا جائے گا، کیونکہ مسجد کو صاف ستھرا رکھنا واجب ہے۔

حنفیہ میں سے دیگر فقہاء میں بعض وہ ہیں جو غسل کے لئے باہر نکلنے کو جائز قرار دیتے ہیں اگر چہ مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو، اور کچھ فقہاء باہر نکلنے کو واجب قرار دیتے ہیں اور مسجد میں غسل کرنے کو مطلقاً حرام قرار دیتے ہیں، اور اگر مسجد سے نکلنا دشوار ہو تو تیمم لازم قرار دیتے ہیں (۱)۔

غسلِ جنابت کی غرض سے مسجد کے باہر نکلنا باتفاق فقہاء اعتکاف کے تسلسل کو نہیں توڑتا جب تک کہ طویل نہ ہوجائے۔

۱۲ - جنبی ہونے کا زمانہ اعتکاف میں شمار ہوگا یا نہیں؟ اس بابت فقہاء میں اختلاف ہے۔ شافعیہ جنابت کے زمانہ کو اعتکاف میں شمار نہیں کرتے، خواہ انسان جنابت کی حالت میں کسی عذر کی وجہ سے رہا ہو یا بلاعذر کے، کیونکہ احتلام اور اعتکاف میں منافات ہے، یہی قول حنفیہ اور مالکیہ کا بھی ہے، حنابلہ کے نزدیک جنابت کا زمانہ اعتکاف میں شمار کیا جائے گا، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ احتلام چونکہ معتاد ہے اس لئے اس کی وجہ سے اعتکاف کی قضا نہیں کرنی پڑے گی اور نہ کفارہ لازم ہوگا (۲)۔

احتلام کے ذریعہ بلوغ:

۱۳ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر انزال کے ساتھ احتلام ہوا

---

(۱) اس حدیث کی روایت ترمذی اور بیہقی نے ابوسعید خدری سے کی ہے ترمذی نے کہا: یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور عبدالرحمن بن زید بن اسلم کی تضعیف کی گئی ہے۔ مشہور یہ ہے کہ یہ حدیث عطاء سے مرسلاً مروی ہے۔ بزار نے اسے حضرت ابن عباسؓ سے ایسی سند کے ساتھ نقل کیا ہے جس میں علت ہے۔ طبرانی نے ثوبانؓ سے اس کی روایت کی ہے لیکن یہ روایت بھی ضعیف ہے (فیض القدیر ۳/ ۳۱۲)۔

(۲) الدسوقی علی الدردیر ۱/ ۵۲۳ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۰ طبع المنار۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۴۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۳۰ طبع بولاق، الحطاب ۲/ ۴۳۳، الجمل علی المنہج ۲/ ۵۱۷۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۳۲، الحطاب ۲/ ۴۶۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۵۹ طبع عباس شقرون، الشرح الصغیر ۱/ ۷۲۸، ۷۳۵ طبع دار المعارف، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۹ طبع الحلبی، الجمل ۲/ ۳۶۳ طبع المیمنیہ، الانصاف ۱/ ۱۶۸، ۳/ ۳۷۲ طبع اول، البحر الرائق ۲/ ۳۲۴ مطبعۃ العلمیۃ۔

(۲) الجمل علی المنہج ۲/ ۳۶۳، الحطاب ۲/ ۴۶۲، الدسوقی ۱/ ۵۵۱ طبع دار الفکر، الزرقانی علی خلیل ۲/ ۲۲۸، شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۶۹ طبع دار الفکر، البدائع ۲/ ۱۱۶ المکتبۃ المطبوعات العلمیہ، فتح المعین علی شرح منلا مسکین ۱/ ۴۵۴۔

ہوتو اس کے ذریعہ انسان بالغ ہوجاتا ہے اور یتیمی ختم ہوجاتی ہے، کیونکہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يُتمَ بعد احتلام ولا صُمات يوم إلى الليل"[1] (احتلام کے بعد یتیمی نہیں اور نہ دن بھر کی خاموشی ہے رات تک)۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۱۲-۴۱۳، ابن عابدین ۵/ ۹۷، الدسوقی ۳/ ۲۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۶ طبع مصطفی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۱ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۴۴ طبع مکتبۃ القاہرہ، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۵۳-۵۵۴، ۳/ ۴۰۲۔ اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے اپنی سنن میں کتاب الوصایا میں کی ہے باب کا عنوان ہے: "باب ما جاء متى ينقطع اليتم"، منذری اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں: اس حدیث کی سند میں ایک راوی یحییٰ بن محمد المدنی الجاری ہیں، بخاری کہتے ہیں کہ محدثین ان کے بارے میں کلام کرتے ہیں۔ ابن حبان کہتے ہیں: جن روایات میں یحییٰ بن محمد منفرد ہیں ان سے کنارہ کشی واجب ہے عقیلی نے اس حدیث کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس حدیث میں کسی نے یحییٰ کی متابعت نہیں کی ہے، منذری کی بات یہاں ختم ہوگئی۔
یحییٰ بن محمد المدنی الجاری "جار" کی طرف منسوب ہیں جو مدینہ منورہ سے قریب ساحل کا ایک شہر ہے یہ حدیث حضرت جابر بن عبد اللہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما سے مروی ہے لیکن کسی کی روایت ثابت نہیں ہے (عون المعبود ۳/ ۷۴ طبع الہند)۔

احتواش

تعریف:

۱- لغت میں احتواش احاطہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "احتوش القوم على فلان"[1] (قوم نے فلاں شخص کو ہر طرف سے گھیر لیا، اپنے درمیان کرلیا)، "احتوش القوم الصيد"[2] (قوم نے شکار کو گھیر لیا)۔

احتواش کا استعمال فقہاء شافعیہ نے کیا ہے، وہ لوگ ایک خاص قسم کے احاطہ پر اس کا اطلاق کرتے ہیں، ان کے یہاں احتواش کا مطلب ہے دو خونوں کا ایک طہر کو گھیر لینا (اول خون آئے پھر پاک رہے پھر خون آئے)، دوسرے فقہاء "احتواش" کے نام کے بغیر اس مسئلہ کا ذکر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ عدت میں اس طہر کا اعتبار کیا جاتا ہے جس کو دونوں طرف سے دم (خون) گھیرے ہوئے ہو، لہذا اگر کسی شخص نے نابالغہ عورت کو طلاق دی اور طہر کے زمانہ کے بقدر وقت گذرنے کے بعد اس کو حیض آیا تو اسے "قرء" شمار نہیں کیا جائے گا، شافعیہ کا غیر اصح قول یہ ہے کہ اسے "قرء" مانا جائے گا،

(۱) النہایہ لابن الاثیر: مادہ (حوش)۔

(۲) المصباح المنیر: مادہ (حوش)۔

کیونکہ "قرء" طہر سے حیض کی طرف منتقل ہوتا ہے[1]، اور یہ بات مخفی نہیں کہ اسے "احتواش" نہیں کہا جاتا، فقہاء اس مسئلہ کو حیض والی عورتوں کی عدت میں ذکر کرتے ہیں، یہ مسئلہ حنفیہ کے مسلک میں اور اصح قول کے اعتبار سے حنابلہ کے مسلک میں زیر بحث نہیں آتا، کیونکہ ان حضرات کے یہاں عدت حیض سے شمار ہوتی ہے طہر سے نہیں۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۲-۱۲۳ طبع الحلبی، القلیوبی ۴/ ۴۰ طبع الحلبی، التاج والاکلیل ۴/ ۱۴۱-۱۴۲ طبع لیبیا۔

احتیاط

تعریف:

۱- لغت میں احتیاط کے بعض معانی یہ ہیں: ۱- معاملات میں زیادہ عزم اور وثوق والے پہلو کو اختیار کرنا، ۲- بچنا، اجتناب کرنا، اسی دوسرے معنی میں لفظ احتیاط مشہور محاورہ "أوسط الرأی الاحتیاط" میں استعمال ہوا ہے، یعنی بہترین رائے وہ ہے جس میں احتیاط ہو، ۳- غلطی سے احتراز کرنا[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی یہ لفظ انہیں معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

جہاں تک ورع کا تعلق ہے تو اس کی حقیقت ہے محرمات کے ارتکاب کے خوف سے شبہات سے بچنا[2]۔

اجمالی حکم:

۲- بہت سے فقہی احکام احتیاط کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں، جو شخص دو مختلف دنوں کی ظہر اور عصر کی نماز پڑھنا بھول گیا ہے، یہ نہیں معلوم ہے کہ ظہر والا دن پہلے تھا یا عصر والا دن، وہ شخص ظہر کی نماز ادا کرے گا، اس کے بعد عصر، پھر اس کے بعد ظہر پڑھے گا، ایک احتمال کی بنا پر، اس طرح ادا کرنے کا سبب احتیاط ہے۔

احتیاط کا اصول دو اصولوں سے ٹکراتا ہے، ایک یہ کہ اصل بری الذمہ

(۱) المصباح المنیر: مادہ (حوط)۔

(۲) التعریفات/ ۲۲۴، کشاف اصطلاحات الفنون ۶/ ۱۳۸۰۔

ہوتا ہے، دوسرے یہ کہ حرج کی صورت میں تحری کا قاعدہ جاری ہوگا، اس ٹکراؤ کی وجہ سے احتیاط پر مبنی احکام میں اختلاف ہوجاتا ہے، اس سلسلہ میں اہل اصول کے نقطۂ نظر کی ترجمانی مسلم الثبوت کے شارح عبد العلی انصاری نے اس طرح کی ہے: ''ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جس میں احتیاط زیادہ ہو وہی واجب ہوتی ہے، بلکہ احتیاط اسی چیز میں واجب ہوگی جس کا وجوب پہلے سے ثابت ہو، تو اس میں وہ چیز واجب ہوگی جس کے ادا کرنے سے انسان بالیقین ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوسکے، مثلاً کسی شخص کی ایک روز کی ایک نماز فوت ہوگئی ہے لیکن اسے یاد نہیں کہ کون سی نماز فوت ہوئی ہے تو اس شخص کے ذمہ اس روز کی پانچوں نمازوں کی قضاء لازم ہوتی ہے تاکہ وہ شخص بھولی ہوئی نماز کی ذمہ داری سے یقینی طور پر عہدہ برآ ہوسکے''۔ عبد العلی انصاری مزید لکھتے ہیں: ''اسی کی ایک مثال یہ ہے کہ استحاضہ والی عورت اپنے حیض کے ایام بھول جائے تو اس پر واجب ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لئے ہر نماز کے وقت کے لئے طہارت حاصل کرے''، اس بابت اختلاف ہے جس کی تفصیل مادہ ''حیض'' میں ملے گی۔

اس کے بعد عبد العلی انصاری نے دوسری حالت ذکر کی ہے جس میں احتیاطاً فعل واجب ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں: ''یا وجوب اصل ہو، پھر ایسی چیز پیش آئے جو وجوب میں شک پیدا کررہی ہو، مثلاً تیسویں رمضان کا روزہ، اس میں اصل وجوب ہے، بادل کا عارض پیش آنا اس وجوب میں مانع نہ ہوگا، لہذا تیسویں رمضان کا روزہ احتیاط کی بناپر واجب ہوگا، یوم الشک کے روزہ کی نوعیت تیسویں رمضان کے روزہ سے مختلف ہے، یوم الشک کا روزہ احتیاط کی بناء پر واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں وجوب اصل نہیں ہے اور نہ وہ یقین کے ساتھ ثابت ہے''[1]۔

(۱) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت بہامش المستصفی ۲/ ۱۸۲، نیز دیکھئے: المعتمد لابی الحسین البصری ۱/ ۲۷۸ طبع دمشق۔

بحث کے مقامات:

۴- اہل اصول تعارض ادلہ کے باب میں دلیل مقتضی تحریم کو اس دلیل پر ترجیح دیتے ہیں جو دوسرے طرح کے احکام کا تقاضا کرتی ہے، اور اس ترجیح کی سند احتیاط ہے، اور علتوں کے تعارض کی صورت میں اس علت کو ترجیح دیتے ہیں جو تحریم کا تقاضا کرے[1]۔

اہل اصول اسی باب میں وجوب، استحباب اور تحریم میں احتیاط کا قاعدہ جاری ہونے کا بھی ذکر کرتے ہیں[2]، اس بحث کا اصل مقام موسوعہ کا اصولی ضمیمہ ہے۔

فقہاء کرام احتیاط پر مبنی قواعد کا تذکرہ قواعد فقہیہ کی کتابوں میں کرتے ہیں، مثلاً حرام وحلال کے اجتماع کی صورت میں حرام کے غالب ہونے کا قاعدہ، اس قاعدہ کے مشتملات اور مستثنیات[3]۔

(۱) شرح جمع الجوامع بحاشیۃ البنانی ۲/ ۳۷۴ طبع مصطفی الحلبی، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۰۳۔

(۲) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۷۴۔

(۳) دیکھئے: کتاب الاشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیہ الحموی ۱/ ۱۳۴ طبع الہند، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۱۰۵-۱۱۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۸ھ۔

احتیال

تعریف:

۱- احتیال کا معنی حیلہ تلاش کرنا ہے، اور حیلہ معاملات کی تدبیر وانتظام میں مہارت کا نام ہے یعنی فکر کی گردش جس سے مقصد تک پہنچا جائے، احتیال دَین کو محول کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے (۱)۔

اہل اصول اور فقہاء کے یہاں لفظ احتیال کا استعمال بھی لغوی معنی ہی میں ہوتا ہے، لیکن ابن القیم نے ذکر کیا ہے کہ لفظ حیلہ کا استعمال عرف میں ایسے مخفی طریقوں پر چلنے میں وارد ہوگیا ہے جن سے کوئی شخص اپنی غرض حاصل کرلے، اس طرح کہ بغیر ایک نوع کی ذہانت اور فطانت کے اس کو سمجھا نہ جاسکے۔ پس اس معنی میں یہ لفظ اپنے لغوی معنی سے خاص ہے، چاہے مقصود اس کا جائز ہو یا حرام، اور اس سے بھی زیادہ مخصوص یہ ہے کہ لفظ حیلہ کا استعمال ایسی غرض کے لئے کیا جائے جو شرعاً یا عقلاً یا عادةً ممنوع ہو، اور یہی لوگوں کے عرف میں وارد ہے (۲)۔

احتیال کے اطلاقات:

اول: ان طریقوں کو استعمال کرنا جن کے ذریعہ انسان اپنی غرض حاصل کرسکے (۳)۔

دوم: دَین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل کرنا، اسے حوالہ بھی کہا جاتا ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

اول: پہلے معنی کے پیش نظر:

قصد وارادہ کے اختلاف سے اور کام کے نتیجہ کے اختلاف سے احتیال کا حکم بدلتا رہتا ہے، اس کی تفصیل ذیل میں کی جاتی ہے:

۲- احتیال (حیلہ اختیار کرنا) حرام ہوتا ہے اگر اس کے ذریعہ مکلف شخص کسی واجب شرعی کو ساقط کرنا چاہتا ہوتا کہ وہ بظاہر غیر واجب ہوجائے، یا کسی حرام کو اپنے لئے ظاہر میں حلال بنانا چاہتا ہو، کیونکہ کسی عمل کا مقصد اگر حکم شرعی کا باطل کرنا اور بظاہر اسے دوسرے حکم کی طرف پھیرنا ہو، یہاں تک کہ اس عمل کے نتیجہ میں قواعد شریعت پر زد پڑتی ہو تو ایسا عمل حرام اور ممنوع ہے، مثلاً نماز کا وقت شروع ہونے پر کسی نے شراب پی لی یا خواب آور دوا استعمال کرلی تاکہ بے ہوش شخص کی طرح اس کے مفقود العقل ہونے کی حالت میں نماز کا وقت گذر جائے، یا اس کے پاس اتنا مال ہے جس سے وہ حج کرسکتا ہے لیکن اس نے مال ہبہ کردیا تاکہ اس پر حج واجب نہ ہو (۲)۔

اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے کہ زکوۃ سے فرار اختیار کرنے کے لئے سال گذرنے سے پہلے مال میں ہبہ وغیرہ کا تصرف کرے، حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس میں دوسرے کے حق کا ابطال نہیں بلکہ وجوب زکوۃ سے بچنا ہے، المحیط

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) الموافقات ۲۰۱/۴، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ، الفتاوی الہندیہ ۳۹۰/۶ طبع بولاق، أعلام الموقعین ۲۵۲/۳ طبع السعادۃ مصر۔

(۳) أعلام الموقعین ۲۵۲/۳، الموافقات ۲۰۱/۴۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴۰۸/۳ طبع مصطفی الحلبی، منح الجلیل ۲۲۸/۳، شائع کردہ لیبیا۔

(۲) الموافقات ۳۷۹/۲، ۲۰۱/۴، الشرح الصغیر ۶۰۰/۱ طبع دار المعارف، المغنی ۵۳۴/۲ طبع المنار۔

میں ہے کہ امام ابو یوسف کا قول اصح ہے، امام محمد فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، شیخ حمید الدین الضریر نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور یہ اس لئے کہ اس عمل میں فقراء کو نقصان پہنچانا ہے اور انجام کے اعتبار سے ان کے حق کو باطل کرنا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے۔

اسی طرح کا معاملہ شافعیہ کے یہاں نہایۃ المحتاج اور الشروانی میں ہے: یہ عمل مکروہ تنزیہی ہے اگر اس کا مقصد زکاۃ سے فرار ہو۔ اور شروانی نے کہا کہ الوجیز میں اس کو حرام لکھا ہے۔ الإحیاء میں یہ اضافہ ہے: اور باطناً وہ بری الذمہ نہیں ہوگا، اور یہ فقہ ضار ہے۔

ابن صلاح کہتے ہیں: ارادہ پر گناہ ہوگا عمل پر نہیں [۱]۔

اسی طرح لوگوں کا مال چھیننے کے لئے اور ان پر ظلم کرنے کے لئے اور خونریزی کے لئے اور ان کے حقوق کو باطل کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرنا حرام ہے۔

مذکورہ بالا مقاصد کیلئے حیلہ اختیار کرنے کی حرمت کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: ''وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِيْنَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ...'' [۲] (اور تم خوب جان چکے ہو ان لوگوں کو جنہوں نے تم میں سے سبت کے بارہ میں تجاوز کیا تھا)، کیونکہ بنی اسرائیل نے ہفتہ کے روز شکار کرنے کے لئے ایسا حیلہ اختیار کیا تھا جس سے ظاہر ہو کہ ہفتہ کے علاوہ دوسرے دن شکار کیا جارہا ہے، نیز اس حرمت کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی ہے: ''لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة'' [۳] (زکوٰۃ کے ڈر سے نہ متفرق کو جمع کیا جائے گا نہ مجتمع کو متفرق کیا جائے گا)۔

۳- حیلہ اختیار کرنا (احتیال) جائز ہے، اگر اس کا مقصد حق وصول کرنا یا باطل کو دفع کرنا یا حرام سے رہائی حاصل کرنا یا حلال تک رسائی حاصل کرنا ہو، خواہ ذریعہ حرام ہو یا جائز، لیکن اگر حرام ذریعہ اختیار کیا جائے گا تو ذریعہ پر گناہ ہوگا، مقصد پر نہیں، کہیں احتیال (حیلہ کرنا) مطلوب ہوتا ہے خصوصاً جنگ کے موقع پر، کیونکہ جنگ خفیہ تدبیر (خدعۃ) کا نام ہے، جواز کی بنیاد (اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِّهٖ وَلَا تَحْنَثْ'' [۱] (اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لے لو اور اسی سے مارو، اور اپنی قسم نہ توڑو)۔

۴- احتیال (حیلہ اختیار کرنے) کی بعض صورتیں مختلف فیہ ہیں، جہاں یہ واضح نہ ہو کہ شارع کا کوئی مقصد حیلہ کرنے والے کا مقصود ہے اور نہ یہ واضح ہو کہ حیلہ کرنے والے کا ہدف مصالح شریعت سے متصادم ہے۔

جن فقہاء نے یہ سمجھا کہ اس معاملہ میں حیلہ اختیار کرنا مصالح شریعت کے مخالف نہیں ہے، انہوں نے اسے جائز قرار دیا اور جنہوں نے یہ سمجھا کہ یہ حیلہ مصالح شریعت کے مخالف ہے، انہوں نے ممنوع قرار دیا، علاوہ اس کے یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ جو لوگ بعض مسائل میں حیلہ اختیار کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں وہ حیلہ اختیار کرنے والے مکلف کے ارادے کی تحقیق پر اس کی بنیاد رکھتے ہیں، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا ارادہ قصد شارع کے خلاف نہیں، اس لئے کہ قصد شارع کے ساتھ ٹکراؤ صریح ہو، علم کے اعتبار سے ہو یا محض ظن کے اعتبار سے، ممنوع ہے۔ جیسا کہ نا جائز کہنے والوں نے

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۲/ ۲۹۲ طبع استنبول، الشروانی ۳/ ۲۳۵ دار صادر۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۶۵۔
(۳) إعلام الموقعین ۳/ ۳۴۰، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۲/ ۲۹۱، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۹۰، المغنی ۲/ ۳۰۴ طبع الریاض۔ حدیث: "لا يجمع..." کی

= روایت بخاری، ابوداؤد، احمد، ترمذی اور حاکم وغیرہم نے کی ہے (فتح الباری ۳/ ۳۱۴ طبع السلفیہ)۔
(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۶/ ۳۹۰، إعلام الموقعین ۳/ ۳۴۷، الموافقات ۲/ ۳۸۷، المغنی ۱۰/ ۳۹۶، المخارج فی الحیل/ ۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ مکتبۃ المثنیٰ بغداد، آیت سورۂ ص کی ہے/ ۴۴۔

اپنی رائے کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ حیلہ کرنے والے کا ارادہ قصد شارع اور احکام میں مطلوب مصالح کے خلاف ہے۔

اس کی ایک مثال حلالہ کرنے والے کا نکاح ہے، محلل (حلالہ کرنے والا) نے بیوی کو اسے طلاق دینے والے پہلے شوہر کی طرف واپس کرنے کے لئے ایک حیلہ اختیار کیا ہے، جو بظاہر ارشاد باری: ''فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ''[1] کے موافق ہے، عورت نے اس محلل سے نکاح کیا، اس عورت کا دوسرے شوہر کے طلاق دینے کے بعد پہلے شوہر کے نکاح میں جانا بظاہر آیت کے موافق ہے، شارع کی نصوص شارع کے مقاصد کو بتانے والی ہیں۔ اسی طرح کا ایک حیلہ بیوع الآجال ہے[2]۔

۵- حیلہ کی سنت کو زیادہ اختیار کرنے والے پہلے حنفیہ ہیں، پھر شافعیہ ہیں، رہے مالکیہ اور حنابلہ تو ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ حیلہ کو بطور غالب ممنوع قرار دیا جائے، (حیلہ اختیار کرنا) عبادات میں مفید نہیں اور نہ معاملات میں، کیونکہ حیلوں کو جائز قرار دینا سد ذرائع کے مخالف ہے، شارع تو ہر ممکن طور پر مفاسد کی راہوں کو بند کرتا ہے اور حیلہ کرنے والا حیلہ کے ذریعہ مفاسد کی راہ کھولتا ہے[3]۔

دوم: دوسرے معنی کے اعتبار سے:

۶- حوالہ کرنے والے کی طرف سے حق کو منتقل کرنا عقد حوالہ کے نتیجہ میں ہوگا، حوالہ ایک عقد ہے جس کے ذریعہ دَین ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل ہوتا ہے، بعض فقہاء کے بقول حوالہ بیع الدین بالدین سے مستثنیٰ ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۸۸۔

(۳) إعلام الموقعین ۳/ ۱۷۱، الشرح الصغیر ۱/ ۶۰۱ طبع دار المعارف، الفتاویٰ الہندیہ ۶/ ۳۹۰، الأشباہ والنظائر ۲/ ۲۹۱، الموافقات ۴/ ۱۹۸۔

۷- حوالہ جائز ہے، کیونکہ اس کی ضرورت پیش آتی ہے، حوالہ کے جواز کی بنیاد نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''إذا أحيل أحدكم على مليء فليحتل''[1] (جب تم میں سے کسی کا دَین کسی مالدار کے حوالہ کیا جائے تو وہ حوالہ منظور کر لے)، اور حوالہ میں حکم یہ ہے کہ مدیون شخص اپنا ذمہ دوسرے کی طرف منتقل کر کے دائن کے دین کی ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے، فقہاء نے حوالہ کی صحت کے لئے کچھ شرطیں ذکر کی ہیں، مثلاً محیل اور محال لہ کا راضی ہونا، اور جو دَین حوالہ کیا جا رہا ہے اور جس کے حوالہ کیا جا رہا ہے اس کا علم ہونا[2]۔

اس کے علاوہ دوسری تفصیلات ہیں جنہیں ''حوالہ'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

بحث کے مقامات:

۸- احتیال (ان طریقوں کے معنی میں جن کے ذریعہ انسان اپنے مقصد تک پہنچتا ہے) کے تفصیلی احکام ہیں جنہیں ''حیلہ'' کی اصطلاح میں اور اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے، حیلوں کا شریعت کے مقاصد اور ذرائع سے گہرا تعلق ہے۔ یہ بحث اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

(۱) حدیث: ''إذا أحيل...'' کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: ''مطل الغني ظلم، وإذا اتبع أحدكم على مليء فليتبع'' (غنی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اور جب کسی کو کسی مالدار کے پیچھے لگایا جائے تو وہ اس کے پیچھے لگ جائے)، اور اس حدیث کی روایت امام احمد اور ابن ابی شیبہ نے ان الفاظ میں کی ہے: ''من أحيل على مليء فليحتل'' (الدرایہ ۲/ ۱۶۳)، اور اس کی روایت ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے حضرت ابو الشرید سے کی ہے، اور ترمذی نے حضرت ابن عمرؓ سے اسی طرح کی حدیث روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۶)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۰۸ طبع مصطفی الحلبی، منح الجلیل ۳/ ۲۲۸ شائع کردہ لیبیا، المغنی ۵/ ۵۴۔

إحداد

تعریف:

۱- احداد کے لغوی معنی میں سے ایک روکنا ہے، اور اسی سے ماخوذ ہے عورت کا اظہار غم کے لئے آرائش وزیبائش سے رکنا(۱)، فقہاء کی اصطلاح میں احداد کی حقیقت ہے: عورت کا مخصوص مدت تک، مخصوص حالات میں زینت (آرائش وزیبائش) اور اس طرح کی چیزوں سے رک جانا، اسی طرح احداد میں یہ بھی شامل ہے کہ عورت اس مدت میں اپنے گھر کے علاوہ کسی اور گھر میں رات نہ گذارے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

اعتداد:

۲- اعتداد کی حقیقت ہے: شوہر سے عورت کی جدائی کی صورت میں خواہ یہ جدائی وفات کی وجہ سے ہو یا طلاق یا فسخ کی وجہ سے، عورت کا شریعت کی طرف سے مقرر کردہ مدت تک رکے رہنا۔

اعتداد اور احداد میں رشتہ یہ ہے کہ اعتداد احداد کا ظرف ہے، پس عدت کے زمانہ میں عورت اپنے شوہر کی وفات کی وجہ سے زینت ترک کرتی ہے۔

احداد کا شرعی حکم:

۳- علماء کا اس پر اجماع ہے کہ احداد واجب ہے عدت وفات میں اگر نکاح صحیح سے ہو اور اگر چہ زوجہ کے ساتھ دخول نہیں ہوا، اس کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج، أربعة أشهر وعشرا"[۱] (کسی عورت کے لئے جو اللہ تعالیٰ پر اور روز آخرت پر ایمان رکھتی ہو یہ جائز نہیں ہے کہ کسی میت پر تین روز سے زیادہ سوگ منائے، سوائے شوہر کے کہ اس کی وفات پر چار ماہ دس دن سوگ کرے گی)۔

علماء کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ مرد پر احداد نہیں ہے، اس بات پر بھی اجماع ہے کہ مطلقہ رجعیہ پر احداد نہیں ہے، بلکہ اس سے یہ مطلوب ہے کہ وہ اپنے طلاق دینے والے شوہر کے سامنے آئے اور اس کے لئے زیب وزینت کرے، شاید اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس کے بعد کوئی راہ پیدا کردے، ہاں امام شافعی کی ایک رائے یہ ہے کہ مطلقہ رجعیہ کے لئے سوگ کرنا مستحب ہے جب وہ رجعت کی امید نہ رکھتی ہو[۲]۔

۴- جو عورت طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہے خواہ طلاق بائن مغلظہ ہو یا غیر مغلظہ، اس پر احداد ہے یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کے دو رجحانات ہیں:

---

(۱) دیکھئے لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ (حدد)۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۹۳، ابن عابدین ۲/ ۶۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع اول، الحطاب ۴/ ۱۵۴، مکتبۃ النجاح طرابلس لیبیا، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۰ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۶ طبع المنار۔

---

(۱) حدیث: "لا يحل لامرأة..." کی روایت بخاری اور مسلم (اللؤلؤ والمرجان ۲/ ۲۵۸-۲۵۹، شائع کردہ وزارت اوقاف، کویت ۱۳۹۷ھ)، ابوداؤد (۲/ ۳۸۹ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر) اور نسائی نے (۶/ ۱۸۸، المطبعۃ المصریۃ بالازہر) نے کی ہے۔

(۲) الجمل ۴/ ۴۵۸۔

اول۔ حنفیہ کا مسلک، امام شافعیؒ کا قول قدیم اور مذہب حنبلی کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلقہ بائنہ پر احداد ہے، کیونکہ نکاح کی نعمت فوت ہوئی ہے، لہذا مطلقہ بائنہ ایک اعتبار سے متوفی عنہا زوجہا کے مشابہ ہے[1]۔

دوم۔ مالکیہ کا مسلک، امام شافعیؒ کا قول جدید اور امام احمد کی ایک روایت (جسے بعض کتابوں میں مذہب قرار دیا گیا ہے) یہ ہے کہ مطلقہ بائنہ پر احداد نہیں ہے، کیونکہ شوہر ہی نے اسے جدا کر دیا ہے، اس سے تعلق توڑ لیا ہے، لہذا وہ اس بات کا مستحق نہیں ہے کہ اس کی جدائی پر سوگ منائے، تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی مسلک ہے، ان میں سے سعید بن المسیب، ابو ثور، عطاء، ربیعہ، مالک اور ابن المنذر رہیں[2]، لیکن امام شافعیؒ کے قول جدید میں یہ ہے کہ اس کے لئے احداد مستحب ہے۔

۵- اگر منکوحہ بنکاح فاسد کا شوہر مر جائے تو جمہور کی رائے یہی ہے کہ اس خاتون پر کوئی سوگ منانا نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حقیقتاً زوجہ ہی نہیں ہے، اور اس لئے کہ نکاح فاسد کا باقی رہنا عیب اور اس کا ختم ہو جانا نعمت ہے، لہذا سوگ منانے کی کوئی گنجائش نہیں۔

قاضی ابو یعلی حنبلی کے نزدیک اس عورت پر احداد واجب ہے، کیونکہ اس پر عدت واجب ہے، قاضی باجی مالکی کا مسلک ہے کہ جب اس کے اور اس کے متوفی شوہر کے درمیان نکاح کے کچھ احکام ثابت ہو گئے مثلاً توارث (ایک دوسرے کا وارث ہونا) وغیرہ تو وہ عدت

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۹۱ طبع اول الامیریہ الکبریٰ ۱۳۱۶ھ، المہذب للشیرازی ۲/ ۱۵۰ طبع دوم الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۸ طبع المنار۔

(۲) الخرشی ۳/ ۲۸۷، المہذب للشیرازی ۲/ ۱۵۰ طبع الحلبی، المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ۳/ ۲۸۹ المطبعۃ السلفیہ، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۸، الروضہ ۸/ ۴۰۵۔

وفات گذارے گی اور اس پر سوگ منانا بھی لازم ہوگا[1]۔

۶- شوہر کے علاوہ دوسرے رشتہ دار کی وفات پر عورت کے لئے احداد صرف تین دن کے لئے جائز ہے، اس سے زائد نہیں، اس کی دلیل زینب بنت ابی سلمہ کی روایت ہے، وہ کہتی ہیں: "جب حضرت ام حبیبہؓ کے پاس حضرت ابو سفیانؓ کی وفات کی خبر آئی، اس کے تیسرے روز انہوں نے زرد رنگ منگا کر اپنے دونوں ہاتھوں اور رخساروں پر ملا اور فرمایا: مجھے اس کی ضرورت نہیں تھی لیکن میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاث إلا على زوج فإنها تحد عليه أربعة أشهر وعشرا" (کوئی عورت جس کا اللہ اور روز آخرت پر ایمان ہے اس کے لئے شوہر کے علاوہ کسی اور پر تین دن سے زیادہ سوگ منانا جائز نہیں، ہاں شوہر پر چار ماہ دس دن سوگ منائے گی)، اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں[2]۔

شوہر کو اختیار ہے کہ بیوی کو رشتہ داروں پر سوگ منانے سے روک دے۔

مفقود الخبر کی بیوی کا سوگ منانا:

۷- مفقود وہ شخص ہے جس کی کوئی خبر نہ ہو، یہ بھی معلوم نہ ہو کہ زندہ

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۶۳ طبع المیمنیہ، ابن عابدین ۲/ ۶۱۷ طبع اول، بدائع الصنائع ۳/ ۲۰۹ طبع اول الجمالیہ مصر، الخرشی ۳/ ۲۸۷ طبع اول الشرفیہ مصر، الباجی علی الموطا ۴/ ۱۴۵ مکتبۃ السعادہ مصر، الأم ۵/ ۲۳۲ مطبعۃ الکلیات الأزہریہ، المجموع شرح المہذب للشیرازی ۲۷/ ۲۳۴ شائع کردہ مکتبۃ الارشاد جدہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۰ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۶-۱۶۷ طبع المنار، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۹۵۰ شائع کردہ المکتب الاسلامی دمشق، مغنی المحتاج لشرح المنہاج ۳/ ۳۹۹ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ۔

(۲) صحیح مسلم بتحقیق عبد الباقی ۲/ ۱۱۲۶۔

ہے یا وفات پاچکا ہے، جب قاضی نے اسے میت قرار دینے کا فیصلہ کیا تو علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فیصلہ سے اس کی بیوی وفات کی عدت گذارے گی، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس پر سوگ منانا بھی واجب ہے؟ جمہور علماء اس کے وجوب کے قائل ہیں اس اعتبار سے کہ مدت وفات گذار رہی ہے، لہذا وفات والی عورت کے حکم میں ہوگی، ابن ماجشون مالکی کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اگرچہ عدت واجب ہے لیکن اس کے ذمہ سوگ منانا نہیں [1]۔

سوگ منانے کی مدت کا آغاز:

۸ - سوگ منانے کی مدت وفات کے فوراً بعد شروع ہوجاتی ہے، خواہ بیوی کو وفات کا علم فوراً ہوجائے یا دیر سے معلوم ہو، جو لوگ طلاق بائن میں بھی سوگ منانے کے قائل ہیں، ان کے نزدیک طلاق کے فوراً بعد سوگ منانے کی مدت شروع ہوجاتی ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ وفات اور طلاق معلوم ہوں، اس کے برخلاف اگر شوہر بیوی سے دور ہے، اس کا انتقال ہوا یا اس نے بیوی کو طلاق بائن دی تو گزرے ہوئے دنوں کی اس پر سوگ منانے کی مدت اس وقت شروع ہوگی جب عورت کو موت یا طلاق کی خبر ہو، اور عدت کے ختم ہوتے ہی احداد بھی ختم ہوجائے گا، اگر احداد کی مدت ختم ہوجانے کے بعد بھی عورت بلاارادہ احداد کی حالت میں رہ گئی تو گنہگار نہیں ہوگی۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۰۰ طبع الامیریہ ۱۳۱۰ھ، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۸ مطبعۃ احیاء الکتب العربیہ، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۲۸۷-۲۸۸ طبع الشرفیہ ۱۳۱۶ھ، شرح روض الطالب ۳/ ۴۰۰، شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ بیروت، المقنع فی فقہ الحنابلہ لابن قدامہ ۳/ ۲۸۱، الکافی فی فقہ الحنابلہ لابن قدامہ ۲/ ۹۳۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۹ طبع الحلبی۔

احداد کے مشروع ہونے کی حکمت:

۹ - شوہر کی وفاداری کے طور پر اور اس کے عظیم حق کی رعایت میں بیوہ کے لئے احداد مشروع کیا گیا ہے، کیونکہ ازدواجی رشتہ مقدس ترین رشتہ ہے، لہذا شرعاً اور اخلاقاً یہ بات درست نہیں ہے کہ عورت شوہر کے عظیم احسانات کو بھول جائے اور رشتۂ زوجیت کے حقوق سے انجان بن جائے، یہ وفاداری کی بات نہیں ہے کہ شوہر کی وفات ہوتے ہی وہ آرائش و زیبائش میں ڈوب جائے، خوبصورت معطر کپڑے پہنے اور اس گھر کو خیر باد کہہ دے جہاں ازدواجی زندگی گذارتی تھی، گویا وہ دونوں کبھی ساتھ رہے ہی نہیں تھے، اسلام سے پہلے عورت پورے ایک سال تک اپنے متوفی شوہر کا سوگ مناتی، اس کی وفات پر نالہ وشیون کرتی، اسلام نے اسے ختم کرکے احداد کی مدت صرف چار ماہ دس دن رکھی۔

مذاہب اربعہ کے علماء نے احکام احداد کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا یہ خلاصہ ہے، ان حضرات نے ذکر کیا ہے کہ: ''جس عورت کے شوہر کا انتقال ہوگیا اس پر احداد واجب ہے، اس شوہر کی وفات پر اظہار افسوس کے لئے جس نے اپنا عہد وفا پورا دکھایا اور نعمتِ نکاح کے ختم ہوجانے پر تأسف کرتے ہوئے، یہ صرف دنیوی نعمت نہیں تھی بلکہ اخروی نعمت بھی تھی، کیونکہ نکاح دنیا اور آخرت دونوں میں نجات کے اسباب میں سے ہے''۔ احداد اس لئے بھی مشروع کیا گیا ہے کہ یہ عورت کی جانب مردوں کے میلان کو روکتا ہے، کیونکہ عورت جب آرائش کرے گی تو اس کے نتیجے میں مرد اس کی طرف مائل ہوں گے، پھر اس سے نکاح کریں گے اور نکاح کے نتیجہ میں وطی ہوگی، اس سے نسبوں میں اختلاط ہوجائے گا، اور اختلاط انساب حرام ہے، اور جو چیز حرام تک پہنچائے وہ بھی حرام ہے [1]۔

(۱) حاشیۃ سعدی چلپی علی شرح فتح القدیر ۳/ ۲۹۱ طبع المطبعۃ الامیریہ ببولاق،

کون عورت سوگ منائے اور کون نہ منائے؟

۱۰ - اس سے پہلے واضح ہو چکا ہے کہ فی الجملہ کن عورتوں سے احداد مطلوب ہے، یہاں چند ان حالات کا ذکر کیا جارہا ہے جن کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان میں سے کتابیہ عورت کا مسئلہ ہے جو کسی مسلمان کے نکاح میں تھی (شوہر کی وفات کی صورت میں اس پر احداد ہے یا نہیں)، دوسرے نابالغہ عورت کا مسئلہ ہے۔

۱۱ - جس کتابیہ خاتون کے مسلمان شوہر کا انتقال ہوگیا، اس کے بارے میں شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ پوری عدت کے زمانہ میں اس کے لئے سوگ منانا واجب ہے، کیونکہ سوگ منانا عدت کے تابع ہے، جب اس پر وفات کی عدت واجب ہوئی تو سوگ منانا بھی واجب ہوا، حنفیہ کا مسلک اور اشہب کی روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اس عورت پر احداد نہیں ہے، کیونکہ سوگ منانے والی حدیث کے ظاہر الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ سوگ منانے کا مطالبہ صرف مسلمان خاتون سے ہے، کیونکہ اس میں فرمایا ہے: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر..."[1] (جو عورت اللہ پر اور روز آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے جائز نہیں...)۔

۱۲ - نابالغہ عورت کے بارے میں جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ شوہر کی وفات پر وہ سوگ منائے گی اور اس کے ولی کی ذمہ داری ہے کہ اسے ایسے کاموں سے روکے جو سوگ منانے کے مخالف ہوں، کیونکہ احداد عدت کے تابع ہے، نیز حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کی وجہ سے کہ ایک خاتون نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: "يا رسول الله، إن ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينها أفتكحلها[1] فقال: لا، مرتين أو ثلاثا" (اے اللہ کے رسول، میری بیٹی کے شوہر کی وفات ہوگئی ہے، بیٹی کی آنکھ میں تکلیف ہے، کیا ہم اس میں سرمہ لگادیں؟ حضور اکرم ﷺ نے دو یا تین بار فرمایا: نہیں)، حضور اکرم ﷺ نے اس لڑکی کی عمر دریافت نہیں کی، اور سوال کے موقع پر تفصیل معلوم نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہر عمر کی لڑکی کا یہی حکم ہے۔

حنفیہ کے نزدیک نابالغہ لڑکی پر سوگ منانا واجب نہیں، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر" [2] (تین طرح کے لوگ مرفوع القلم (غیر مکلف) ہیں، سونے والا یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، کسی مرض میں مبتلا شخص یہاں تک کہ شفایاب ہوجائے، بچہ یہاں تک کہ بڑا ہوجائے)، اگر نابالغہ لڑکی دوران عدت بالغہ ہوگئی تو باقی عدت کے زمانہ میں وہ سوگ منائے گی، یہ حکم بالغہ مجنونہ لڑکی کا ہے اگر دوران عدت اس کا جنون ختم ہوجائے، رہا مسئلہ باندی کا تو فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اس پر

= قاہرہ ۱۳۱۶ھ۔

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گزر چکی۔

شاید رسول اکرم ﷺ کا اسے سرمہ لگانے سے منع کرنا زینت ہونے کے اعتبار سے تھا، کیونکہ آنکھ کا مرض دور کرنے اور دوا کرنے کے لئے دوسری چیزیں پائی جاتی ہیں لیکن اگر یہ طے ہوجائے کہ آنکھ کے کسی مرض کا علاج سرمہ ہی ہے تو شریعت کے قواعد اس کے استعمال سے نہیں روکتے۔

(۱) ام سلمہ کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۹ ر ۴۸۴ طبع السلفیہ)، مسلم، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے (تحقیق سنن ابی داؤد ۲ ر ۳۸۹ طبع دار الحادۂ مصر)۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاث..." کی روایت امام احمد، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ، دار قطنی اور حاکم نے کی ہے حاکم نے لکھا ہے: یہ حدیث بخاری اور مسلم کی شرطوں کے مطابق ہے۔ ابن حبان اور ابن خزیمہ نے متعدد طرق سے حضرت علیؓ سے اس حدیث کی روایت کی ہے اس میں حضرت علیؓ کا ایک قصہ ہے جو حضرت عمرؓ کے ساتھ پیش آیا، اس کا ذکر بخاری نے تعلیقاً کیا ہے (فیض القدیر ۴ ر ۳۵)۔

سوگ منانا عدت کی مدت میں لازم ہے، اس لئے کہ وجوب احداد سے متعلق حدیث عام ہے اور شافعیہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے [1]۔

احداد والی عورت کن چیزوں سے اجتناب کرے؟

۱۳ - احداد والی عورت ہر اس چیز سے اجتناب کرے گی جسے شرع یا عرف میں زینت شمار کیا جاتا ہے، خواہ اس کا تعلق جسم سے ہو یا کپڑے سے، اسی طرح ان چیزوں سے اجتناب کرے گی جن کی وجہ سے اس کی طرف نظریں اٹھیں، مثلاً اپنے گھر سے نکلنا، یا اسے نکاح کا پیغام دیا جانے لگے، اس حد تک فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے۔

بعض حالات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء نے انہیں احداد والی عورت کے لئے ناجائز قرار دیا اور بعض نے جائز، مثلاً بعض رنگے ہوئے کپڑوں کا استعمال، کالے اور سفید کپڑوں اور زعفران اور کسم کے علاوہ کسی اور رنگ سے رنگے ہوئے کپڑوں میں فقہاء کا اختلاف ہے، تحقیق کرنے پر ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ منصوص علیہ چیزوں کے علاوہ میں فقہاء کا اختلاف عرف کے اختلاف پر مبنی ہے، عرف میں جس چیز کو زینت سمجھا جاتا ہے، فقہاء نے اسے حرام قرار دیا ہے اور جس چیز کو زینت نہیں سمجھا جاتا اسے مباح قرار دیا ہے، احداد کی حالت میں جو چیزیں ممنوع ہیں ان کا تعلق یا تو بدن سے ہوگا یا کپڑوں سے یا زیورات سے یا پیغام نکاح کے تئیں رویہ سے یا رات گذارنے سے۔

۱۴ - جسم سے متعلق حرام چیزیں یہ ہیں: سوگ منانے والی عورت کے لئے ہر وہ چیز حرام ہوتی ہے جو اس کو پُرکشش بنائے، مثلاً خوشبو،

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۶۰-۱۶۳ طبع المیمنیہ، نیز دیکھئے: الباجی علی الموطا ۴/ ۱۴۲ طبع السعادہ ۱۳۳۲ھ، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۶ طبع المنار، الأم ۵/ ۲۳۲ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔

خضاب، آرائش کے لئے سرمہ، اسی فہرست میں وہ چیزیں ہیں جو زینت کے لئے آج ایجاد ہوئی ہیں، اور اس میں وہ چیزیں شامل نہیں ہیں جن کا استعمال عورت دوا کے لئے کرتی ہے مثلاً سرمہ اور کشادہ کنگھی سے کنگھی کرنا جس میں خوشبو نہ ہو۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ دانتوں کی کنگھی سے کنگھا کرنا مکروہ ہے جبکہ وہ بلا خوشبو کے ہو، اس لئے کہ اس کا شمار ان کے نزدیک زینت میں ہے، لیکن وہ خاتون جس کا ذریعۂ رزق خوشبو کی تجارت کرنا یا خوشبو بنانا ہو تو شافعیہ اس کے لئے اس خوشبو کو چھونا جائز قرار دیتے ہیں۔

یہ سب کچھ اس صورت میں ہے کہ احداد لازم ہونے کے بعد خوشبو لگانا کیسا ہے، لیکن اگر اس نے اس سے پہلے خوشبو لگا رکھی ہو تو کیا احداد لازم ہونے کے بعد اس کے لئے خوشبو زائل کرنا واجب ہوگا؟ شافعیہ اسے واجب قرار دیتے ہیں، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے جسے ابن رشد نے اختیار کیا ہے، مالکیہ کی دوسری رائے جسے قرافی نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ اس خوشبو کا زائل کرنا واجب نہیں۔

۱۵ - ایسے تیل کے استعمال کے بارے میں جس میں خوشبو نہ ہو اختلاف ہے، جیسے زیتون اور تل کے تیل، حنفیہ اور شافعیہ اسے اس زینت میں شمار کرتے ہیں جو احداد والی عورت کے لئے ممنوع ہے، اور مالکیہ وحنابلہ اسے جائز قرار دیتے ہیں [1]۔

حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے: "أن النبی ﷺ دخل علیها حین توفی زوجها أبو سلمة فنهاها أن تمتشط بالطیب ولا بالحناء فإنه خضاب قالت: قلت بأی شئ

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۲-۱۴۳، فتح القدیر ۴/ ۱۶۲-۱۶۳، الخرشی ۴/ ۲۸۸ طبع الشرفیہ، المجموع للنووی ۱۷/ ۳۰ طبع مطبعۃ الإرشاد جدہ، الحطاب ۴/ ۱۵۴، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۷-۱۷۰ طبع المنار، ابن عابدین ۲/ ۶۱۷-۶۱۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۹ طبع الحلبی۔

أمتشط؟ قال: بالسدر تغلفين به رأسک"[1] (جب ان کے شوہر ابوسلمہ کی وفات ہوئی تو رسول اکرم ﷺ ان کے پاس تشریف لائے اور انہیں خوشبو سے اور مہندی سے سر کی صفائی کرنے سے منع فرمایا کیونکہ مہندی بھی خضاب ہے، حضرت ام سلمہ کہتی ہیں میں نے عرض کیا کہ کس چیز سے سر کی صفائی کروں؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ بیری کے پتوں سے اپنے سر کو ڈھک لو)۔

۱۶ - رہا مسئلہ کپڑوں کا تو جیسا کہ ہم نے بتایا ہر وہ لباس ممنوع ہوگا جس کو عرف میں زینت شمار کیا جاتا ہے، قطع نظر اس سے کہ اس کا رنگ کیسا ہے، کبھی کالا کپڑا بھی ممنوع ہوگا اگر وہ خوبصورتی میں اضافہ کا سبب ہو، یا اس کی قوم کے عرف میں کالے لباس کو زینت کا لباس شمار کیا جاتا ہو، لیکن زعفران اور کسم میں رنگے ہوئے کپڑوں کے استعمال سے حدیث میں صراحۃً منع کیا گیا ہے، کیونکہ ان دونوں سے خوشبو پھیلتی ہے، صحیحین میں ام عطیہؓ کی روایت ہے: "كنا ننهى أن نحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً، وأن نكتحل، وأن نتطيب، وأن نلبس ثوباً مصبوغاً"[2] (ہمیں اس بات سے منع کیا جاتا تھا کہ کسی میت پر تین روز سے زیادہ سوگ منائیں، سوائے شوہر کے کہ اس کی وفات پر چار ماہ دس دن احداد کرنے کا حکم دیا جاتا تھا، اور ہمیں اس سے بھی منع کیا جاتا تھا کہ سرمہ لگائیں، خوشبو استعمال کریں، اور رنگا ہوا کپڑا پہنیں)۔

اگر اس کے پاس ایک ہی کپڑا ہو اور وہ کپڑا ایسا ہو جس کا پہننا ممنوع ہے تو وہ عورت دوسرا کپڑا فراہم ہونے تک اسے استعمال کرے گی، کیونکہ ستر عورت احداد سے بڑا واجب ہے۔

خرقی حنبلی سے منقول ہے کہ احداد والی عورت کے لئے نقاب کا استعمال حرام ہے، اگر چہرہ چھپانے کی ضرورت پیش آئے تو نقاب لٹکالے اور اسے چہرے سے دور رکھے، کیونکہ خرقی نے اسے احرام والی عورت کی طرح قرار دیا ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک مذہب اس کے برخلاف ہے، اسے مطلقاً نقاب استعمال کرنے کی اجازت ہے[1]۔

۱۷ - جہاں تک زیورات کا مسئلہ ہے تو فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ سونے کا ہر زیور احداد والی عورت کے لئے حرام ہے، اس کے ذمہ لازم ہے کہ شوہر کی وفات کی اطلاع ملتے ہی سونے کا ہر زیور اتار دے، اس سلسلہ میں کنگن، بازو بند اور انگوٹھی کے حکم میں کوئی فرق نہیں، اور اسی طرح ہیرے، جوہر کے زیورات بھی اور یہی حکم ہے سونے چاندی کے علاوہ جیسے ہاتھی کے دانت وغیرہ کے بنے ہوئے زیورات کا، بعض فقہاء نے چاندی کے زیورات پہننے کی اجازت دی ہے لیکن یہ قول مردود ہے، اس لئے کہ سوگ منانے والی خاتون پر زیور کے پہننے کی ممانعت عام ہے، شافعیہ میں سے غزالی نے صرف چاندی کی انگوٹھی پہننے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ چاندی کی انگوٹھی

---

(۱) ام سلمہؓ کی حدیث کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے اس حدیث کی ایک راویہ ام حکیم مجہول ہیں (سنن ابی داؤد پر شیخ محمد محی الدین عبد الحمید کی تحقیق ۲/ ۲۹۱-۲۹۲)۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۲-۵۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، بدائع الصنائع ۳/ ۲۰۸ طبع اول، المجموع شرح المہذب ۱۷/ ۲۷-۳۵ مکتبۃ الارشاد جدہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۳۳-۵۳۴، ۵۵۷، المکتبۃ الاسلامیہ، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۸-۴۷۹، ام عطیہؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۹/ ۴۹۱)، اور عبد الرزاق نے بھی اس کی روایت کی ہے (مصنف عبد الرزاق ۷/ ۵۲ طبع بیروت)، شوکانی نے کہا کہ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے (نیل الاوطار ۷/ ۹۷)۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۴۷۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۹ طبع الحلبی، المحرر فی فقہ الحنابلہ ۲/ ۱۰۸ طبع ۱۳۶۹ھ، الکافی ۲/ ۹۵۳ طبع اول، الفروع ۳/ ۳۴۳ طبع المنار، الانصاف ۹/ ۳۰۶ طبع اول، الشرح الصغیر ۲/ ۳۴۳ طبع دار المعارف۔

عورتوں کا مخصوص زیور نہیں ہے۔

اور سوگ منانے والی خاتون پر پیغام نکاح کے لئے اپنے کو پیش کرنا حرام ہے کسی بھی طرح چاہے اشارۃً ہو یا صراحۃً۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جیسا کہ نسائی اور ابو داؤد کی روایت ہے: "ولا تلبس المعصفر من الثياب ولا الحلي"[1] (نہ پہنے عورت کسم کا رنگا ہوا کپڑا اور نہ زیور)۔

سوگ منانے والی عورت کے لئے کیا چیزیں جائز ہیں؟

۱۸- عدت گذارنے والی عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی ضرورتوں کے لئے دن میں نکلے، خواہ طلاق کی عدت گذار رہی ہو یا وفات کی۔ حضرت جابرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: میری خالہ کو تین طلاق دے دی گئی تھی، وہ اپنے کھجور کے پھل توڑنے نکلیں، راستہ میں ایک شخص ان سے ملے اور انہوں نے ان کو منع کیا، میری خالہ نے اس کا ذکر رسول اکرم ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "اخرجي فجدّي نخلك، لعلك أن تتصدقي منه أو تفعلي خيراً" (نکلو اور اپنی کھجوروں کے پھل توڑو، شاید تم اس میں سے صدقہ کرو یا کوئی اور نیک کام کرو) اس حدیث کی روایت نسائی اور ابو داؤد نے کی ہے[2]۔ مجاہد کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: احد کے روز کچھ لوگ شہید ہوئے، ان کی بیویوں نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم لوگوں کو رات میں وحشت ہوتی ہے، کیا ہمیں اس کی اجازت ہے کہ اپنے میں سے کسی ایک کے یہاں ہم سب رات گذاریں اور صبح ہونے پر اپنے گھر آجائیں؟ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "تحدثن عند إحداكن حتى إذا أردتن النوم فلتؤب كل واحدة إلى بيتها"[1] (تم اپنے میں سے کسی کے پاس بیٹھ کر بات چیت کرو جب نیند کا وقت ہو جائے تو ہر ایک اپنے گھر چلی جائے)۔

عدت گذارنے والی عورت کے لئے جائز نہیں کہ اپنے گھر کے علاوہ کسی اور جگہ رات گذارے اور نہ ہی ضرورت کے بغیر رات میں نکل سکتی ہے، کیونکہ رات میں فساد کا خطرہ ہے، اس کے برخلاف دن میں ضرورتیں پوری کی جاتی ہیں، معاش کی تلاش ہوتی ہے، اشیاء ضرورت کی خریداری ہوتی ہے، اگر عورت پر کوئی ایسا حق واجب ہے جسے اسی کے ذریعہ ہی وصول کیا جاسکتا ہے مثلاً کسی مقدمہ میں اس سے قسم لینا ہے یا اس پر حد جاری ہونی ہے اور وہ عورت پردہ والی ہے تو قاضی وصول کرنے کے لئے کسی آدمی کو اس کے گھر بھیج دے گا جو وہاں جا کر حق وصول کرلے، اور اگر عورت بے پردہ ہے، باہر نکلتی ہے تو حق وصول کرنے کے لئے اسے طلب کرسکتا ہے، لیکن عدالت سے فارغ ہوتے ہی اپنے گھر لوٹ جائے گی[2]۔

اس کے علاوہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ سوگ منانے والی عورت کے لئے حرج نہیں کہ بیاہ شادی میں شریک ہو، لیکن اس میں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۱۷، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۱، ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۶۹۔

حدیث: "ولا تلبس المعصفر ..." کی روایت احمد، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ام سلمہؓ سے موقوفاً اور مرفوعاً کی ہے ابن حجر نے اس کے مرفوع ہونے کو درست قرار دیا ہے (مسند احمد بن حنبل ۶/ ۳۰۲ طبع دار الفکر، عون المعبود ۲/ ۲۶۱ طبع الہند، سنن النسائی ۶/ ۲۰۳ - ۲۰۴، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ، السنن الکبری للبیہقی ۷/ ۴۴۰ طبع الہند، التلخیص الحبیر ۳/ ۲۳۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ ۱۳۸۴ھ)۔

(۲) حدیث جابرؓ: "طلقت خالتي ثلاثاً ..." کی روایت امام احمد، مسلم، ابو داؤد، ابن ماجہ اور نسائی نے کی ہے (نیل الأوطار ۷/ ۹۷)۔

(۱) مجاہد کی روایت: "قال: استشهد رجال ..." کو اسی طرح صاحب المغنی نے ذکر کیا ہے اس کی روایت عبد الرزاق نے کی ہے (المصنف ۷/ ۳۶، طبع المکتب الاسلامی بیروت)، المصنف میں "بادرنا" کے بجائے "تبددنا" ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۵۲۶ طبع الریاض۔

ایسا لباس نہ پہنے جو سوگ منانے والی عورت کے لئے ممنوع ہو[1]۔

چاروں فقہی مذاہب کے ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وفات کی عدت میں سوگ منانے والی عورت کے لئے درج ذیل چیزیں جائز ہیں[2]۔

اس کے لئے ایسا لباس پہننا جائز ہے جو خوشبو دار رنگ میں رنگا ہوا نہ ہو، خواہ لباس نفیس ہی ہو، جو کپڑے عرف میں لباسِ زینت میں شمار نہ ہوتے ہوں ان کا استعمال درست ہے، خواہ ان کا کوئی بھی رنگ ہو۔

چونکہ احداد کا تعلق مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق صرف اس زینت سے ہے جو جسم یا زیورات یا کپڑوں میں ہو، اس لئے احداد والی عورت کو گھر کے فرش، سامان اور پردوں کی آرائش سے نیز نرم و ملائم بستر پر بیٹھنے سے نہیں روکا جائے گا۔

اس بات میں بھی حرج نہیں کہ اپنے کپڑے اور بدن سے میل کچیل دور کرے، مثلاً بغل کے بال اکھاڑنا، ناخن تراشنا، بلا خوشبو والے صابون سے غسل کرنا، سر اور ہاتھوں کو دھونا، یہ بات بھی مخفی نہیں کہ سوگ منانے والی عورت ضرورت پڑنے پر بالغ مردوں میں سے ان کے سامنے آسکتی ہے جن کے سامنے آنے کی ضرورت ہو، بشرطیکہ اپنی زینت ظاہر نہ کر رہی ہو اور نہ خلوت ہو۔

سوگ منانے والی عورت کی رہائش:

۱۹ – سلف اور خلف کے تمام فقہاء، خصوصاً چاروں مذاہب کے فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وفات کی عدت گذارنے والی عورت کے لئے واجب ہے کہ جس مکان میں وہ ازدواجی زندگی گذارتی تھی اور جس میں رہتے ہوئے اسے شوہر کی وفات کی خبر ملی اسی مکان میں رہائش رکھے، خواہ یہ مکان شوہر کی ملکیت ہو، یا عاریت پر ہو، یا کرایہ کا مکان ہو، اس بارے میں دیہاتی اور شہری عورت، حاملہ، غیر حاملہ عورت کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، اس حکم کی اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ"[1] (انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو)۔ نیز فریعہ بنت مالک کی یہ حدیث کہ انہوں نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر یہ خبر دی کہ میرے شوہر اپنے چند غلاموں کی تلاش میں نکلے تھے، ان غلاموں نے انہیں کلہاڑی کے کنارہ سے قتل کردیا، میں نے رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا میں اپنے گھر والوں کے یہاں واپس چلی جاؤں؟ کیونکہ میرے شوہر نے نہ کوئی گھر چھوڑا ہے جس کے وہ مالک ہوں اور نہ خرچ کے لئے کچھ چھوڑا ہے، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: "نعم" (ہاں) فریعہ کہتی ہیں: میں نکلی ہی تھی اور ابھی حجرہ میں تھی، یا مسجد میں تھی کہ، حضور ﷺ نے مجھے بلایا، یا حضور نے میرے بارے میں حکم دیا تو مجھے بلایا گیا، حضور اکرم ﷺ نے دریافت فرمایا: "كيف قلتِ" (تم نے کیا سوال کیا تھا؟) میں نے اپنا سوال دہرایا تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: "امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله" (اپنے گھر میں ٹھہری رہو یہاں تک کہ مقررہ وقت پورا ہوجائے) چنانچہ میں نے اسی مکان میں چار ماہ دس دن عدت کے گذارے، جب حضرت عثمان بن عفان کا دورِ خلافت تھا تو انہوں نے ایک آدمی میرے پاس بھیج کر اس واقعہ کے بارے میں دریافت کیا، میں نے واقعہ بتایا تو انہوں نے اس کی پیروی کی اور اس کے

---

(۱) الخرشی علی مختصر خلیل ۴؍ ۱۴۸ طبع الشرفیہ ۱۳۱۶ھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲؍ ۶۱۸ طبع اول، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۴۷۹، المجموع ۱۷؍ ۳۴، المحرر فی فقہ الحنابلہ ۲؍ ۱۰۸، الوجیز ۲؍ ۹۹ طبع الآداب والمؤید ۱۳۱۷ھ، المقنع ۳؍ ۲۸۹ طبع السلفیہ۔

(۱) سورۂ طلاق؍ ۱۔

مطابق فیصلہ کیا، امام مالک نے مؤطا میں یہ روایت ذکر کی ہے[1]۔

تابعین میں سے جابر بن زید، حسن بصری اور عطاء کا مسلک یہ ہے کہ وہ عورت جہاں چاہے عدت گذار سکتی ہے، حضرت علی، ابن عباس، جابر اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے بھی یہ قول مروی ہے۔

ان حضرات کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ جس آیت نے بیوہ کی عدت چار ماہ دس دن مقرر کی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا قول: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجاً يَّتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً"[2] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)، اس آیت نے اس آیت کو منسوخ کر دیا ہے جس میں بیوہ کی عدت ایک سال بیان کی گئی ہے، وہ آیت یہ ہے: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجاً وَّصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ"[3] (اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں (ان پر لازم ہے) اپنی بیویوں کے حق میں نفع اٹھانے کی وصیت کر جانے کی کہ وہ ایک سال تک گھر سے نکالی نہ جائیں)۔ نسخ اس حد تک ہوا کہ چار ماہ دس دن سے زیادہ کی مدت منسوخ ہوگئی، اس کے علاوہ احکام باقی رہے، پھر میراث کے احکام نے ترکہ کے ساتھ اس کی رہائش کے حق کا تعلق ختم کر دیا۔

سوگ منانے کی جگہ چھوڑنے کے اسباب:

۲۰ - سوگ منانے والی عورت پر اگر ایسی حالت طاری ہوئی جس کا تقاضا ہے کہ وہ اس مکان سے ہٹ جائے جس میں سوگ منانا اس کے لئے واجب تھا تو وہ دوسرے مکان میں منتقل ہوسکتی ہے جہاں اس کی جان اور مال محفوظ ہوں، مثلاً مکان کے منہدم ہونے کا خوف ہے یا دشمن کا خطرہ ہے، یا صاحب مکان نے اسے نکال دیا جب کہ وہ مکان عاریت پر تھا، یا کرایہ پر تھا اور کرایہ کی مدت ختم ہوگئی، یا ظلماً اسے اس مکان میں رہائش سے روک دیا گیا، یا مالک مکان نے اجرت مثل سے زیادہ کرایہ طلب کیا، جب اس مکان سے وہ منتقل ہوگئی تو جہاں چاہے جا کر رہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک اور یہی حنابلہ میں سے ابو الخطاب کا اختیار کردہ ہے کہ وہ ایسی جگہ منتقل ہوگی جو ممکن حد تک قریب ہو، اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب کسی پر زکوۃ واجب ہو اور اس کے وجوب کی جگہ میں کوئی مستحق نہ ہو تو اس سے قریب ترین جگہ جہاں مستحقین زکوۃ ہوں زکوۃ منتقل کرے گا۔ جمہور فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ اصل واجب عذر کی وجہ سے ساقط ہوگیا اور شریعت نے اس کا کوئی بدل مقرر نہیں کیا ہے، لہذا واجب نہ ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ قریب ترین جگہ منتقل ہونے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔

خانہ بدوش عورت کے سارے محلّہ والے اگر منتقل ہوگئے یا صرف وہ لوگ رہ گئے جن کی طرف سے اسے اپنی جان مال کے بارے میں اطمینان نہیں ہے تو وہ بھی اس مکان سے منتقل ہو جائے گی جہاں اس نے احداد شروع کیا تھا۔

اگر کشتی کا ملاح یا کوئی کارکن کشتی میں فوت ہوگیا، اس کے ہمراہ اس کی بیوی بھی تھی اور کشتی میں اس کی مخصوص رہائش گاہ ہے تو وہ عورت اسی کشتی میں احداد کرے گی اور اس پر احداد کے تمام سابقہ

---

(۱) فریعہ بنت مالک کی روایت الموطأ بتحقیق محمد عبد الباقی (ص/ ۴۰۵ طبع دار النفائس بیروت) میں ہے اور اس کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۹۰) اور نسائی (۶/ ۱۹۹ المطبعۃ المصریہ بالازہر) نے کی ہے شوکانی کہتے ہیں: پانچوں نے اس کی روایت کی ہے اور ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے نسائی اور ابن ماجہ نے عثمان کے ارسال کو ذکر نہیں کیا ہے (نیل الاوطار ۷/ ۱۰۰ طبع بیروت)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۴۰۔

احکام جاری ہوں گے۔

سوگ منانے والی عورت کے مکان کا کرایہ اور اس کا نفقہ:

۲۱ - سوگ منانے والی عورت کے رہائشی مکان کا کرایہ اسی عورت پر لازم ہے، یا وفات پانے والے شوہر کے مال میں سے دیا جائے گا، اس بارے میں فقہاء کے مذاہب مختلف ہیں:

حنفیہ کا مسلک ہے کہ مکان کا کرایہ بیوہ عورت خود اپنے مال سے ادا کرے گی، کیونکہ شریعت نے اسے شوہر کے مال میں وارث بنایا ہے، میراث سے زیادہ کچھ اور اس کے لئے ثابت نہیں، ہاں، جو عورت طلاق بائن کے بعد سوگ منا رہی ہو اس کے رہائشی مکان کا کرایہ شوہر کے ذمہ ہے، اس لئے کہ عدت کے زمانہ میں اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ لازم ہے، لہذا اگر مطلقہ بائنہ عورت نے مکان کا کرایہ خود ادا کیا ہے تو شوہر سے وصول کرسکتی ہے[1]۔

مالکیہ مدخول بہا اور غیر مدخول بہا میں فرق کرتے ہیں، بیوہ عورت اگر غیر مدخول بہا (جس کے ساتھ شوہر نے ازدواجی تعلق قائم نہ کیا ہو) ہوتو اگر شوہر کے مملوکہ مکان میں رہتی تھی یا شوہر نے کرایہ پر جو مکان لے رکھا تھا اس میں رہتی تھی اور شوہر نے پیشگی اس کا کرایہ بھی ادا کردیا تھا تو ورثہ کو اس مکان سے اسے نکالنے کا اختیار نہیں ہے، حتی کہ اگر وہ مکان فروخت کردیا گیا تو بھی اس سے عورت کی سوگ منانے کی مدت مستثنیٰ ہوگی، اگر مذکورہ بالا صورت حال نہ ہوتو اسے اپنے مال سے رہائشی مکان کا کرایہ دینا ہوگا، ترکہ کے مال سے کرایہ کا مطالبہ نہیں کرسکتی، اس میں حاملہ اور غیر حاملہ کا حکم یکساں ہے[2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ سوگ منانے والی عورت ترکہ سے رہائشی مکان کا کرایہ پانے کی مستحق ہے، بلکہ اس کے رہائشی مکان کا کرایہ ترکہ کے سامانوں سے متعلق ہوتا ہے، اور فقہ شافعی کے اظہر قول کے مطابق اسے تجہیز وتکفین کے اخراجات اور ان دیون پر مقدم کیا جائے گا جن کے وجوب کا سبب معلوم نہیں، خواہ وہ عورت حاملہ ہو یا غیر حاملہ، مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا[1]۔

شافعیہ کا غیر اظہر قول یہ ہے کہ رہائشی مکان کا کرایہ خود اس عورت کے ذمہ ہے، کیونکہ وہ وارث ہے، لہذا نفقہ کی طرح مکان کا کرایہ بھی اسے ہی دینا ہوگا، اس مسئلہ میں شافعیہ کے یہاں ایک قول اور ہے، وہ یہ کہ تجہیز وتکفین کے اخراجات پر وفات کے دن تک کے رہائشی کرایہ کو مقدم کیا جائے، اور یہ بھی اس وقت جب کہ شوہر رہائشی مکان کا یا اس کی منفعت کا مالک نہ ہو، اور نہ اس نے وفات سے پہلے پیشگی کرایہ ادا کیا ہو۔

حنبلی فقہاء حاملہ اور غیر حاملہ میں فرق کرتے ہیں، احداد کے زمانہ میں غیر حاملہ عورت کی رہائش کا کرایہ خود اسی کے مال میں واجب ہوگا، اس بارے میں حنابلہ کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس کی دلیل وہی ہے جو پہلے گذر چکی، اور حاملہ کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ اس کے رہائشی مکان کا کرایہ فوت شدہ شوہر کے مال میں سے ادا کیا جائے گا، کیونکہ اس عورت کو شوہر سے حمل ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ عورت کو رہائشی مکان کا کرایہ نہیں ملے گا، قاضی ابو یعلی نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

یہ تفصیل سوگ منانے والی عورت کے رہائشی مکان کے کرایہ کے بارے میں تھی، اس کے نفقہ پر بحث کا مقام "عدت" کی اصطلاح

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۶۴۰-۶۴۱۔

(۲) التاج والإکلیل ۴/ ۱۶۴۔

(۱) الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۶۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۵، شرح الروض ۳/ ۳۹۹، المغنی ۹/ ۲۹۱۔

ہے، کیونکہ نفقہ کا حکم عدت کے تابع ہے، احداد کے تابع نہیں ہے۔

سوگ منانے والی عورت کا حج:

۲۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ عدت گذارنے والی عورت وفات کی عدت میں حج کے واسطے نہیں نکلے گی، کیونکہ حج فوت نہیں ہوتا اور عدت فوت ہوجاتی ہے، یہ بات حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے، سعید بن المسیب، سفیان ثوری اور اصحاب الرائے بھی اسی کے قائل ہیں، سعید بن المسیب سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "توفی أزواج نساء هن حاجات أو معتمرات، فردهن عمر رضي الله عنه من ذي الحليفة حتى يعتدون في بيوتهن"[(۱)] (کچھ شوہروں کی وفات ہوگئی جن کی بیویاں حج یا عمرہ کرنے جارہی تھیں، حضرت عمرؓ نے ان عورتوں کو ذو الحلیفہ سے واپس کردیا تاکہ وہ اپنے گھروں میں عدت گذاریں)۔

عورت حج کے لئے نکلی، دورانِ سفر اس کے شوہر کا انتقال ہوگیا، تو اگر وطن وہاں سے نزدیک ہے یعنی مسافت قصر سے کم فاصلہ پر ہے تو وہ وطن واپس آکر عدت گذارے، کیونکہ وہ مقیم کے حکم میں ہے، جب وطن لوٹ کر آجائے گی اور عدت کے کچھ دن باقی ہوں تو وہ ایام اپنے گھر میں گذارے گی[(۲)]۔ اور اگر وطن دور ہو بایں طور کہ وہ مسافت قصر یا اس سے زیادہ طے کرچکی ہو تو اپنا سفر جاری رکھے، اس

(۱) اس کی روایت سعید بن المسیب نے کی ہے المغنی لابن قدامہ والشرح الکبیر (۹/ ۱۴۸ طبع المنار) میں اسی طرح ہے ہمثایہ "نساء هن" بغیر واو کے ہے امام مالک کے یہاں مؤطا میں یہ روایت دوسرے الفاظ میں ہے (ص/ ۴۰۶ طبع دار النفائس)۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۷۴-۲۹۱ طبع المنار، ابن عابدین ۲/ ۶۰۰ - ۶۷۰ طبع اول، الجوہرہ النیرہ ۲/ ۸۵ طبع الخطاب، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۲۹۰ - ۳۳۲، المجموع ۱۷/ ۱۶۴، المنتقی شرح الموطا للباجی ۴/ ۱۳۶ طبع السعادة، الکافی ۲/ ۹۸۲ طبع اول۔

لئے کہ ایسی صورت میں لوٹنے میں مشقت ہے، پس اس پر یہ لازم نہیں، پھر اگر اسے ڈر ہو کہ واپسی کی صورت میں اگرچہ مسافت قریب ہو خطرات پیش آسکتے ہیں تو وہ اپنا سفر جاری رکھے، اس لئے کہ اس حالت میں لوٹنے میں اس کو ضرر ہے[(۱)]۔

اور اگر شوہر کی وفات کے بعد اس نے حج کا احرام باندھا ہو تو وطن میں قیام کرنا اس کے لئے لازم ہے، کیونکہ عدت احرام باندھنے سے پہلے لازم ہوئی[(۲)]۔

حنفیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ عورت جب حج کے لئے نکلی اور اس کے شوہر کا انتقال ہوگیا تو وطن واپس آنا زیادہ بہتر ہے تاکہ اپنے گھر میں عدت گذارے، چونکہ کسی عدت والی عورت کے لئے مناسب نہیں ہے کہ حج کرنے جائے، محرم یا غیر محرم کے ساتھ سفر کرے، کیونکہ کچھ شوہروں کی وفات ہوئی جن کی بیویاں حج یا عمرہ کرنے جارہی تھیں تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے انہیں قصر النجف سے واپس کیا، اس سے معلوم ہوا کہ عدت والی عورت کو سفر حج جاری رکھنے سے روکا جائے گا[(۳)]۔

مالکیہ کا قول یہ ہے کہ عورت نے جب حج یا عمرہ کا احرام باندھا، پھر اس پر اس طور سے عدت طاری ہوئی کہ اس کے شوہر کی وفات ہوگئی تو حسب سابق سفر جاری رکھے گی، عدت گذارنے کے لئے اپنے گھر واپس نہیں آئے گی، کیونکہ عدت سے پہلے حج کا احرام باندھ چکی ہے، اور طلاق یا وفات کے بعد (جب عدت واجب ہوچکی ہے)

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۹۸ طبع الامیریہ نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۳، القلیوبی ۴/ ۵۶ طبع الحلبی، الشرح الکبیر مع المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۸۳، ۱۶۶، ۱۶۷ طبع المنار الکافی لابن قدامہ ۲/ ۹۴۸۔

(۲) اسی طرح اگر عورت کے لئے جدید وسائل سفر کی مخصوص مشکلات کی وجہ سے واپسی میں دشواری ہو تو سفر جاری رکھے گی۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۶/ ۳۶ طبع السعادة۔

حج یا عمرہ کا احرام باندھتی ہے تو بھی حج یا عمرہ کرے گی، اور عدت لازم ہونے کے بعد احرام باندھنے کی وجہ سے گنہ گار ہوگی، کیونکہ احرام کی وجہ سے گھر سے نکلنا پڑے گا[1]۔

شافعیہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا کہ سوگ منانے والی محرمہ عورت نے وہ ایام مسافت جن میں نماز قصر کی جاتی ہے، طے کی ہے یا نہیں، بلکہ وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ اپنے شہر یا گاؤں کی آبادی سے آگے بڑھ چکی ہے تب شوہر کی وفات ہوئی، تو اسے اختیار ہے کہ وطن واپس آجائے یا سفر حج مکمل کرے، اس لئے کہ وہ ایسے مقام پر ہے جہاں شوہر نے اسے سفر کی اجازت دی تھی، لہذا یہ صورت حال اس کے مشابہ ہوگئی جب وہ وطن سے بہت دور جاچکی ہو[2]۔

۲۳- سفر حج کی طرح ہر سفر ہے، سوگ منانے والی عورت کے لئے کوئی سفر شروع کرنا جائز نہیں ہے جب کہ وہ سوگ منانے کی حالت میں ہو۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ کوئی محرم ہو تو عدت گذارنے سے پہلے وہ شہر سے نکل سکتی ہے[3]۔

مختلف مذاہب کے فقہاء کی عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی کو سفر کی اجازت دی، پھر اسے طلاق دی یا شوہر کا انتقال ہوگیا، اور بیوی کو طلاق یا وفات کی خبر پہنچ گئی، تو اگر طلاق رجعی دی ہو تو حکم تبدیل نہیں ہوگا، کیونکہ رشتۂ ازدواج اب بھی برقرار ہے، حتی کہ اگر شوہر اس کے ساتھ سفر میں ہو تو اس کے ساتھ سفر جاری رکھے گی، اور اگر شوہر اس کے ہمراہ نہ ہو اور اس نے طلاق بائن دی ہو اور عورت ابھی شوہر کے گھر سے قریب ہو تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ واپس آکر اسی گھر میں عدت گذارے اور سوگ منائے، اور اگر اپنی منزل سے زیادہ قریب ہے تو اسے اختیار ہے کہ جہاں جارہی ہے چلی جائے یا وطن واپس آجائے، واپس آجانا زیادہ بہتر ہے۔

لیکن مالکیہ واپسی کو واجب قرار دیتے ہیں خواہ وہ منیٰ تک پہنچ گئی ہو، جب تک کہ اس نے وہاں چھ مہینے قیام نہ کرلیا ہو، اِلا یہ کہ وہ سفر حج میں ہو اور احرام باندھ لیا ہو تو وہ حج مکمل کرے گی[1]۔

سوگ منانے والی عورت کا اعتکاف:

۲۴- جو عورت اعتکاف میں ہو اگر اس کے شوہر کی وفات ہوگئی تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عدت گذارنے کے لئے اس کا اعتکاف سے نکلنا ضروری ہے، کیونکہ عدت گذارنے کے لئے اس کا نکلنا ایک ضرورت ہے جیسا کہ معتکف جمعہ اور دوسرے واجبات، مثلاً ڈوبنے والے شخص کو نکالنا، آگ بجھانا، ایسی گواہی دینا جو اس پر متعین ہے، کو ادا کرنے کے لئے یا فتنہ کی وجہ سے جس کی وجہ سے اس کی جان، مال یا اہل خانہ کو خطرہ ہو، اعتکاف سے نکلتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اعتکاف والی عورت جب ان ضرورتوں کے لئے نکلی تو کیا اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا؟ کیا اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا یا اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے؟

حنفیہ، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح ترین قول یہ ہے کہ اس کا اعتکاف باطل نہیں ہوگا، لہذا اپنی عدت گذار کر پھر مسجد واپس آئے گی، اور جتنا اعتکاف کرچکی تھی اس پر بنا کرتے ہوئے اعتکاف مکمل کرے گی۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا، اس کی تخریج ابن سریج نے کی ہے، بغوی نے لکھا ہے کہ جب اس کے

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۸۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۳۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۲۹۹۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۹۸- ۲۹۹، الدسوقی ۲/ ۴۸۵، المواق ۴/ ۱۶۴، الخرشی ۴/ ۱۵۷- ۱۵۸، المغنی ۹/ ۱۸۶ طبع اول، شرح الروض ۳/ ۴۰۴، الجمل ۴/ ۴۶۵۔

ذمہ عدت کے لئے اعتکاف سے نکلنا لازم ہوگیا پھر بھی وہ اعتکاف کرتی رہی تو وہ گنہ گار ہوئی اور اس کا اعتکاف ہوگیا، یہ بات دارمی نے کہی ہے[۱]۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف والی عورت کو اگر طلاق یا وفات کی عدت پیش آئی تو بھی وہ اپنا اعتکاف جاری رکھے گی، ربیعہ اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے، اس کے برخلاف اگر عدت پر اعتکاف طاری ہوا ہو (یعنی عدت لازم ہونے کے بعد اس نے اعتکاف شروع کیا ہو) تو اعتکاف کے لئے گھر سے نہ نکلے گی بلکہ عدت مکمل ہونے تک گھر میں رہے گی[۲]۔

(دیکھئے: ''اعتکاف'' کی اصطلاح)۔

احداد کی پابندی نہ کرنے والی عورت کی سزا:

۲۵ - ائمہ مذاہب اربعہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جس مکلف خاتون نے پوری یا کچھ مدت سوگ منانے کے فریضہ کو چھوڑ دیا، اگر ایسا لاعلمی اور جہالت میں کیا تو کوئی حرج نہیں، اور اگر ایسا جان بوجھ کر کیا تو گنہگار ہوگی جب کہ وہ اس کی حرمت کو جانتی تھی، جیسا کہ شافعیہ میں سے ابن مقری نے کہا ہے، لیکن وہ احداد کا اعادہ نہیں کرے گی، کیونکہ اس کا وقت گذر چکا، اور کوئی بھی کام بے محل اور بے وقت کرنا جائز نہیں، اس کی عدت گناہ کے ساتھ گذر گئی، جس طرح اگر اس نے بلاعذر وہ مکان چھوڑ دیا جس میں اس کا رہنا ضروری تھا تو وہ گنہگار ہوتی ہے اور اس کی عدت گذر جاتی ہے (فقرہ نمبر ۲۴)۔

(۱) تبیین الحقائق شرح الکنز ۱/۳۵۱ طبع الامیریہ بولاق ۱۳۱۳ھ، البحر الرائق ۲/۳۲۶، المطبعۃ العلمیہ، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۱۲، المجموع ۶/۳۴۵-۳۴۶، المغنی لابن قدامہ ۳/۲۰۷۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۸۶۔

اگر وہ عورت غیر مکلف (نابالغہ یا مجنونہ) ہے تو اس کے ولی کی ذمہ داری ہے کہ اس سے احداد کی پابندی کرائے ورنہ گنہگار ہوگا۔

احداد کی پابندی نہ کرنے والی عورت کے لئے شریعت میں کوئی متعین سزا بیان نہیں کی گئی ہے، بس اتنا کہا گیا ہے کہ اس نے گناہ کیا[۱]۔

لیکن یہ بات معلوم ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ ترک احداد کرنے والی مکلفہ عورت کو مناسب تعزیری سزا دے۔

۲۶ - طلاق دینے والے شوہر نے یا مرنے سے پہلے متوفی شوہر نے اگر عورت کو احداد نہ کرنے کا حکم دیا ہو تو بھی وہ احداد ترک نہیں کرے گی، کیونکہ یہ شریعت کا حق ہے، بندہ اسے ساقط نہیں کرسکتا، کیونکہ احداد میں عورت کو جن چیزوں سے منع کیا گیا ہے وہ سب چیزیں عورت کی طرف رغبت پیدا کرتی ہیں اور اس کے لئے عدت میں نکاح ناجائز ہے، لہذا وہ ان چیزوں سے اجتناب کرے گی تاکہ حرام میں مبتلا ہونے کا ذریعہ نہ بن جائیں۔

(۱) الزواجر لابن حجر ۲/۶۳ طبع دار المعرفۃ، نہایۃ المحتاج ۷/۱۴۳، المغنی لابن قدامہ ۹/۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۱۷، المحلی لابن حزم ۱۰/۲۸۱ طبع المنیریہ۔

إحراز

تعریف:

۱- لغت میں احراز کا معنی ہے چیز کی حفاظت کرنا اور اسے لینے سے محفوظ کردینا[۱]۔

فقہاء کا استعمال مذکورہ لغوی معنی سے خارج نہیں ہے[۲]، چنانچہ نسفی نے احراز کی تعریف کی ہے: چیز کو حرز میں یعنی محفوظ جگہ میں کردینا۔ احراز یا تو اس طرح ہوتا ہے کہ چیز کو محفوظ جگہ میں کردیا جائے یعنی ایسی جگہ رکھا جائے جو احراز کے لئے بنائی گئی ہے اور اجازت کے بغیر اس میں داخل ہونا ممنوع ہے، مثلاً مکانات، دوکانیں، خیمے، خزانے اور صندوقیں، یا احراز کسی آدمی کے ذریعہ ہوگا جو اس چیز کی دیکھ بھال اور حفاظت کرے۔

کون جگہ حرز ہے اور کون حرز نہیں ہے؟ اس کا فیصلہ عرف سے ہوگا، اس لئے کہ شریعت اور لغت نے اس کی کوئی تحدید نہیں کی ہے، مختلف اموال، احوال اور اوقات کے اعتبار سے حرز مختلف ہوتا ہے، غزالی نے اس کی حد بندی اس طرح کی ہے کہ جس جگہ رکھنے سے انسان مال کو ضائع کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا[۳]۔

---

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس، النہایہ لابن الاثیر ۱/ ۳۶۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع بولاق، طلبۃ الطلبہ/ ۷۷ المطبعۃ العامرۃ، الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/ ۷۷ ۴ طبع دار المعارف۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۴ طبع مصطفی الحلبی۔

متعلقہ الفاظ:

۲- حیازۃ: حیازۃ کا معنی ہے شی پر ہاتھ رکھ لینا اور اس پر قبضہ کر لینا[۱]۔ اور کبھی وہ محوز شی حرز میں ہوتی ہے، اور کبھی نہیں ہوتی، پس حیازہ احراز سے عام ہے۔

۳- استیلاء: استیلاء قہر وغلبہ کا نام ہے اگر چہ یہ حکمی ہو[۲] کسی شی کو اس کے محفوظ مقام سے نکال لینا اور اس پر اپنے قبضہ کا ہاتھ رکھ دینا، پس یہ مطلق احراز سے مختلف اور اس سے خاص ہے۔

اجمالی حکم:

۴- جمہور فقہاء کے نزدیک مال مملوک کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا جاری کرنے میں احراز ایک شرط ہے[۳]۔

بحث کے مقامات:

۵- احراز پر سرقۃ (چوری) کے ذیل میں اس کی شرطوں پر گفتگو کرتے ہوئے بحث کی جاتی ہے، اسی طرح جن عقود میں ضمان ہوتا ہے مثلاً ودیعہ وغیرہ، ان کے ذیل میں بھی احراز پر بحث کی جاتی ہے[۴]۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۱۹ طبع دار المعارف۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۲۶ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) البدائع ۹/ ۴۲۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مطبعۃ الامام، الشرح الصغیر ۴/ ۴۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار المعارف، شرح منہاج الطالبین مع القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۰ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۱۰/ ۲۴۹ طبع اول۔

(۴) البدائع ۸/ ۳۸۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۶/ ۱۰۸ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۰۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۲۸۰۔

اِحراق

تعریف:

۱- احراق لغت میں "أحرق" کا مصدر ہے (جس کا معنی جلانا ہے)۔

جہاں تک اس کے فقہی استعمال کا مسئلہ ہے تو بعض فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اِحراق آگ کا کسی شی کو کلیۃً ختم کردینا یا اس کے باقی رہتے ہوئے اس میں اثر انداز ہونا ہے، آخری قسم کی مثالوں میں سے "کیّ" (داغنا) اور "شیّ" (بھوننا) ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- بہت سے اصطلاحی الفاظ سے احراق کا رشتہ ہے، جن میں سے چند اہم الفاظ یہ ہیں:

الف۔ اتلاف: اتلاف کے معنی فنا کردینا ہے، یہ احراق سے عام ہے۔

ب۔ تسخین: تسخین کا معنی ہے کسی چیز کو گرمی پہنچانا، یہ احراق سے مختلف چیز ہے۔

ج۔ غلی (ابالنا): یہ تسخین کا آخری درجہ ہے، جس مادہ کو ابالنا مقصود ہو اس کے اعتبار سے "غلی" میں فرق ہوتا رہتا ہے، غلی بھی احراق سے مختلف چیز ہے۔

احراق کا شرعی حکم:

۳- احراق (جلانا) کا جو مقصد ہوتا ہے اس کے اعتبار سے احراق کے احکام مختلف ہوتے ہیں، احراق کو پانچ قسم کے احکام پیش آتے ہیں:

پاک کرنے کے اعتبار سے احراق کا اثر:

۴- مالکیہ کا معتمد قول، امام محمد بن الحسن کا مسلک جس پر فقہ حنفی میں فتویٰ ہے، اور حنابلہ کا غیر ظاہر قول یہ ہے کہ احراق (جلانے) سے اگر ناپاک چیز تبدیل ہوجائے، اس طور پر کہ اس کی صفات تبدیل ہوجائیں یا اس کی حقیقت بدل کر وہ کوئی اور چیز بن جائے، مثلاً مردار کو جلادیا گیا، جل کر وہ راکھ یا دھواں ہوگیا، تو جلانے کے بعد جو چیز رہے گی وہ پاک ہوگی، اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ پاک ہوجائے گی جب وہ چیز اصلاً پاک رہی ہو اور ناپاکی لگنے سے ناپاک ہوتی ہو، مثلاً ناپاک کپڑا۔

ان حضرات کی دلیل اسے شراب پر قیاس کرنا ہے کہ شراب جب سرکہ بن جائے تو پاک ہوجاتی ہے، اور کچی کھال کو جب دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہوجاتی ہے۔

فقہاء شافعیہ اور امام ابو یوسف کا مسلک، مالکیہ کا غیر معتمد قول اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ جلانے کے بعد جو چیز رہ جاتی ہے وہ دوسری چیز نہیں ہوجاتی، لہذا وہ جلانے کے بعد بھی پہلے کی طرح ناپاک ہی رہے گی، چاہے وہ چیز سراپا نجس ہو یا اصلاً پاک ہو لیکن ناپاکی لگنے سے ناپاک ہوگئی ہو، کیونکہ اس کے ساتھ ناپاکی برقرار ہے، اس لئے کہ جلانے کے بعد جو چیز رہ گئی ہے وہ بھی اسی ناپاک چیز کا حصہ ہے۔

بعض مالکیہ نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر آگ ناپاکی کو زبردست

---

(۱) لسان العرب: مادہ (حرق)، الدسوقی ۳/ ۵۴۔

طریقہ پر کھالے تب تو اس کی راکھ پاک ہے ورنہ ناپاک ہے[1]۔

ناپاک چیز کے جلانے کے بعد جو چیز باقی بچتی ہے اسے ناپاک کہنے والے فقہاء بھی اس کی تھوڑی مقدار کو ضرورت کی وجہ سے معاف قرار دیتے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ مشقت کی وجہ سے احکام میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔

دھوپ اور آگ سے زمین کی پاکی:

۵- اگر زمین پر ناپاکی لگی اور وہ دھوپ یا آگ سے خشک ہوگئی، اور نجاست کا اثر ختم ہوگیا یعنی زمین سے نجاست کا رنگ اور بو باقی نہ رہے تو حنفیہ کے نزدیک اس جگہ نماز ادا کرنا جائز ہے، حنفیہ کا استدلال رسول اکرم ﷺ کے ارشاد سے ہے: "ذكاة الأرض يبسها"[2] (زمین کی پاکی اس کا خشک ہونا ہے)۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے بھی حنفیہ استدلال کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "كنت أبيت في المسجد في عهد رسول الله ﷺ وكنت فتىً شاباً عزباً وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد ولم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك"[3] (میں رسول اللہ ﷺ کے عہد میں مسجد میں رات گذارتا تھا، اس وقت میں غیر شادی شدہ

(۱) فتح القدیر ۱/۱۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۷-۵۸، المغنی ۱/۶۰، البدائع ۱/۸۵، نہایۃ المحتاج ۱/۲۳۰، روضۃ الطالبین ۱/۲۹-۳۰، ابن عابدین ۱/۳۳۲۔

(۲) حدیث: "ذكاة الأرض يبسها" کے بارے میں سخاوی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعاً صحیح نہیں ہے ابن ابی شیبہ نے اسے محمد بن علی بن الحسین اور ابن الحنفیہ اور ابوقلابہ کے قول کی حیثیت سے ذکر کیا ہے اور عبدالرزاق نے ابوقلابہ کے قول کے طور پر ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "جفوف الأرض طهورها" (المقاصد الحسنہ / ۲۲۰)۔

(۳) حدیث ابن عمرؓ کی روایت بخاری اور ابوداؤد نے کی ہے (عون المعبود ۱/۱۴۶ طبع الہند)۔

نوجوان تھا، کتے مسجد میں آتے جاتے تھے اور پیشاب کرتے تھے، اس کی وجہ سے لوگ پانی وغیرہ چھڑکتے بھی نہیں تھے)۔

حنفیہ کا یہ بھی مسلک ہے کہ اس زمین پر تیمم کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ تیمم کے لئے مٹی کے پاک ہونے کی شرط قرآن پاک سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"[1] (تو قصد کرو پاک مٹی کا)۔

اور خشک ہونے سے زمین کا پاک ہونا دلیل ظنی (خبر واحد) سے ثابت ہے، لہذا اس سے وہ یقینی طہارت حاصل نہ ہوگی جو آیت کے مطابق تیمم کے لئے مطلوب ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام زفر کے نزدیک زمین خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتی، نہ اس جگہ نماز پڑھنا جائز ہے، نہ وہاں پر تیمم کرنا درست ہے، کیونکہ وہ جگہ ناپاک ہوگئی تھی اور ناپاکی دور کرنے والی کوئی چیز پائی نہیں گئی[2]۔

معدنیات پر ناپاک چیز سے پالش کرنا:

۶- اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ناپاک چیز لوہے کو پلائی گئی پھر اسے تین بار دھلا گیا تو لوہے کا اوپری حصہ پاک ہوجائے گا، اس کے بعد اگر اس لوہے کا استعمال کسی چیز میں کیا گیا تو وہ چیز ناپاک نہیں ہوگی۔

امام محمد کے علاوہ دوسرے ائمہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس لوہے کو تین بار پاک چیز پلائی گئی تو وہ مطلقاً پاک ہوجاتا ہے، اس لوہے کو لے کر نماز پڑھنا درست ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

امام محمد بن الحسن کے نزدیک وہ لوہا کبھی پاک نہیں ہوگا۔

(۱) سورۂ نساء/ ۴۳، سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۱۳۸-۱۳۹، روضۃ الطالبین ۱/۲۹، ابن عابدین ۱/ ۳۱۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۳۹، الحطاب ۱/ ۱۵۸-۱۵۹۔

یہ سب تفصیل اس کو لے کر نماز پڑھنے کے بارے میں ہے، لیکن اگر اسے تین بار دھولیا گیا، پھر اس سے تربوز جیسی کوئی چیز کاٹی یا وہ لوہا تھوڑے پانی میں گر پڑا تو تربوز اور پانی ناپاک نہیں ہوگا، لہذا اس بات پر اجماع ہے کہ دھونے سے اس لوہے کا اوپری حصہ پاک ہوجائے گا۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کا ایک دوسرا قول جسے شاشی نے اختیار کیا، یہ ہے کہ ناپاکی پلائے ہوئے لوہے کو پاک کرنے کے لئے اس کے اوپری حصہ کو پاک کرنا کافی ہے، کیونکہ طہارت کا تعلق اشیاء کے ظاہر سے ہے، اندرونی حصہ سے نہیں ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر گرم کئے ہوئے لوہے یا تانبے وغیرہ کو ناپاک چیز پلائی گئی تو اس سے وہ ناپاک نہیں ہوتے بلکہ حسب سابق پاک رہتے ہیں، کیونکہ ناپاکی ان میں سرایت نہیں کرپاتی، حرارت نجاست کو دفع کردیتی ہے[۱]۔

ناپاکی اور ناپاک چیز سے چراغ جلانا

ناپاک روغن سے چراغ جلانا:

۷- حنابلہ کا مسلک اور حنفیہ کی ظاہر روایت یہ ہے کہ مردار کی چربی سے چراغ جلانا جائز نہیں، اس کی علت ان حضرات نے یہ بیان کی ہے کہ مردار کی چربی عین نجاست اور اس کا جزء ہے، اس قول کی تائید صحیح بخاری میں مروی حضرت جابرؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے سال حضرت جابرؓ نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة، فإنه يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ قال: لا، هو حرام"[۱] (بیشک اللہ تعالی نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی فروخت کو حرام قرار دیا، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول! مردار کی چربی کے بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ اسے تو کشتیوں پر ملا جاتا ہے، کھالوں پر لگایا جاتا ہے، اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں؟ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: نہیں، ایسا کرنا حرام ہے)۔

اس سے ملتا جلتا مالکیہ کا قول ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ ناپاک روغن سے نفع نہیں اٹھایا جائے گا، ہاں مردار کی چربی سے گاڑی کے پہیوں وغیرہ پر روغن ملا جاسکتا ہے اور وہ بھی مسجد کے باہر، مسجد کے اندر نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک مسجد کے علاوہ اور جگہوں پر کراہت کے ساتھ ناپاک روغن کا چراغ جلایا جاسکتا ہے[۲]۔

جس روغن میں ناپاک چیز مل گئی ہو اس سے چراغ جلانا:

۸- جو روغن اصلاً پاک ہو اور ناپاک چیز مل جانے کی وجہ سے ناپاک ہوگیا ہو اس کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں:

حنفیہ، مالکیہ کا مسلک، شافعیہ کا قول مشہور اور حنابلہ کی ایک

---

(۱) روضة الطالبين ۱/ ۳۰، ابن عابدین ۱/ ۲۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۰۔

(۱) حدیث "أرأيت شحوم الميتة ..." کی روایت مسلم نے بھی کی ہے اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے: "ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: قاتل الله اليهود إن الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه" (پھر رسول اللہ ﷺ نے اس موقع پر فرمایا: اللہ تعالی یہود کو قتل کرے، جب اللہ تعالی نے ان پر مردار کی چربی کو حرام قرار دے دیا تو وہ اس کو پگھلا کر فروخت کرنے لگے اور اس کی قیمت استعمال کرنے لگے) بعض روایات میں ہے: "إن الله ورسوله حرما ...... الخ" (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ)۔

(۲) المغنی ۴/ ۵۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۳۰-۳۳۱، ۵/ ۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۰-۶۱، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۲/ ۳۷۳۔

روایت جسے خرقی نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ایسے روغن سے مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں میں چراغ جلانا جائز ہے، اگر چراغ مسجد کے باہر جلایا جائے اور روشنی مسجد میں پہنچے تو جائز ہے، کیونکہ ضرر کے بغیر اس سے نفع اٹھانا ممکن ہوگیا، لہذا پاک روغن کی طرح اس سے روشنی حاصل کرنا درست ہوگا، یہ بات حضرت ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

حنابلہ کی دوسری روایت جسے ابن المنذر نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ناپاک روغن سے چراغ جلانا کسی بھی جگہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبی ﷺ سئل عن شحوم المیتة تطلی بها السفن، وتدهن بها الجلود، ویستصبح بها الناس؟ فقال: لا، هو حرام" (نبی ﷺ سے مردہ کی چربی کے بارے میں پوچھا گیا جس سے کشتیوں پر لیپ لگایا جاتا ہے اور چمڑے پر روغن چڑھایا جاتا ہے اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں تو فرمایا: نہیں، وہ حرام ہے) یہ روایت بخاری اور مسلم دونوں میں ہے[1]۔ ان حضرات نے اس روغن میں جو نجس العین ہے اور اس روغن میں جو اصلاً پاک ہے، ناپاک چیز ملنے سے ناپاک ہوا ہے، کوئی فرق نہیں کیا ہے[2]۔

جلائی گئی نجاست کا دھواں اور بھاپ:

۹- حنفیہ کا قول صحیح، مالکیہ کا قول معتمد جو ابن رشد کا اختیار ہے، متاخرین شافعیہ میں سے بعض کا قول اور حنابلہ کا غیر ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ دھواں اور بھاپ مطلقاً پاک ہے۔

حنفیہ کا مقابل صحیح قول جو ظاہر مذہب حنبلی ہے اور جسے مالکیہ میں سے لخمی، تونسی، مازری، ابو الحسن اور ابن عرفہ نے اختیار کیا ہے اور بعض لوگوں نے اسے قول مشہور قرار دیا ہے، یہ ہے کہ نجس ایندھن سے جو دھواں اٹھے وہ پاک نہیں، اور نجس پانی سے جو بھاپ اٹھے اگر اس کی وجہ سے کسی چکنے جسم پر نمی جمع ہو پھر وہ ٹپکے تو وہ نجس ہے، اور نجاست کی بھاپ اگر کپڑے پر لگے تو وہ کپڑا ناپاک ہے۔

بعض شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ نجاست کا دھواں ناپاک ہے لیکن اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے، اور نجاست کی بھاپ جب آگ کے ذریعہ اوپر چڑھے تو نجس ہے، اس لئے کہ نجاست کے اجزاء کو آگ اپنی قوت سے علیحدہ کردیتی ہے، لہذا اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے۔

انسان یا جانور کے فضلہ سے کھانا پکایا گیا یا اسے بھاپ کے نیچے جلایا گیا جس سے وہ نوشادر ہوگیا تو اگر کھانے کو نجاست کا دھواں بہت زیادہ نہ لگا ہو تو کھانا پاک ہے ورنہ ناپاک ہے، اسی طرح نوشادر پاک ہے اگر اس کا بھاپ پاک ہو ورنہ ناپاک ہے، مشہور رہباب جو گوبر کے دھویں سے بنایا جاتا ہے یا ناپاک روغن سے بنایا جاتا ہے جب اس سے کوئی نجس جلایا جائے تو راکھ کی طرح ناپاک ہے، اور اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے، کیونکہ مشقت سے احکام میں آسانی پیدا ہوتی ہے[1]۔

راکھ سے تیمم:

۱۰- ہر وہ چیز جس کو اس طرح جلادیا گیا کہ وہ راکھ ہوگئی اس سے

(۱) حدیث: "شحوم المیتة..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت جابر بن عبداللہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "انه سمع رسول الله ﷺ یقول وهو بمكة عام الفتح: ان الله ورسوله حرم بیع الخمر والمیتة والخنزیر والأصنام، فقیل: یا رسول الله، أرأیت شحوم المیتة فإنه یطلی بها السفن و یدهن بها الجلود ویستصبح بها الناس، فقال: لا، هو حرام" (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۳/ ۱۲۰۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۵۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۸، ۳۸، مغنی المحتاج ۱/ ۸۱، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج مع حاشیۃ الشبر املسی القاہری ۱/ ۲۲۹-۲۳۰، ۲/ ۱۷۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۱،

بالاجماع تیمم جائز نہیں ہے، اور جس چیز کو اتنا جلایا گیا کہ ابھی وہ راکھ نہیں ہوئی اس کے بارے میں حنفیہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس سے تیمم کرنا جائز ہے، کیونکہ جلانے کی وجہ سے وہ چیز اپنی اصل سے باہر نہیں ہوتی۔

مالکیہ کا مسلک، حنابلہ کا معتمد قول اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جو چیز جلا دی گئی اس سے تیمم جائز نہیں، کیونکہ جلانے کی وجہ سے وہ چیز ''صعید'' (پاک مٹی) ہونے سے خارج ہو گئی۔

کس سے تیمم صحیح ہے اور کس سے صحیح نہیں، اس کی تفصیل ''تیمم'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے (۱)۔

جلنے کی وجہ سے کھال کے نیچے جمع ہونے والا پانی (آبلہ):

۱۱- کھال کے نیچے آبلہ میں جو پانی ہے، نہ وہ ناپاک ہے، نہ اس کی وجہ سے وضو ٹوٹتا ہے، لیکن جب آبلہ سے پانی باہر آ گیا تو اس کے ناپاک ہونے پر اجماع ہے لیکن اس کی تھوڑی مقدار معاف ہے، قلیل اور کثیر کے بارے میں ہر مذہب کا الگ ضابطہ ہے۔

آبلہ کا پانی نکلنے سے وضو ٹوٹنا حنفیہ کا مسلک ہے بشرطیکہ وہ اپنی جگہ سے بہہ پڑے، اور حنابلہ اس وقت ناقض وضو مانتے ہیں جب زیادہ مقدار میں آبلہ کا پانی نکلا ہو، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک آبلہ سے پانی نکلنا ناقض وضو نہیں ہے جیسا کہ ان کے اس عمل سے مستفاد ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کا ذکر نواقض وضو کے ذیل میں نہیں کیا ہے (۲)۔

= المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۰۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۶۱، ۲۷۴، ۲۷۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۲۴۹-۲۵۰، مغنی المحتاج ۱/ ۹۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۰۹۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح / ۴۸، الدسوقی ۱/ ۵۶، ۵۷، ۳۷، نہایۃ المحتاج: نواقض الوضوء، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۷۷۔

جلی ہوئی میت کو غسل دینا:

۱۲- فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جلے ہوئے مردہ کو اگر غسل دینا ممکن ہو تو دوسرے مردوں کی طرح اسے بھی غسل دیا جائے گا، اس لئے کہ غسل نہ دیا جانا معرکہ جنگ میں قتل ہونے والے شہید کی خصوصیت ہے اگر چہ وہ میدان جنگ میں اپنے کسی فعل کی وجہ سے جل گیا ہو، جو شخص معرکہ کے باہر جلا ہو وہ آخرت کے اعتبار سے شہید ہے، اس پر معرکۂ جنگ کے شہداء کے احکام جاری نہ ہوں گے (۱)۔

اگر یہ خطرہ ہو کہ غسل دینے سے نعش ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے گی تو اس پر پانی بہا دیا جائے گا نعش کو چھوا نہیں جائے گا، اور اگر صرف پانی بہانے سے بھی نعش کے ٹکڑے ہونے کا خطرہ ہو تو اس پر پانی نہیں ڈالا جائے گا، اگر ممکن ہو تو اس زندہ شخص کی طرح تیمم کرا دیا جائے جسے پانی سے تکلیف پہنچتی ہو، اگر جلی ہوئی نعش کے بعض حصہ کو غسل دینا ممکن ہے اور بعض حصہ کو غسل دینا دشوار ہے تو جتنے حصہ کو غسل دینا ممکن ہو اسے غسل دیا جائے اور باقی کو تیمم کرا دیا جائے گا زندہ شخص کی طرح (۲)۔

جو شخص جل کر راکھ ہو گیا ہو اس کی نماز جنازہ:

۱۳- مالکیہ میں سے ابن حبیب اور حنابلہ اور بعض متاخرین شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ جو نعش جل کر خاکستر ہو گئی ہو اس کو غسل دینا اور تیمم کرانا اگر چہ ناممکن ہے لیکن اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، کیونکہ نماز جنازہ نہ پڑھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، جو چیز آسان اور قابل عمل ہو وہ اس چیز کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگی جسے کرنا مشکل اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۴۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۷-۱۶۸، فتح القدیر ۱/ ۴۷۳، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۳، المغنی ۲/ ۴۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۰۷۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲/ ۵۴، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۰، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۰۷۔

نا قابل عمل ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد صحیح طور پر ثابت ہے: "وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"[۱] (جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو اسے استطاعت بھر کرو)، نیز اس لئے کہ نماز جنازہ کا مقصد میت کے لئے دعا اور سفارش کرنا ہے۔

حنفیہ اور جمہور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ بعض حضرات کے نزدیک نماز جنازہ درست ہونے کے لئے پہلے میت کو غسل دینا شرط ہے، اور بعض کے نزدیک پوری نعش یا اس کے اکثر حصہ کی موجودگی شرط ہے، جب اسے غسل دینا اور تیمم کرانا ناممکن ہوگیا تو شرط مفقود ہونے کی وجہ سے نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی[۲]۔

تابوت میں دفن کرنا:

۱۴ - میت کو تابوت میں دفن کرنا بالاجماع مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ بدعت ہے، اس بارے میں میت کی وصیت نافذ نہیں کی جائے گی۔

مصلحت کی بناپر ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، مثلاً میت جلی ہوئی ہو اور اسے تابوت میں دفن کرنے کی ضرورت ہو[۳]۔

حدود، قصاص اور تعزیر میں جلانا

دانستہ جلانا:

۱۵ - دانستہ آگ سے جلانا جنایت عمد ہے، اس پر دانستہ جرم کے احکام جاری ہوں گے، کیونکہ آگ دھاردار ہتھیار کا کام کرتی ہے، اس کی تفصیل "جنایات" میں ملے گی[۱]۔

جلانے کے ذریعہ قصاص:

۱۶ - شافعیہ کا مذہب، مالکیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ قاتل اسی چیز سے قتل کیا جائے گا جس سے اس نے قتل کیا تھا، خواہ وہ آگ ہی ہو، اور آگ کے ذریعہ قصاص لینا اس حدیث سے مستثنیٰ ہوگا جس میں آگ کے ذریعہ سزا دینے سے روکا گیا ہے، اس بارے میں ان حضرات نے درج ذیل آیات اور احادیث سے استدلال کیا ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ"[۲] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)۔ "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ"[۳] (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔ بیہقی اور بزار نے حضرت براءؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من حرق حرقناه"[۴] (جس نے جلایا ہم بھی اس کو جلائیں گے)۔

حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا غیر مشہور قول اور حنابلہ کا معتمد قول یہ ہے کہ قصاص تلوار ہی کے ذریعہ لیا جائے گا خواہ قاتل نے کسی بھی چیز سے قتل کیا ہو، اگر مقتول کے ورثہ نے آگ میں ڈال کر قصاص لیا تو انہیں تعزیر کی جائے گی، ان حضرات کا استدلال نعمان بن بشیرؓ کی اس

---

(۱) حدیث: "وإذا أمرتكم ..." کی روایت امام احمد، مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے (الفتح الکبیر ۱۴۰/۱)۔

(۲) مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی ۳۱۹/۱۔

(۳) ابن عابدین ۶۳۳/۱-۶۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۴۱۹/۱، مغنی المحتاج ۳۶۰/۱، نہایۃ المحتاج ۳/۳۰، المغنی ۵۰۹/۲، ۵۱۵۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳۲۵/۹-۳۲۶، نتائج الافکار ۲۴۵/۸، حاشیہ ابن عابدین ۵۴۷/۶-۵۴۸، مغنی المحتاج ۸/۴، الدسوقی ۲۱۴/۴۔

(۲) سورۂ نحل ۱۲۶۔

(۳) سورۂ بقرہ ۱۹۴۔

(۴) حدیث: "من حرّق حرّقناه" کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں: بیہقی نے "معرفۃ السنن والآثار" میں اس کی روایت کی ہے اور کہا: اسناد میں بعض مجہول راوی ہیں، یہ زیاد کا قول ہے جو اس نے خطبہ میں کہا (تلخیص الحبیر ۱۹/۴)۔

روایت سے ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "لا قود إلا بالسيف" (قصاص تلوار ہی کے ذریعہ لیا جائے گا) اس کی روایت ابن ماجہ، بزار، طحاوی، طبرانی، بیہقی نے مختلف الفاظ کے ساتھ کی ہے [1]۔

مالک کا اپنے غلام کو آگ کی سزا دینے کا حکم:

۱۷ - آقا کو اپنے غلام کو آگ سے جلا دینے کی صورت میں علماء کی رائے مختلف ہے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ اس کی وجہ سے غلام آزاد نہیں ہوگا، امام مالک، اوزاعی اور لیث اس عمل کی وجہ سے غلام کی آزادی کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ اس کا ولاء اس کے آقا کو ملے گا اور سلطان اسے اس فعل پر سزا دے گا، ان حضرات نے حضرت عمر کے اثر سے استدلال کیا ہے، اس کی تخریج امام مالک نے موطا میں کی ہے، الفاظ یہ ہیں: "إن وليدة أتت عمر، وقد ضربها سيدها بنار فأصابها بها فأعتقها عليه" (ایک باندی حضرت عمر کی خدمت میں حاضر ہوئی جسے اس کے آقا نے آگ سے مارا تھا، اس باندی کو سیدنا عمر نے آزاد قرار دیا)۔ اس حدیث کو حاکم نے بھی المستدرک میں روایت کیا ہے [2]۔

لواطت میں جلانے کی سزا:

۱۸ - امام ابوحنیفہ کے نزدیک لواطت کی سزا لواطت کرنے والے اور جس کے ساتھ لواطت کی جائے دونوں کے لئے تعزیر ہے، حاکم کو یہ بھی اختیار ہے کہ تعزیری سزا جلانے کی صورت میں دے، ابن القیم کی بھی یہی رائے ہے۔

ابن حبیب مالکی نے کہا ہے کہ دونوں کو جلانا واجب ہے، اس کے برخلاف جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ لواطت کرنے والے دونوں مجرموں کو جلانے کی سزا نہیں دی جائے گی، اس کی تفصیل "حدود" میں دیکھی جائے۔

جو لوگ لواطت کی سزا میں جلانے کی بات کہتے ہیں ان کا استدلال صحابہ کرام کے عمل سے ہے، ان میں سرفہرست حضرت ابوبکرؓ ہیں، لواطت کی سزا میں حضرت علیؓ نے بھی بہت سختی کی ہے [1]۔

وطی کئے گئے چوپایہ کو جلانا:

۱۹ - چوپایہ سے وطی کرنے کی وجہ سے کسی شخص پر حد نہیں جاری کی جائے گی بلکہ تعزیر کی جائے گی اور چوپایہ کو ذبح کر دیا جائے گا، پھر جلا دیا جائے گا اگر وہ ان جانوروں میں سے ہو جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا، تاکہ اس چوپایہ کو دیکھ کر اس گھناؤنے واقعہ کا بار بار چرچا نہ ہو لیکن "الہدایہ" کے مطابق ایسا کرنا واجب نہیں ہے، اور اگر چوپایہ ایسا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو تو امام ابوحنیفہ اور فقہاء مالکیہ کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف، اور امام محمد کے

---

(۱) نیل الأوطار ۷/ ۱۶۰-۱۶۵، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۵۳۷، البدائع ۷/ ۲۴۵، تبیین الحقائق ۶/ ۱۰۶، السرخسی ۲۶/ ۱۲۵-۱۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۶۵، الخرشی ۸/ ۲۹، التاج والإکلیل ۶/ ۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۰، المغنی ۹/ ۳۹۰، کشاف القناع ۵/ ۵۳۸، حدیث: "لا قود إلا بالسيف" کی روایت ابن ماجہ نے نعمان بن بشیر سے کی ہے۔ حافظ بوصیری نے الزوائد میں لکھا ہے: اس کی اسناد میں جابر جعفی ہیں اور وہ کذاب ہیں۔ یہ حدیث حضرت ابوبکرہ سے بھی مروی ہے اس کی اسناد میں مبارک بن فضالہ ہیں، اور وہ مدلس ہیں، اور عن سے حدیث بیان کرتے ہیں، اور اسی طرح حسن بھی ہیں (سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۸۸۹ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)، اور یہ حدیث منکر اور معلول ہے (فیض القدیر ۶/ ۴۳۶)۔

(۲) نیل الأوطار ۶/ ۲۰۵، ۲۰۷، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام انسان کی کس

= قدر تکریم کرتا ہے خواہ غلام ہی کیوں نہ ہو، جن لوگوں کی رائے میں غلام آزاد نہیں ہوا انہوں نے تعزیر واجب کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۴-۱۵۵، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۷۵، فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۳۳۵، التبصرۃ بہامش فتاوی علیش ۲/ ۲۶۱، منح الجلیل ۴/ ۴۹۷، المہذب ۲/ ۲۶۹۔

نزدیک اس کا گوشت بھی جلایا جائے گا، قنیہ میں ہے کہ اس کو ذبح کردیا جائے گا اور مستحب یہ ہے کہ جلادیا جائے، اس کا گوشت کھانا حرام نہیں ہے، امام احمد اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ ذبح کئے بغیر اسے قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ اگر جانور زندہ رہا تو اس گھناؤنے کام کی یاد تازہ رہے گی اور اس چوپایہ کے ذریعہ عار دلائی جائے گی [۱]۔ ان حضرات کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس چوپایہ کو اسی طرح زندہ چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

جلانے کے ذریعہ تحجیر:

۲۰ - جس شخص نے بنجر زمین کی اس طرح تحجیر کی کہ اپنی کوئی نشانی قائم کرکے دوسروں کو اس میں تصرف سے روک دیا تو وہ اس زمین کا دوسروں سے زیادہ حقدار ہے، تحجیر ہی کی ایک شکل یہ ہے کہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے لئے اس میں جو کانٹے اور درخت ہیں انہیں جلادیا جائے [۲]۔

مساجد اور مقابر میں آگ جلانا:

۲۱ - کسی ضرورت اور مصلحت کے بغیر مسجد میں آگ جلانا مکروہ ہے، اور ضرورت اور مصلحت کے لئے جائز ہے، مثلاً دھونی سلگانا، چراغ جلانا، گرمی حاصل کرنا، کیونکہ ضرورت ومصلحت کے بغیر آگ جلانا آتش پرستوں کے ساتھ مشابہت ہوجائے گی، ایسی صورت میں یہ عمل حرام ہوگا۔

قبروں کے پاس آگ جلانا، اسی طرح چراغاں کرنا جائز نہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لعن الله زائرات القبور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۶، ۴/ ۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۶، المغنی ۸/ ۱۹۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۶، ۴/ ۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۶۔

والمتخذین علیها السرج" (اللہ تعالیٰ قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں اور قبروں پر چراغاں کرنے والوں کو اپنی رحمت سے دور کردیتا ہے) [۱]، قبرستان میں آگ جلانے میں اگر کوئی واضح مصلحت ہو، مثلاً رات میں میت کو دفن کرنا تو ایسا کرنا جائز ہے [۲]۔

میت کے پاس دھونی سلگانا:

۲۲ - جمہور فقہاء کے نزدیک یہ مستحب ہے کہ میت کے کفنوں میں عود کی دھونی دی جائے، اس کی شکل یہ ہے کہ انگردان میں آگ پر عود ڈال دی جائے، پھر کفن میں اس کا دھواں پہنچایا جائے یہاں تک کہ اس کی خوشبو کفن میں بس جائے اور کپڑا خوشبودار ہوجائے، اس عمل سے پہلے کفن پر گلاب کا پانی چھڑک دیا جائے، تاکہ خوشبو اس سے وابستہ ہوجائے، میت کو کفن پہنانے سے پہلے طاق مرتبہ اس میں دھونی دی جائے گی، اس کی بنیاد حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "**إذا أجمرتم المیت فأجمروه ثلاثاً**" (جب تم میت کو دھونی دو تو تین بار دھونی دو)، اس حدیث کی روایت امام احمد نے کی ہے، بیہقی اور بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے، کہا

(۱) حدیث: "لعن الله زائرات..." کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور حاکم نے ابن عباسؓ سے کی ہے، ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے لیکن اس سے اختلاف اس بنیاد پر کیا گیا ہے کہ اس میں حضرت ام ہانی کے غلام ابو صالح ہیں، عبدالحق کہتے ہیں: یہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، منذری نے کہا: ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے ان پر کلام کیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے ابن عباس سے نہیں سنا، ابن عدی کہتے ہیں: مجھے اس کا علم نہیں کہ متقدمین میں سے کوئی ان سے خوش رہا ہو۔ ابن القطان سے ان کا بہتر ہونا نقل کیا گیا ہے (فیض القدیر ۵/ ۲۷۴ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۶۷، ۶/ ۳۵۴، ۹/ ۲۳۲-۲۴۰، بدائع الصنائع ۹/ ۲۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۷۱-۴/ ۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶۵، ۳۶۶، ۳/ ۲۳، ۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۰، المغنی والشرح کبیر ۱/ ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۳۵، ۲۳۶-۲/ ۳۶۴، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۱۷۔

گیا ہے کہ اس حدیث کے راوی صحیح کے راوی ہیں، احمد بن حنبل نے اس کے مثل دوسری حدیث بھی روایت کی ہے [۱]۔

جس شخص کا انتقال احرام کی حالت میں ہوا ہے، اس کے کفن کو دھونی دینے کے بارے میں دو آراء ہیں:

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کو دھونی دینا جائز ہے جس طرح زندہ شخص کو، اس لئے بھی کہ اس کا احرام موت سے ختم ہوگیا اور وہ احکام کا مکلف نہیں رہا، حنابلہ کا مسلک ہے کہ موت سے اس کا احرام باطل نہیں ہوتا ہے، اس لئے نہ اسے دھونی دی جائے گی، نہ اس کے کفن کو۔

حنابلہ کی دلیل اس شخص کے واقعہ میں رسول اکرم ﷺ کا درج ذیل ارشاد ہے جس کو اس کی اونٹنی نے گرا کر گردن توڑ دی تھی، **"اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تمسوه طيبا، ولا تخمّروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبّيا"** [۲]

(۱) نیل الأوطار ۴/ ۳۵-۳۶، باب تطیب بدن المیت۔ حدیث: "إذا أجمرتم الميت..." کی روایت احمد بن حنبل، اور الفاظ انہی کے ہیں، بیہقی، بزار اور حاکم نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مرفوعا کی ہے۔ نووی نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔ حاکم نے کہا: یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے، لیکن شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے اس کو ثابت قرار دیا ہے لیکن بیہقی نے اس کی اسناد میں یحییٰ بن معین سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: یہ صرف یحییٰ بن آدم کے واسطے سے مرفوع ہے۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں: میں اس حدیث کو غلط خیال کرتا ہوں۔ اور البنا الساعاتی نے حدیث کے مرفوع ہونے کے فیصلہ کو ترجیح دی ہے (مسند احمد بن حنبل ۳/ ۳۳۱، شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، السنن الکبری للبیہقی ۳/ ۴۰۵ طبع الہند، المستدرک ۱/ ۳۵۵، شائع کردہ دار الکتاب العربی، الفتح الربانی ۷/ ۱۸۸ طبع مطبعۃ الفتح الربانی ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۶۴، الدسوقی ۱/ ۴۱۸، المجموع ۵/ ۲۰۹، المغنی ۲/ ۳۳۴۔ حدیث: "اغسلوه بماء..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۱/ ۲۰۵)۔

(اس کو پانی اور بیری سے غسل دو، دو کپڑوں میں کفناؤ، خوشبو نہ لگاؤ، اس کے سر کو نہ ڈھانکو، کیونکہ وہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھایا جائے گا)۔

جنازہ کے پیچھے آگ لے کر چلنا:

۲۳ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انگیٹھی یا کسی اور چیز میں آگ لے کر جنازہ کے پیچھے چلنا مکروہ ہے، خواہ دھونی دینے کے لئے ایسا کیا جا رہا ہو، اسی طرح میت کے ساتھ آگ رکھنا مکروہ ہے، اس کراہت کی دلیل آنے والی احادیث ہیں۔

ابن المنذر وغیرہ نے کراہت پر اجماع نقل کیا ہے، کیونکہ یہ دور جاہلیت کا عمل ہے جسے نبی اکرم ﷺ نے حرام قرار دیا اور اس سے روکا، ایک روایت میں ہے: **"أنه خرج في جنازة فرأى امرأة في يدها مجمر، فصاح عليها وطردها حتى توارت بالآكام"** [۱] (رسول اکرم ﷺ ایک جنازہ کے ساتھ نکلے، دیکھا کہ ایک عورت کے ہاتھ میں انگیٹھی ہے، رسول اکرم ﷺ نے اسے ڈانٹ کر بھگایا، تو وہ ٹیلوں کے پیچھے جا کر چھپ گئی)، ابو داؤد نے اپنی سند کے ساتھ رسول اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لا تتبع الجنازة بصوت ولا نار"** [۲] (جنازہ کے پیچھے نہ آواز کی جائے، نہ آگ لے کر چلا جائے)، بہت سے صحابہ کرام نے وصیت کی کہ ان کی وفات کے

(۱) حدیث: "رأى امرأة..." کی روایت ابو نعیم نے کی ہے (کنز العمال ۱۵/ ۷۲۳)، مجھے اس حدیث کی سند پر کہیں کلام نہیں ملا۔

(۲) حدیث: "لا تتبع الجنازة..." کی روایت ابو داؤد نے کی ہے۔ عبد الحق نے کہا ہے: اس کی سند منقطع ہے۔ ابن قطان نے کہا ہے: حدیث صحیح نہیں اگرچہ اس کی سند متصل ہو (فیض القدیر ۶/ ۳۸۷)۔

بعد ان کے پیچھے آگ لے کر نہ چلا جائے [1]، ابن ماجہ کی روایت ہے کہ جب حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی وفات کا وقت آیا تو انہوں نے فرمایا: "لا تتبعوني بمجمر، قالوا له: أو سمعت فيه شيئاً؟ قال: نعم، من رسول الله ﷺ" [2] (میرے پیچھے انگیٹھی لے کر نہ چلنا، لوگوں نے عرض کیا: کیا آپ نے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ انہوں نے فرمایا: ہاں، رسول اکرم ﷺ سے سنا ہے)۔

اگر میت کو رات میں دفن کیا جائے، اس لئے روشنی کی ضرورت ہو تو میت کے پیچھے روشنی لے کر چلنے میں کوئی حرج نہیں، کراہت اس انگیٹھی میں ہے جس میں خوشبو سلگائی جائے [3]۔

کس کو جلانے پر ضمان ہے اور کس پر نہیں؟

۲۴- کسی شخص نے اپنی زمین میں یا اپنی ملکیت میں یا اپنی بنجر زمین میں جسے اس نے اپنے لئے مخصوص کرلیا ہے یا اس جگہ میں جس سے نفع اٹھانے کا اسے حق ہے آگ جلائی، اس سے ایک چنگاری اڑ کر پڑوسی کے گھر پہنچ گئی، جس سے اس کا گھر جل گیا تو اگر آگ اس طرح جلائی تھی جس طرح جلانے سے آگ دوسرے کی ملکیت میں منتقل نہیں ہوتی تو آگ جلانے والا ضامن نہیں ہوگا۔

اور اگر آگ اس طرح جلائی تھی جس طرح جلانے سے دوسرے کی ملکیت میں اس کے منتقل ہونے کا پورا خطرہ تھا تو اس صورت میں آگ سے جو کچھ نقصان ہوا ہے آگ جلانے والا اس کا ضامن ہوگا، مثلاً آگ ایسے وقت جلائی تھی جب بہت تیز ہوا چل رہی تھی یا آگ میں کوئی ایسا مادہ ڈال دیا تھا جس سے آگ بہت تیزی کے ساتھ پھیل جاتی ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور ایسی صورت اختیار کی تھی جس میں آگ کا پھیلنا معروف ہے۔

پہلی حالت میں ضامن نہ ہونے کی دلیل اس کا اس مسئلہ پر قیاس کرنا ہے کہ اگر قصاص میں کسی شخص کا کوئی عضو کاٹا گیا، اتفاق سے کاٹنے سے جو زخم ہوا وہ پورے جسم میں سرایت کرگیا تو قصاص لینے والا اس کا ضامن نہیں ہوتا، دوسری حالت میں ضامن قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ آگ جلانے والے سے غلطی اور کوتاہی ہوئی ہے، اگر دوسرے کی ملکیت میں یا ایسی جگہ آگ جلائی ہے جس سے انتفاع کا اسے حق نہیں، تو آگ سے جو بھی نقصان ہوگا اس کا وہ ضامن ہوگا، کیونکہ آگ جلا کر اس نے زیادتی کی ہے [1]۔

غصب کردہ مال جو جلانے سے متغیر ہوگیا ہے اس کی ملکیت:

۲۵- حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کا ایک قول ہے کہ جب غاصب کے عمل کے نتیجہ میں غصب کردہ مال بالکل تبدیل ہوگیا،

---

(۱) ایسی وصیت کرنے والے صحابہ میں سے حضرت ابوہریرہ، عائشہ، عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم ہیں (المدونہ ۱/ ۱۸۰)۔

(۲) حدیث ابی موسیٰ الاشعری کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔ حافظ بوصیری نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے اس لئے کہ عبداللہ بن حسین ابوحریز مختلف فیہ ہیں۔ اور بوصیری نے ابوحریز کو ثقہ اور ضعیف قرار دینے کے سلسلہ میں ناقدین کے اقوال نقل کرنے کے بعد کہا: حضرت ابوہریرہ والی حدیث اس کی شاہد ہے جس کی روایت امام مالک نے الموطأ میں اور ابوداؤد نے اپنی سنن میں کی ہے (سنن ابن ماجہ ۱/ ۴۷۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۷، بدائع الصنائع ۱/ ۳۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۳، بلغۃ السالک لاقرب المسالک ۱/ ۲۰۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۱۶، المغنی لابن قدامہ والشرح الکبیر ۲/ ۳۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۷-۲۲۸، ۶/ ۲۱۳-۲۱۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۹، شرح الخرشی ۸/ ۱۱۱-۱۱۲، مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۳۲۱، کشاف القناع ۴/ ۶۷، المہذب ۲/ ۱۵۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۵۲-۳۳۳-۳۳۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۵۳، ۶/ ۱۸۳، بلغۃ السالک لاقرب المسالک ۲/ ۱۷۶۔

یہاں تک کہ اس کا نام بدل گیا، اس کی سب سے بڑی منفعت تبدیل ہوگئی تو اس مال سے اصل مالک کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے، غاصب اس کا مالک اور ضامن قرار پاتا ہے، لیکن مالک کو اس کا بدل حوالہ کرنے سے پہلے غاصب کے لئے اس غصب کردہ مال سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہوتا، مثلاً کسی شخص نے دوسرے کی بکری غصب کرکے اسے ذبح کردیا اور بھون دیا یا پکا دیا یا لوہا غصب کرکے اس کی تلوار بنالی یا تانبا غصب کرکے اس کے برتن بنالئے، اور ملکیت منتقل ہونے کا سبب یہ ہے کہ غاصب نے اس مال میں ایسی صنعت کا اضافہ کیا جو متقوم ہے، کیونکہ گوشت بھوننے یا پکانے سے بکری کی قیمت میں اضافہ ہوجاتا ہے، اس لحاظ سے مالک کا حق ایک اعتبار سے ختم ہوگیا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کا نام تبدیل ہوگیا اور بڑے مقاصد فوت ہوگئے اور غصب کرنے والے کا حق اس صنعت میں ہر اعتبار سے برقرار ہے، اور جو چیز ہر اعتبار سے برقرار ہے وہ اس اصل پر راجح ہوگی جو ایک اعتبار سے ہلاک ہوچکی ہے۔

اسی پر قیاس کرتے ہوئے درج ذیل صورتوں کے حکم کی بھی تخریج کی جائے گی: غصب کردہ گوشت کو بھون دیا یا پکا دیا یا لوہا غصب کرکے اس کی چھری بنالی یا قیمتی مٹی غصب کرکے اس سے مٹی کے پکے برتن بنالئے۔ ان تمام صورتوں میں مالک کو اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا اور ضمان مثلی یا ضمان قیمت کے بدلے اس کی ملکیت زائل ہوجائے گی اور واپس لینے کا اختیار باطل ہوجائے گا جس طرح حقیقۃً ہلاک کردینے کی صورت میں ہے۔

شافعیہ کا مسلک، حنابلہ کے یہاں مذہب اور امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں میں مال سے مالک کا حق زائل نہیں ہوتا، اس کی ملکیت ختم نہیں ہوتی، کیونکہ غصب کردہ مال کا باقی رہنا اس بات کا متقاضی ہے کہ اس پر مالک کی ملکیت بھی باقی ہو، کیونکہ غصب میں اصل واجب مال کی واپسی ہے، جب کہ مال موجود ہو اور زیر بحث مسائل میں مال باقی ہے، لہذا اس پر مالک کی ملکیت برقرار رہے گی، صنعت جو بعد میں وجود میں آئی ہے اس کے تابع ہوگی، کیونکہ صنعت اصل مال کے تابع ہوتی ہے، غاصب کے فعل کا اعتبار نہیں، کیونکہ وہ حرام ہے، لہذا ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا۔

امام محمد بن الحسن سے روایت یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہوگا کہ یا تو قیمت لے یا مال لے اور صنعت کا تاوان (صنعت کی قیمت) دے، ابو الخطاب نے ذکر کیا ہے کہ غاصب مالک کے ساتھ اس مال کی ملکیت میں اس قدر شریک ہوجائے گا جس قدر اس کی صنعت سے مال کی قیمت میں اضافہ ہوا ہے، کیونکہ قیمت میں یہ زیادتی اس کے منافع کے ذریعہ ہوئی ہے اور منافع بھی اعیان کی طرح مانے گئے ہیں، تو یہ صورت اس کے مشابہ ہوگئی کہ کسی نے کپڑا غصب کرکے اسے رنگ ڈالا ہو تو اس میں بغیر رنگی ہوئی حالت میں کپڑے کی قیمت لگائی جاتی ہے، پھر رنگنے کے بعد اس کی قیمت لگائی جاتی ہے، رنگنے کے بعد قیمت میں جتنی زیادتی ہوتی ہے وہ غاصب کی ملکیت قرار پاتی ہے[1]۔

کس چیز کا جلانا جائز ہے اور کس کا جلانا جائز نہیں:

۲۶ - اصل یہ ہے کہ جو مصحف پڑھنے کے لائق ہو اس کے احترام کے پیش نظر اس کو جلانا جائز نہیں، اگر قرآن کو توہین کے لئے جلایا تو تمام فقہاء کے نزدیک جلانے والا کافر ہوگیا۔

---

(۱) نتائج الافکار (تکملہ فتح القدیر) والعنایہ ۷/ ۳۷۵-۳۷۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۸-۱۵۳-۱۵۴، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۵/ ۳۹۴-۳۹۶-۴۰۳-۴۰۵، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۲/ ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار ۶/ ۶۹-۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۶۔

اس بارے میں بعض جزوی مسائل ہیں، ان میں سے بعض کو یہاں ذکر کیا جارہا ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ مصحف (قرآن) جب پرانا ہوجائے اور اس میں پڑھنا دشوار ہوجائے تو اسے آگ سے جلایا نہیں جائے گا بلکہ مسلمان کی طرح اسے دفن کیا جائے گا، اس کا طریقہ یہ ہے کہ پاک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے اور ایسے درہم کو پگھلانا مکروہ ہے جس پر آیت قرآن نقش ہو، الا یہ کہ درہم ٹوٹ گیا ہو تو اسے پگھلانا مکروہ نہیں رہتا، کیونکہ ٹوٹنے کے بعد آیت کے حروف بکھر جاتے ہیں، یا اس لئے کہ باقی حصہ ایک آیت سے کم رہ جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ پامال ہونے سے بچانے کے لئے پرانا مصحف جلا دیا جائے گا، کیونکہ اس میں کوئی ضرر نہیں، بلکہ بعض اوقات ایسا کرنا واجب ہوتا ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس لکڑی پر قرآن نقش ہو، اس کے جلانے کی چار حالتیں ہیں:

۱۔ کھانا پکانے کی ضرورت سے اس کو جلانا مکروہ ہے، ۲۔ اگر قرآن کی آیات کو بے حرمتی سے بچانے کے لئے جلایا ہے تو مکروہ نہیں ہے، ۳۔ اگر کسی ضرورت (پکانا وغیرہ) کے بغیر بے مقصد جلایا تو جلانا حرام ہے، ۴۔ اگر قرآن کی بے حرمتی کرنے کے لئے جلایا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ جلانے والا کافر قرار پائے گا۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جو مصحف پڑھنے کے لائق نہ رہا ہو اس کو جلانا جائز ہے[2]۔

حدیث اور فقہ وغیرہ کی کتابوں کے بارے میں مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر استخفاف کے طور پر جلایا ہے تو کفر ہے، جس طرح قرآن کو بطور استخفاف جلانا کفر ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے نام اور انبیاء کے وہ نام جن کے ساتھ نبی ہونے کی علامت مثلاً (علیہ الصلوٰۃ والسلام) لگی ہو کفر ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ کتابیں اگر ناقابل انتفاع ہوگئی ہوں تو ان سے اللہ تعالیٰ کے نام، فرشتوں اور رسولوں کے نام مٹادیئے جائیں گے، اس کے بعد باقی کو جلا دیا جائے گا[1]۔

مچھلی اور ٹڈی وغیرہ کا جلانا:

۲۷- مالکیہ کا مسلک ہے کہ بھوننے کے لئے مچھلی کو زندہ حالت میں آگ میں ڈالنا جائز ہے، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک نفع اٹھانے کے لئے ٹڈی وغیرہ کو جلانا بھی جائز ہے، فقہاء شافعیہ اپنے راجح قول میں ٹڈی کے جلانے میں مالکیہ سے متفق ہیں، امام احمد کے نزدیک زندہ مچھلی کو بھوننا مکروہ ہے لیکن اسے کھانا مکروہ نہیں۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ٹڈی کو زندہ بھوننا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ منقول ہے کہ صحابہ کرامؓ نے حضرت عمرؓ کے سامنے ایسا کیا تھا اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی۔

تمام فقہاء کے نزدیک جلاکر مال وغیرہ ضائع کرنا ناجائز ہے[2]۔

آگ کے ذریعہ داغ کر علاج کرنا[3]:

۲۸- اگر داغ کر علاج کرنے کی ضرورت نہ ہو تو ایسا کرنا حرام ہے،

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۰۱۔

(۲) الفروع ۱/ ۱۱۵، کشاف القناع ۱/ ۱۳۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۷۷، ۱۷۸، ۶/ ۴۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۵، ۴/ ۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۳۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۸۰-۸۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۱۲، شرح الروض ۱/ ۶۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۷-۶۰-۶۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۲۔

(۳) "کیّ" (داغنا) کا مطلب یہ ہے کہ لوہا یا کوئی اور چیز گرم کرکے جسم کے اس حصہ پر رکھی جائے جسے بیماری لاحق ہے تا کہ بیماری ختم ہوجائے یا جس رگ

کیونکہ یہ آگ کے ذریعہ سزا دینا ہے اور آگ کے ذریعہ سزا دینے کا اختیار صرف آگ کے پیدا کرنے والے کو ہے [۱]۔

لیکن جب داغنے کے سوا کوئی علاج نہ ہوتو داغ کر علاج کرنا جائز ہے، خواہ لوہے سے داغا جائے یا کسی اور چیز سے، اس کی تفصیل "تداوی" کی اصطلاح میں ملے گی۔

آگ سے داغنا (الوسم) [۲]:

۲۹ - انسان کے علاوہ دوسرے جانوروں کے چہروں کو آگ سے داغنا بالاجماع حرام ہے تو انسان کے چہرے پر آگ سے نشان لگانا اس کی تکریم کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ حرام ہے، اس لئے بھی کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور انسان کی تعذیب جائز نہیں ہے، فقہاء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ غیر انسانوں میں چہرے کو داغنے کی ممانعت کراہت کے معنیٰ میں ہے اور دوسری جماعت کی رائے ہے کہ ممانعت حرام قرار دینے کے لئے ہے، دوسری رائے زیادہ قوی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے ایسا کرنے والے پر لعنت بھیجی ہے اور لعنت بھیجنا حرمت کا متقاضی ہے، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أما بلغكم أني لعنت من وسم البهيمة في وجهها" [۳] (کیا تم تک یہ بات نہیں پہنچی ہے کہ میں نے ایسے شخص پر لعنت کی ہے جس نے چوپایہ کے چہرہ کو آگ سے داغا)۔

انسان کے علاوہ دوسرے جانوروں کے باقی جسم کو داغنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے بلکہ مستحب ہے، کیونکہ روایات میں ہے کہ صحابہ کرام نے زکوٰۃ اور جزیہ کے جانوروں کے ساتھ ایسا کیا، امام ابوحنیفہ اس کو بھی مکروہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس میں جانور کی تعذیب اور اسے مثلہ کرنا (صورت بگاڑنا) ہے [۱]۔

موت کے ایک سبب سے اس سے آسان سبب کی طرف منتقلی:

۳۰ - اگر کسی کشتی وغیرہ میں آگ لگ گئی تو اگر کشتی میں رہنے میں جان بچنے کا ظن غالب ہوتو کشتی میں رہے اور اگر کشتی سے سمندر یا دریا میں کود جانے میں جان بچنے کا ظن غالب ہوتو کشتی چھوڑ دے۔

اگر دونوں صورتوں میں برابر خطرہ ہے تو امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک کشتی کے سوار جو صورت چاہیں اختیار کریں اور امام اوزاعی کے نزدیک یہ دونوں موت کی دو شکلیں ہیں، ان میں جو آسان ہو اس کو اختیار کریں۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ موت کا جو سبب آپڑا ہے اس سے دوسرے سبب کی طرف منتقل ہونا واجب ہے، اگر اس سے زندگی ملنے یا زندگی کے طویل ہونے کی امید ہو، خواہ اس کے ساتھ ایسے حالات سے دوچار ہو جو موت سے بھی زیادہ سخت ہیں، اس لئے کہ حتی الامکان جانوں کی حفاظت واجب ہے [۲]۔

= سے خون بہہ رہا ہے اس کا بہنا بند ہو جائے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۷-۱۴۰، ۶/ ۳۸۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۷۶-۱۷۸، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۸/ ۳۰، نیل الأوطار ۸/ ۲۱۲، ۲۱۵۔ الموسوعۃ الفقہیہ کی کمیٹی کا خیال ہے کہ عموی ابتلاء کو دیکھتے ہوئے مذہب شافعی میں کافی گنجائش ہے تحریف شدہ مصحف کے حکم میں بھی۔

(۲) الوسم: داغ کے نشان۔

(۳) حدیث: "أما بلغكم الي لعنت من وسم البهيمة في وجهها" کی روایت مسلم، ترمذی اور ابوداؤد نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں (صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۳/ ۱۶۷۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ، سنن الترمذی بتحقیق ابراہیم عطوہ عوض ۴/ ۲۱۰-۲۱۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۹۵ھ، عون المعبود ۷/ ۲۳۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ ۱۳۹۹ھ)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۸۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۷۵، نیل الاوطار ۸/ ۹۰، ۹۲ طبع الحلبی۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۳، ۱۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۵۴-۵۵۵۔

جنگ کے موقع پر آگ لگانا:

۳۱- اگر دشمن پر غالب ہونے کی قدرت ہو تو اس بات پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں دشمن کو آگ سے جلانا جائز نہیں، اس بارے میں کوئی اختلاف معلوم نہیں، کیونکہ حضرت حمزہ اسلمی کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں ایک سریہ کا امیر مقرر کیا، وہ فرماتے ہیں کہ میں سریہ کے ساتھ نکلا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إن أخذتم فلانا فأحرقوه بالنار" (اگر تم لوگ فلاں شخص کو پکڑو تو اسے آگ سے جلا دو) یہ ہدایت سن کر میں پیٹھ پھیر کر جانے لگا تو نبی اکرم ﷺ نے مجھے آواز دی، میں واپس آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إن أخذتم فلانا فاقتلوه ولا تحرقوه فإنه لا يعذب بالنار إلا رب النار"[1] (اگر تم لوگ فلاں شخص کو پکڑو تو اسے قتل کردو، جلاؤ نہیں، اس لئے کہ آگ کے ذریعہ سزا آگ کا رب ہی دے سکتا ہے)۔

دشمنوں کو آگ پھینک کر مارنا جب کہ آگ کا استعمال کئے بغیر ان پر قابو پایا جاسکتا تھا نا جائز ہے، اس لئے جب آگ کے بغیر وہ لوگ قابو میں آسکتے تھے تو وہ قابو میں آئے ہوئے شخص کی طرح ہیں، ہاں اگر آگ کے بغیر دشمنوں پر قابو پانا ممکن نہ ہو تو اکثر اہل علم کے نزدیک ان پر آگ سے حملہ کرنا جائز ہے، کیونکہ صحابہ اور تابعین نے اپنی جنگوں میں ایسا کیا تھا۔

اگر دشمنوں نے جنگ میں بعض مسلمانوں کو ڈھال بنالیا تو اگر ہم ان مسلمانوں کو آگ پھینک کر مارنے پر مجبور ہوئے تو جمہور فقہاء کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے، اس کی بنیاد مصلحت عامہ کا اصول ہے، اس مسئلہ میں باغیوں اور مرتدین کا حکم حالت جنگ میں کفار کی طرح ہے[1]۔

جنگ میں کفار کے درختوں کو جلانا:

۳۲- اگر درختوں کو جلانے میں دشمن کو زک پہنچے اور یہ امید نہ ہو کہ وہ درخت مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں گے تو بالاتفاق جلا دینا جائز ہے، بلکہ مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ احراق ہی متعین ہے، رہی وہ صورت جب مسلمانوں کے لئے اس کے حصول کی امید ہو اور اس کے جلانے میں دشمن کا کوئی خاص نقصان نہ ہو تو جلانا ممنوع ہے اور مالکیہ نے اس کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے۔

وہ صورت جس میں جلانے میں دشمن کو نقصان پہنچے اور مسلمانوں کے لئے اس کے حصول کی امید ہو تو حنفیہ اور شافعیہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، بلکہ شافعیہ نے حق فاتحین کی حفاظت کے لئے اس کو باقی رکھنا مندوب قرار دیا ہے، اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ باقی رکھنا واجب ہے، اور جب اس کو جلانے میں دشمن کا کوئی خاص نقصان نہ ہو اور مسلمانوں کے لئے اس کے حصول کی امید نہ ہو تو حنفیہ اور مالکیہ اس کے جواز کی طرف گئے ہیں، اور مذہب شافعیہ کا تقاضا کراہت ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہی اصل ہے[2]۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت ان الفاظ میں ابوداؤد نے حضرت حمزہ الاسلمیؓ سے کی ہے اس حدیث کے بارے میں منذری نے سکوت اختیار کیا ہے۔ اور اسی معنی میں حدیث کی روایت بخاری، احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے (عون المعبود ۳/۸ طبع الہند، فتح الباری ۶/۱۱۵ طبع السلفیہ، مسند احمد بن حنبل ۲/۳۰۷ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، تحفۃ الاحوذی ۵/۱۹۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۲۹-۲۳۱-۲۶۵، فتح القدیر ۴/۲۸۶، ۲۸۸، ۳۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۹۹، ۲/۱۷۷، ۱۷۸، نہایۃ المحتاج ۸/۶۱، ۶۲، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۱/۳۰۱، المغنی لابن قدامہ ۱۰/۴۸۲-۵۰۳، بلغۃ السالک لاقرب المسالک ۱/۳۵۷، مغنی المحتاج ۴/۲۲۷-۲۲۸-۲۴۰، بدائع الصنائع ۷/۱۰۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/۲۸۶-۲۸۷-۳۰۸، بدائع الصنائع ۷/۱۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۸/۶۴، بدایۃ المجتہد ۱/۳۰۲، المغنی مع الشرح الکبیر

اس مسئلہ میں حنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ دشمن ہمارے ساتھ جو برتاؤ کریں ہم ان کے ساتھ ویسا ہی برتاؤ کریں اور جنگ میں مسلمانوں کی مصلحت کا لحاظ رکھا جائے۔

جن ہتھیاروں اور جانوروں وغیرہ کو مسلمان منتقل نہ کر سکتے ہوں ان کو جلا دینا:

۳۳- مذکورہ بالا چیزوں کو جلانے اور ضائع کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ جب امام میدان جنگ سے واپسی کا ارادہ کرے اور مسلمانوں یا دشمنوں کے ہتھیاروں، سامانوں اور چوپایوں کو منتقل کرنا اور ان سے نفع اٹھانا اس کے بس میں نہ ہو تو انہیں جلا دیا جائے، جو چیزیں جلنے والی نہ ہوں، مثلاً لوہا وغیرہ انہیں ضائع کر دیا جائے یا کسی پوشیدہ جگہ دفن کر دیا جائے جس کی اطلاع کفار کو نہ ہو سکے، ایسا اس لئے کیا جائے گا کہ کفار ان چیزوں سے نفع نہ اٹھا سکیں۔

مویشی، بہائم اور حیوانات کو ذبح کر کے جلا دیا جائے گا، کفار کے لئے نہیں چھوڑا جائے گا، اس لئے کہ صحیح مقصد سے ذبح کرنا جائز ہے، اور دشمنوں کی قوت وشوکت توڑنے اور انہیں ہلاکت اور موت کے خطرہ سے دوچار کرنے سے زیادہ صحیح کیا مقصد ہو سکتا ہے، ذبح کرنے کے بعد ان جانوروں کو جلا دیا جائے گا تا کہ کفار ان سے کسی قسم کا نفع نہ اٹھا سکیں، یہ اقدام اسی مقصد کے لئے عمارتوں کو اجاڑنے اور جلانے کی طرح ہو گیا، اس کے برخلاف ذبح کئے بغیر جانوروں کو جلانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے روکا گیا ہے، اس کے بارے میں بہت ساری احادیث وارد ہوئی ہیں، انہیں میں سے ایک حدیث کی روایت بزار نے اپنی مسند میں عثمان بن حیانؓ سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں ام درداء رضی اللہ عنہا کے پاس تھا، میں نے ایک پسو پکڑ کر آگ میں ڈال دیا تو انہوں نے کہا: ''میں نے ابو درداء رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''لا يعذب بالنار إلا رب النار''[1] (آگ کے ذریعہ عذاب آگ کا رب ہی دے سکتا ہے)۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جانور کو مار ڈالنا واجب ہے تا کہ کسی اور طریقہ سے اس کی جان لینے یا اس کی کوچیں کاٹنے یا شرعی طور پر ذبح کرنے سے اس کو جو تکلیف ہو گی اس سے بچ جائے، اس کو مار ڈالنے کے بعد جلا ڈالنا مستحب ہے اگر یہ علم یا گمان ہو کہ دشمن قوم کے لوگ مردار کھانے کو جائز سمجھتے ہیں، تا کہ وہ لوگ اس کے گوشت سے نفع نہ اٹھا سکیں، اور اگر وہ لوگ مردار کھانے کو جائز نہ سمجھتے ہوں تو اس صورت میں جلانا جائز تو ہے لیکن مطلوب نہیں ہے، اور مذہب مالکی کا زیادہ قوی قول یہ ہے کہ اس کو جلانا مطلقاً مطلوب ہے خواہ وہ لوگ مردار کھانے کو جائز سمجھتے ہوں یا ناجائز، کیونکہ یہ احتمال بہرحال ہے کہ وہ لوگ حالت اضطرار میں اسے کھالیں، اور ایک قول یہ ہے کہ جلانا واجب ہے، اور اس قول کو راجح قرار دیا گیا ہے۔

لخمی کہتے ہیں کہ اگر یہ اندازہ ہو کہ دشمن لوگ ان مردہ جانوروں کے پاس ان کا گوشت خراب ہونے سے پہلے پہنچ جائیں گے تو جلانا واجب ہے، ورنہ واجب نہیں ہے، کیونکہ مقصد یہ ہے کہ دشمن ان

= ۱۰/ ۵۰۹-۵۱۰، نیل الأوطار ۷/ ۲۶۲-۲۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۲۹۔

(۱) حدیث عثمان بن حیان کی روایت طبرانی اور بزار نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس میں سعید البراد ہیں جنہیں میں نہیں جانتا، اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔ اور حدیث: ''وإن النار لا يعذب بها إلا الله'' کی روایت بخاری نے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً کی ہے (مجمع الزوائد ۶/ ۲۵۰-۲۵۱ شائع کردہ مکتبہ القدسی ۱۳۵۳ھ، فتح الباری ۶/ ۱۴۹ طبع السلفیہ)۔

جانوروں سے منتفع نہ ہوں، اور یہ مقصد جلانے سے حاصل ہوگا۔

۳۴- شافعیہ، حنابلہ اور عام اہلِ علم جن میں اوزاعی اور لیث بن سعد بھی ہیں، کہتے ہیں کہ حالت جنگ کے علاوہ میں دشمن کے جانوروں کو ذبح کرنا، شہد کی مکھیوں کو اور ان کے چھتوں کو جلانا صرف اس مقصد سے کہ کفار کو غصہ آئے اور ان کی چیز خراب ہو جائز نہیں ہے، خواہ یہ ڈر ہو کہ کفار انہیں لے لیں گے یا یہ ڈر نہ ہو، اس کے برخلاف حالت جنگ میں جب مشرکین کو قتل کرنا اور ان کو آگ سے پھینک کر مارنا جائز ہے تو ان کے چوپایوں کو ضائع کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، کیونکہ چوپایوں کو تلف کرنا دشمنوں کے قتل کا ذریعہ بنتا ہے۔

ان حضرات کا استدلال قرآن پاک کی اس آیت سے ہے: "وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ"[1] (اور جب پیٹھ پھیر جاتا ہے تو اس دوڑ دھوپ میں رہتا ہے کہ زمین پر فساد کرے، اور کھیتی اور جانوروں کو تلف کرے، درآنحالیکہ اللہ فساد کو (بالکل) پسند نہیں کرتا)۔

ان حضرات کا استدلال مذکورہ بالا آیت کے علاوہ درج ذیل احادیث سے بھی ہے: حضرت ابو بکر صدیقؓ نے حضرت یزید بن ابوسفیانؓ کو جب امیر بنا کر بھیجا تو انہیں وصیت کی: "یا یزید لا تقتل صبیاً ولا امرأة ولا هرماً ولا تخربن عامراً ولا تعقرن شجراً مثمراً ولا دابة عجماء ولا شاةً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نحلاً ولا تغرقنه، ولا تغلل ولا تجبن"[1] (اے یزید کسی بچے کو، عورت کو اور کسی بوڑھے شخص کو قتل نہ کرنا، اور نہ کسی آبادی کو ویران کرنا، نہ کسی پھل دار درخت کو کاٹنا، اور نہ کسی بے زبان چوپایہ اور بکری کو ذبح کرنا سوائے اس کے کہ کھانے کے لئے ذبح کرو، نہ شہد کی مکھیوں کو جلانا نہ ڈبونا، نہ مال غنیمت میں خیانت کرنا، اور نہ بزدلی دکھلانا)۔

ایک روایت میں ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن قتل شئ من الدواب صبراً"[2] (نبی اکرم ﷺ نے کسی جانور کو باندھ کر قتل کرنے سے منع فرمایا)، نیز اس لئے کہ وہ قابل احترام جانور ہے، محض مشرکین کو غصہ دلانے کے لئے اسے قتل کرنا جائز نہیں ہے[3]۔

مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی کیا چیز جلائی جائے گی اور کیا چیز نہیں جلائی جائے گی:

۳۵- "غال" وہ شخص ہے جو مال غنیمت میں سے کچھ لے کر چھپالیتا ہے، امام کو اس کی اطلاع نہیں ہوتی اور امام اسے مال غنیمت میں شامل نہیں کرپاتا۔

مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا مال جلانے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور لیث کے نزدیک اس کا مال جلایا نہیں جائے گا، ان حضرات نے رسول اکرم ﷺ کے عمل اور آپ ﷺ کے مال نہ جلانے سے استدلال کیا ہے،

---

(۱) یہ تفصیلات فقہاء نے ذکر کی ہیں، یہ سب باتیں ان کے زمانہ کے حالات کے اعتبار سے مناسب تھیں، "الموسوعة الفقهية" کی کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ فوج کے کمانڈر انچیف کو اختیار ہے کہ شریعت کے عمومی قواعد کی حدود میں رہتے ہوئے مسلمانوں کی مصلحت (جلب منفعت اور دفع مضرت) کے پیش نظر جو اقدام مناسب سمجھے کرے۔ آیت از سورۂ بقرہ/ ۲۰۵۔

(۱) حضرت ابو بکر صدیق کی وصیت المؤطا میں ہے (۲/ ۴۴۸)، بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، بیہقی کی روایت مرسل ہے (نیل الأوطار ۸/ ۲۵)۔

(۲) یہ حدیث بخاری و مسلم دونوں میں ہے (نیل الأوطار ۸/ ۹۰)۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۳۰۸-۳۰۹، ابن عابدین ۳/ ۲۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۴، المغنی ۱۰/ ۵۰۶۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص بال کی بنی ہوئی ایک لگام لے کر حاضر ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ لگام ہمیں مال غنیمت میں حاصل ہوئی تھی، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: "سمعت بلالاً نادیٰ ثلاثاً؟" (کیا تم نے بلال کو تین بار اعلان کرتے ہوئے سنا تھا؟) اس شخص نے عرض کیا: "جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: "فما منعک أن تجيء به؟" (پھر تمہیں اس کو لانے میں کیا چیز مانع ہوئی تھی؟) وہ شخص معذرت کرنے لگا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "كن أنت تجيء به يوم القيامة فلن أقبله منک" (تم ہی اس کو لے کر قیامت کے روز آنا، میں تم سے اسے قبول نہیں کروں گا)، اس حدیث کی روایت ابو داؤد نے کی ہے[1]۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ مال کو جلانا اس کو ضائع کرنا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اضاعت مال سے منع فرمایا ہے[2]۔

حنابلہ اور فقہاء شام (جن میں سے مکحول، اوزاعی، ولید بن ہشام ہیں) کا مسلک یہ ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا مال جلایا جائے گا، سعید بن عبد الملک کے پاس غنیمت میں خیانت کرنے والا ایک شخص لایا گیا، انہوں نے اس کا مال اکٹھا کر کے جلا دیا، وہاں حضرت عمر بن عبد العزیز موجود تھے، انہوں نے اس پر کوئی نکیر نہیں کی[3]، یزید بن یزید بن جابر فرماتے ہیں: مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے بارے میں سنت یہ ہے کہ اس کا کجاوہ جلا دیا جائے، ان دونوں آثار کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے، ان حضرات کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

(۱) منذری نے اس حدیث پر سکوت اختیار کیا ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے (نیل الأوطار ۷/۳۱۸)۔

(۲) اضاعت مال سے روکنے والی حدیث بخاری و مسلم دونوں میں ہے۔

(۳) صحیح مسلمہ بن عبد الملک ہے اس کی سند کے ایک راوی اسحاق بن عبد اللہ متروک ہیں (تقریب التہذیب)۔

۱۔ صالح بن محمد بن زائدہ کہتے ہیں کہ میں مسلمہ کے ساتھ سرزمین روم میں داخل ہوا، ان کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس نے مال غنیمت میں خیانت کی تھی، انہوں نے اس شخص کے بارے میں حضرت سالم سے دریافت کیا، حضرت سالم نے فرمایا: "میں نے اپنے والد کو حضرت عمر بن الخطابؓ سے یہ روایت کرتے ہوئے سنا کہ حضرت عمرؓ نے نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا: "إذا وجدتم الرجل قد غل فأحرقوا متاعه واضربوه" (جب تم کسی آدمی کو پاؤ کہ اس نے مال غنیمت میں خیانت کی ہے تو اس کا سامان جلا دو اور اسے مارو)، ہم لوگوں نے اس کے سامان میں ایک قرآن پایا، اس کے بارے میں حضرت سالم سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: "بعه وتصدق بثمنه"[1] (اسے فروخت کر کے اس کی قیمت صدقہ کر دو)۔ عبد اللہ بن عمر و رضی اللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ نے مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا سامان جلایا[2]۔

۳۶- امام احمد کہتے ہیں کہ اگر اس کا کجاوہ نہیں جلایا گیا یہاں تک کہ اس نے نیا سامان تیار کر لیا، اسی طرح اگر اپنے شہر واپس آ گیا تو بھی اس کے پاس مال غنیمت میں خیانت کرتے وقت جتنا سامان تھا اسے جلا دیا جائے گا۔

۳۷- سامان جلانے کی سزا جاری کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والا شخص عاقل بالغ آزاد ہو، لہذا مخنث،

(۱) اس حدیث کی روایت امام احمد اور ابو داؤد نے کی ہے ابو داؤد نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس کے ایک راوی صالح بن ابی زائدہ ضعیف ہیں، دارقطنی فرماتے ہیں: محفوظ یہ ہے کہ سالم نے اسکا حکم دیا (تلخیص الحبیر ۴/ ۱۱۴)۔

(۲) اس کی روایت ابو داؤد، حاکم اور بیہقی نے کی ہے اس کا موقوف ہونا راجح ہے (نیل الأوطار ۷/ ۳۰۰)۔

عورت اور ذمی پر سامان جلانے کی سزا جاری کی جائے گی، اس لئے کہ یہ لوگ سزا کے اہل ہیں اور حنابلہ اور امام اوزاعی کے نزدیک مال غنیمت میں خیانت کرنے والا اگر بچہ ہے تو اس کا سامان نہیں جلایا جائے گا، اس لئے کہ جلانا سزا ہے اور بچہ سزا کا اہل نہیں ہے۔

۳۸- امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اگر کجاوہ جلانے سے پہلے خیانت کرنے والے کا انتقال ہوگیا تو سامان جلانے کی سزا ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ ایک سزا ہے، لہذا حدود کی طرح موت سے ساقط ہوجائے گی، سزا جاری نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وفات ہوتے ہی اس کے سامان کی ملکیت ورثہ کی طرف منتقل ہوگئی، لہذا اب اس سامان کو جلانا غیر مجرم کو سزا دینا ہوگا۔

اگر سامان جلائے جانے سے پہلے مال غنیمت میں خیانت کرنے والے نے فروختگی یا ہبہ کے ذریعہ اس سامان کی ملکیت کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل کردی تو یہاں دو امکان ہیں، ایک امکان یہ ہے کہ اس سامان کو نہ جلایا جائے، کیونکہ یہ سامان دوسرے کا ہو چکا ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے موت کی صورت میں ملکیت وارث کی طرف منتقل ہوگئی ہو، دوسرا امکان یہ ہے کہ فروختگی اور ہبہ کو منسوخ قرار دیتے ہوئے سامان جلایا جائے، کیونکہ فروختگی اور ہبہ سے پہلے ہی اس سامان سے ایک حق وابستہ ہوچکا تھا، لہذا اسے مقدم رکھنا واجب ہوگا جس طرح جرم کرنے کے بارے میں قصاص کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔

۳۹- مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی دو چیزیں بالاتفاق نہیں جلائی جائیں گی: ا۔ مصحف، ۲۔ جانور، مصحف تو اس کے احترام کے پیش نظر نہیں جلایا جائے گا، اور اس لئے بھی کہ اس کے بارے میں حضرت سالم کا قول اوپر گذر چکا ہے، اگر خیانت کرنے والے کے پاس حدیث یا علم کی کچھ کتابیں ہوں تو مناسب یہ ہے کہ ان کو بھی نہ جلایا جائے، کیونکہ ان کا فائدہ دین ہی کو لوٹتا ہے اور اس سزا کا مقصد اس کے دین کو نقصان پہنچانا نہیں ہے بلکہ کچھ دنیاوی نقصان پہنچانا ہے، اور یہ گنجائش ہے کہ قرآن بیچ کر اس کو صدقہ کردیا جائے، کیونکہ اس کے بارے میں حضرت سالم کا قول گذر چکا ہے۔

۴۰- جانور کو نہ جلانے کی ایک وجہ رسول اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ آگ کے ذریعہ سزا آگ کا پیدا کرنے والا ہی دے سکتا ہے، آپ علیہ السلام نے آگ کی سزا دینے سے منع فرمایا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جانور اپنی جگہ خود قابل احترام ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ جانور ''متاع'' میں شامل نہیں ہے، جس کے جلانے کا حکم دیا گیا ہے۔

۴۱- مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کے جسم پر جو کپڑے ہیں انہیں بھی نہیں جلایا جائے گا، کیونکہ اس کو برہنہ کردینا جائز نہیں، نہ ہی اس کا ہتھیار جلایا جائے گا، کیونکہ جنگ کے لئے اس کی ضرورت پیش آتی ہے اور نہ اس کا نفقہ جلایا جائے گا، کیونکہ عادتاً اسے نہیں جلایا جاتا اور اس لئے بھی کہ اسے خرچ کرنے کی ضرورت ہے۔

۴۲- مال غنیمت میں خیانت کرکے جو مال اس نے لیا اسے بھی نہیں جلایا جائے گا، کیونکہ وہ مسلمانوں کے مال غنیمت کا حصہ ہے اور مقصد خیانت کرنے والے کے مال کو نقصان پہنچانا ہے، امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ وہ مال کیا کیا جائے گا جو اس نے خیانت کرکے لے لیا تھا؟ انہوں نے کہا: ''مال غنیمت میں شامل کردیا جائے گا''۔

۴۳- چوپایہ کے سامان کے بارے میں اختلاف ہے، امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اسے نہیں جلایا جائے گا، کیونکہ چوپایہ سے نفع اٹھانے کے لئے اس کی ضرورت پیش آتی ہے، نیز اس لئے کہ وہ سامان اس جانور کے تابع ہیں جس کو نہیں جلایا جائے گا، لہذا وہ مصحف کی جلد اور جزدان کے مشابہ ہوگیا، اس لئے بھی کہ یہ جانور کا لباس ہے، لہذا خیانت کرنے والے کے لباس کی طرح اسے بھی نہیں جلایا جائے گا، امام اوزاعی فرماتے ہیں: ''اس کی زین اور پالان جلا دیئے جائیں گے''۔

جو چیزیں نہیں جلائی جائیں گی ان کی ملکیت:

۴۴ - وہ تمام چیزیں جن کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ انہیں نہیں جلایا جائے گا اور جو کچھ جلانے کے بعد بچے یعنی لوہا وغیرہ ان سب کا مالک وہی خیانت کرنے والا ہوگا، کیونکہ ان سب پر اس کی ملکیت ثابت ہے، ملکیت زائل کرنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی ہے، اس کا سامان جلا کر اسے سزا دی گئی ہے، لہذا جو کچھ نہیں جلا وہ حسب سابق اس کی ملکیت رہے گا[۱]۔

(۱) ابن نجیم ۵/ ۸۳، الزیلعی ۳/ ۲۴۴، الحطاب ۳/ ۳۵۴، الأم ۴/ ۲۵۱، المغنی لابن قدامہ و الشرح الکبیر ۱۰/ ۵۳۴، ۵۳۵، نیل الأوطار ۷/ ۳۱۸، ۳۱۹ طبع الحلبی، باب التشدید فی الغلول وتحریق رحل الغال۔

إحرام

پہلی فصل

تعریف:

۱ - لغت میں احرام کا ایک معنی ہے: حج یا عمرہ کے لئے آواز بلند کرنا، اور ان دونوں کے اسباب کو اختیار کرنا اور حرمت میں داخل ہو جانا، کہا جاتا ہے: "أحرم الرجل" جب کوئی شخص حرمت والے مہینے میں داخل ہو، حرم میں داخل ہونے کے لئے "أحرم" کا فعل استعمال ہوتا ہے، اسی سے "حرم مکہ" اور "حرم مدینہ" بولا جاتا ہے، احرم کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ معاہدہ یا میثاق کی حرمت میں داخل ہوا۔

الحُرْم (حاء کے ضمہ اور راء کے سکون کے ساتھ) بھی حج کا احرام باندھنا ہے، اور الحِرم (حاء کے کسرہ کے ساتھ) اس شخص کو کہتے ہیں جس نے احرام باندھا ہو، کہا جاتا ہے: "أنت حِلّ و أنت حِرم" (تم بلا احرام کے ہو اور تم احرام باندھے ہوئے ہو)۔

فقہاء کی اصطلاح میں بصورت اطلاق لفظ احرام سے مراد حج یا عمرہ کا احرام باندھنا ہے، کبھی کبھی نماز میں داخل ہونے کے لئے بھی لفظ احرام کا استعمال ہوتا ہے، ایسی صورت میں احرام کے ساتھ تکبیر اولی بھی استعمال ہوتا ہے، کہتے ہیں: "تکبیرۃ الإحرام" (نماز شروع کرنے کی تکبیر)، اور "تکبیرۃ الإحرام" کو تحریمہ بھی کہا جاتا ہے[۱] اس کی تفصیل "صلاۃ" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(۱) حنفیہ لفظ احرام کا استعمال نہ تو افتتاح صلاۃ کے معنی میں کرتے ہیں اور نہ احرام

فقہاء شافعیہ لفظ احرام کا اطلاق حج یا عمرہ کے اعمال شروع کرنے پر بھی کرتے ہیں، امام نووی نے المنہاج میں جو "باب الاحرام" قائم کیا ہے اس کی تشریح شافعیہ نے یہی کی ہے [۱]۔

حنفیہ کے یہاں احرام کی تعریف:

۲- حنفیہ کے نزدیک احرام کی حقیقت ہے مخصوص حرمتوں میں داخل ہونا۔

مگر یہ لفظ احرام اسی صورت میں صادق آتا ہے جب نیت ذکر کے ساتھ ہو، یا کسی خصوصی عمل کے ساتھ [۲]۔

حرمتوں میں داخل ہونے سے مراد حرمتوں کی پابندی ہے، اور ذکر سے مراد تلبیہ اور اس طرح کے جملے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہو، مخصوص عمل سے مراد وہ کام ہیں جو نیت کے قائم مقام ہوتے ہیں، جیسے ہدی ساتھ لے جانا، یا بدنہ کو قلادہ پہنانا [۳]۔

مذاہب ثلاثہ میں احرام کی تعریف:

۳- مذاہب ثلاثہ مالکیہ (راجح قول کے مطابق) [۴]، شافعیہ [۱] اور حنابلہ [۲] کے نزدیک احرام حج و عمرہ کی حرمات میں داخل ہونے کی نیت کرنا ہے۔

احرام کا حکم:

۴- علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام حج اور عمرہ کے فرائض میں سے ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات" [۳] (بخاری و مسلم) (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے)، لیکن اس بابت اختلاف ہے کہ احرام حج اور عمرہ کے ارکان میں سے ہے یا شرائط میں سے۔

مالکیہ [۴]، شافعیہ [۵]، اور حنابلہ [۶] کا مسلک یہ ہے کہ احرام حج اور عمرہ کا ایک رکن ہے اور حنفیہ کے نزدیک احرام صحت حج کی ایک شرط ہے، لیکن حنفیہ بھی اسے ایک اعتبار سے شرط اور ایک اعتبار سے رکن مانتے ہیں [۷]، یا یوں کہا جائے کہ حنفیہ کے نزدیک احرام

= کی اضافت تکبیرۃ الافتتاح کی طرف کرتے ہیں مگر شاذ و نادر ہی، مثلاً حاشیہ الشلبی علی تبیین الحقائق للزیلعی ۱/۱۰۳ میں لفظ "تکبیرۃ الاحرام" کا استعمال نماز شروع کرنے کے معنی میں آیا ہے۔

(۱) شرح المنہاج بہامش حاشیۃ القلیوبی و عمیرہ ۲/۹۶ طبع محمد علی صبیح ۱۳۶۸ھ، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/۳۹۴ طبع الامیریہ بولاق ۱۲۹۲ھ۔

(۲) رد المحتار ۲/۲۱۳ طبع استانبول۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) الشرح الکبیر علی مختصر خلیل وحاشیۃ الدسوقی ۲/۲۱-۲۶، حاشیۃ الصفتی علی شرح العشماویہ ۱۹۴ المطبعۃ العامرۃ الشرفیہ ۱۳۰۴ھ اس تعریف کے بارے میں طویل مناقشہ کے لئے ملاحظہ فرمایئے: مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل للحطاب ۳/۱۳-۱۵ المطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۸ھ۔

(۱) شرح المنہاج للمحلی ۲/۱۲۶، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/۳۹۴-۴۳۱۔

(۲) الکافی ۱/۵۳۰ طبع المکتب الاسلامی، الکافی میں ہے کہ "نیت ہی احرام ہے"، نیز دیکھئے المغنی ۳/۲۸۱-۲۸۲، طبع سوم، المبدع ۱/۳۹۳ طبع السلفیہ ۱۳۷۴ھ، ان دونوں کتابوں میں ہے کہ احرام نیت ہی سے منعقد ہوتا ہے نیت کے سوا اور کوئی چیز احرام کے لئے واجب نہیں ہوتی۔

(۳) یہ بخاری کی سب سے پہلی روایت ہے، مسلم میں باب الامارۃ میں آئی ہے ۶/۴۸ مطبعۃ العامرۃ، استنبول ۱۳۳۰ھ۔

(۴) مختصر خلیل بشروحہ الشرح الکبیر وحاشیتہ ۲/۲۱، مواہب الجلیل ۳/۱۴-۱۵، مواہب الجلیل میں احرام کے رکن یا شرط ہونے پر بحث ہے، شرح الزرقانی وحاشیۃ البنانی ۲/۲۴۹ طبع مصطفیٰ محمد۔

(۵) شرح المنہاج ۲/۱۲۶، النہایہ ۲/۳۹۴۔

(۶) مطالب أولی النہی ۲/۳۴۶ طبع المکتب الاسلامی، دمشق ۱۳۸۰ھ۔

(۷) یہ شرح اللباب کی تعبیر ہے، شرح اللباب سے مراد ملا علی قاری کی "المسلک المتقسط فی شرح المنسک المتوسط" المسمی باللباب لرحمۃ اللہ سندھی ہے رص ۴۵۔

''ابتداءً شرط ہے اور انتہاءً اسے رکن کا حکم حاصل ہے''[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک احرام کے شرط ہونے اور مشابہ رکن ہونے پر کچھ مسائل متفرع ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ حنفیہ نے کراہت کے ساتھ حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ احرام ان کے نزدیک شرط ہے، لہذا اس کو وقت پر مقدم کرنا جائز ہے[۲]۔

۲۔ اگر کسی متمتع نے حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا، لیکن عمرہ کے سارے اعمال یا عمرہ کا رکن یا رکن کا اکثر حصہ (یعنی طواف کے چار شوط) حج کے مہینوں میں ادا کئے، پھر حج کیا تو یہ شخص حنفیہ کے نزدیک متمتع ہوگا[۳]۔

۳۔ حنفیہ کے نزدیک احرام کے مشابہ رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر بچہ نے احرام باندھا، پھر احرام باندھنے کے بعد بالغ ہوگیا، تو اگر اسی احرام سے اس نے حج کے اعمال انجام دے دیئے تو حج فرض کی طرف سے کافی نہیں ہوگا، لیکن اگر وقوف عرفہ سے پہلے نیا احرام باندھا اور حج فرض کی نیت کی تو حنفیہ کے نزدیک اس سے حج فرض ادا ہوجائے گا، اس مسئلہ میں حنفیہ نے عبادت میں احتیاط کے پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے احرام کو مشابہ رکن مان کر حکم لگایا ہے[۴]۔

(۱) یہ الدر المختار ۲/ ۲۰۲ کی عبارت ہے، نیز ملاحظہ ہو فتح القدیر لابن الہمام ۲/ ۱۳۰ طبع الامیریہ ۱۳۱۵ھ۔

(۲) شرح اللباب/ ۴۵، رد المحتار ۲/ ۲۰۲-۲۰۶، اس مسئلہ پر مزید بحث مواقیت (فقرہ/ ۳۴) میں آئے گی۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۶۸-۱۶۹ طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ ۱۳۲۷ھ اس پر مزید بحث ''تمتع'' میں آئے گی۔

(۴) فتح القدیر ۲/ ۱۳۰، نیز ملاحظہ ہو شرح اللباب/ ۴۵، رد المحتار ۲/ ۲۰۲۔

مشروعیت احرام کی حکمت:

۵ - حج وعمرہ کے لئے احرام کی فرضیت میں بہت سی عظیم الشان حکمتیں، کثیر اسرار اور تشریعی مقاصد ہیں، ان میں سب سے اہم اللہ تعالیٰ کی عظمت کا احساس پیدا کرنا ہے، اور حج وعمرہ ادا کرنے کے بارے میں اللہ کے حکم پر لبیک کہنا ہے، احرام باندھنے والا یہ نیت کرتا ہے کہ وہ اللہ کے حکم کی اطاعت کرے گا اور اس کی بندگی بجالائے گا۔

احرام کی شرطیں:

۶ - فقہاء نے احرام کی صحت کے لئے مسلمان ہونے اور نیت کرنے کی شرط لگائی ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے مرجوح قول میں تلبیہ یا اس کے قائم مقام کی شرط کا اضافہ کیا گیا ہے۔

۷ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ فرض حج کی نیت میں اس کے فرض ہونے کی تعیین شرط نہیں، اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی اور ابھی تک حج فرض ادا نہیں کیا تھا تو اس کا یہ حج بالاتفاق حج فرض شمار ہوگا، ہاں اگر اس نے مطلقاً نیت نہیں کی بلکہ حج نفل کی نیت کی تو مالکیہ کا مذہب اور حنفیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ حج نفل ادا ہوگا، سفیان ثوری اور ابن المنذر کا بھی یہی مسلک ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے[۱]۔

اس کے برخلاف شافعیہ[۲] اور حنابلہ[۳] کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص نے ابھی تک حج فرض ادا نہ کیا ہو اگر اس نے نفلی حج کا

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۳۰، شرح لباب ۲/ ۹۰، نیز دیکھئے الشرح الکبیر ۲/ ۵، الزرقانی ۲/ ۲۳۳، المغنی ۳/ ۲۴۲، المسلک المتقسط/ ۴۷، البدائع ۲/ ۱۶۳، نیز مختصر خلیل کی شرحوں کے ساتھ مقامات دیکھے جائیں۔

(۲) المجموع للنووی ۷/ ۹۸ مطبعۃ العاصمہ، الایضاح بحاشیۃ ابن حجر الہیتمی/ ۱۱۸-۱۱۹۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۴۵-۲۴۶، الکافی ۱/ ۵۲۲-۵۲۳۔

احرام باندھا یا حج نذر کا احرام باندھا تو بھی حج فرض ادا ہوگا، حضرت ابن عمرؓ اور انس بن مالکؓ بھی اسی کے قائل ہیں۔

شافعی اور حنبلی فقہاء کہتے ہیں کہ جس شخص نے دوسرے کی طرف سے حج کیا حالانکہ ابھی اس نے اپنا حج نہیں کیا تھا، تو اس نے حج پر بھیجنے والے سے جو رقم لی تھی اس کو واپس کردے، یہ حج خود اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔ امام اوزاعی بھی اسی کے قائل ہیں[1]۔

حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کا استدلال یہ ہے کہ مطلق فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے، لہذا اگر اس پر حج فرض باقی ہے تو ظاہر مذہب[2] کے اعتبار سے استحساناً اس کا یہ حج، حج فرض شمار ہوگا، یعنی جبکہ نیت مطلق ہو اور کوئی تعیین نہیں کی ہے (پس بدلالت حال اس کی یہ مطلق نیت حج فرض پر محمول کی جائے گی)۔

استحسان کی بنیاد: یہ ہے کہ جس آدمی پر حج فرض واجب ہو ظاہر یہی ہے کہ وہ ایسا نہیں کرے گا کہ حج کا احرام باندھ کر حج نفل کا ارادہ کرے اور اپنے ذمہ فرض کی ادائیگی باقی رکھے، تو یہاں پر مطلق نیت کرنا حج فرض کی تعیین کے درجہ میں ہے، جس طرح رمضان کے روزے میں[3]۔

شخص مذکور نے اگر حج فرض کے علاوہ کسی اور حج کی متعین نیت کی، مثلاً حج نفل یا حج نذر تو اسے معتبر ماننے کے سلسلہ میں حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم نے ''مطلق نیت کی صورت میں دلالت حال کی بنیاد پر اسے حج فرض مان لیا تھا، لیکن دلالت حال اس وقت مؤثر نہیں ہوتی جب اس کے خلاف صراحت موجود ہو''[4]۔ اس نقطہ نظر کی تائید

(۱) ملاحظہ ہو: سابقہ دونوں حاشیوں کے مراجع، عبارت المغنی کی ہے۔
(۲) المسلک المتقسط شرح لباب المناسک رص ۲۷۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۶۳۔
(۴) حوالہ سابق۔

مشہور صحیح حدیث: ''وإنما لكل امرئ ما نوى''[1] (ہر انسان کے لئے وہی چیز ہے جس کی اس نے نیت کی ہے) سے ہوتی ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ سے مروی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو یہ کہتے ہوئے سنا: ''لبيك عن شبرمة'' (شبرمہ کی طرف سے لبیک)، حضور ﷺ نے دریافت فرمایا: ''من شبرمة؟'' (شبرمہ کون ہے؟) اس نے کہا: میرا بھائی ہے، یا یہ کہا کہ میرا رشتہ دار ہے، حضور ﷺ نے دریافت کیا: ''حججت عن نفسك؟'' (تم نے اپنی طرف سے حج کرلیا ہے؟) اس شخص نے جواب دیا کہ نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''حجّ عن نفسك ثم حجّ عن شبرمة'' (پہلے اپنی طرف سے حج کرو پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرو)، اس حدیث کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ وغیرہ نے کی ہے[2]، ایک روایت کے مطابق حضور ﷺ نے فرمایا: ''اجعل هذه عن نفسك...'' (اس حج کو تم اپنی طرف سے کرلو...)، اس روایت سے شافعیہ اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے۔

نووی نے اس حدیث کی سندوں کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن دوسرے حضرات نے ان سندوں میں کلام کیا ہے اور اس حدیث کے مرسل اور موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے[3]۔

(۱) اس حدیث کی تخریج گذر چکی (فقرہ ۳) میں گذر چکی۔
(۲) ابوداؤد نے یہ حدیث ''باب الرجل يحجّ عن غيره'' (۲/ ۱۶۲) کے تحت درج کیا ہے، ابن ماجہ نے ''الحج عن المیت'' میں اس کی روایت کی ہے ص ۲/ ۹۶۹، نمبر: ۲۹۰۳، طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ دارقطنی نے اس حدیث کی بہت سی سندیں ذکر کی ہیں ۲/ ۲۶۷-۲۷۱، تحقیق: الیمانی، شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ مصر، البیہقی، باب من ليس له أن يحج عن غيره ۴/ ۳۳۶ طبع الہند۔
(۳) المجموع ۷/ ۹۹، زیلعی نے تفصیل کے ساتھ اور متعدد طرق سے اس حدیث کے معلل ہونے کا ذکر کیا ہے: نصب الرایہ ۳/ ۱۵۵، طبع دار المامون ۱۳۵۷ھ نیز ملاحظہ ہو: الدرایہ ۲/ ۹، مطبعۃ الفجالہ۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ابن عباسؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا صرورة في الإسلام" (اسلام میں صرورۃ (بے نکاح یا بے حج شخص) نہیں ہے) اس حدیث کی روایت احمد اور ابو داؤد نے کی ہے[1]، اور اس کی صحت بھی مختلف فیہ ہے[2]۔

خطابی نے معالم السنن[3] میں کہا ہے کہ اس حدیث سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جن کا مسلک یہ ہے کہ صرورۃ (جس نے کبھی حج نہ کیا ہو) کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ دوسرے کی طرف سے حج کرے، ان لوگوں کے نزدیک اس حدیث میں کلام کی تقدیر یہ ہے کہ صرورۃ شخص جب دوسرے کی طرف سے حج شروع کرے گا تو یہ حج اس کی ذات کی طرف سے ہوجائے گا اور اسی کا حج فرض بن جائے گا، یہ تقدیر کلام ماننے کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ نفی کا معنیٰ پیدا ہوجائے، پس صرورۃ نہیں رہے گا، اوزاعی، شافعی، احمد و اسحاق کا یہی مذہب ہے......۔

ان حضرات نے اپنے مسلک پر عقلی استدلال یہ پیش کیا ہے کہ نفل اور نذر حج فرض سے کمزور ہیں، لہذا ان دونوں کو حج فرض پر مقدم کرنا جائز نہیں، جس طرح دوسرے کے حج کو اپنے حج پر مقدم کرنا درست نہیں۔

اس طرح یہ حضرات نفل اور نذر کو اس شخص کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جس نے دوسرے کی طرف سے حج کا احرام باندھا، حالانکہ خود اس کے ذمہ حج فرض ہے[4]۔

(۱) مسند احمد بن حنبل ۳/ ۳۰۳، حدیث: ۲۸۴۵، تحقیق: احمد شاکر، ابو داؤد (باب لا صرورۃ) ۲/ ۱۴۰، نیز دیکھئے: معالم السنن ۲/ ۲۷۸۔

(۲) منذری نے مختصر السنن ۲/ ۲۷۸ میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) معالم السنن ۲/ ۲۷۹، مختصر السنن للمنذری کے نسخہ مطبوعہ مطبع انصار السنہ سے یہ اقتباس لیا گیا ہے۔

(۴) المہذب والمجموع ۷/ ۹۸۔

تلبیہ:

۸ - لغت میں تلبیہ کا معنیٰ ہے پکارنے والے کا جواب دینا، حج کے بیان میں تلبیہ سے مراد محرم کا یہ الفاظ کہنا ہے: "لبیک اللھم لبیک..."، یعنی اے رب میں آپ کی پکار پر حاضر ہوں۔

لبیک کا استعمال ہمیشہ تثنیہ ہی کی صورت میں ہوتا ہے لیکن اس سے مراد تکثیر ہوتی ہے۔

مفہوم یہ ہوا کہ میں بار بار بے شمار بار آپ کی پکار پر لبیک کہنے کے لئے حاضر ہوں[1]۔

تلبیہ کا حکم:

۹ - امام ابو حنیفہ، امام محمد اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک تلبیہ احرام میں شرط ہے، ان حضرات کے نزدیک محض نیت کرنے سے احرام صحیح نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ تلبیہ یا اس کے قائم مقام کوئی عمل جو اللہ کی تعظیم پر دلالت کرنے والا یعنی ذکر و دعا یا ہدی کو لے جانا شامل نہ کرلیا جائے، جب حج یا عمرہ کرنے والے شخص نے حج یا عمرہ کی نیت سے یا دونوں کی نیت سے تلبیہ کہہ لیا تو وہ محرم ہوگیا اور اس کے ذمہ احرام کے سارے احکام (جن کی تفصیل آگے آرہی ہے) لازم ہوگئے، اسی طرح جس چیز کا احرام باندھا ہے اس کی ادائیگی بھی ضروری ہوگی۔

ان حضرات کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ: "وہ شخص محرم تو نیت کی وجہ سے ہوگا، لیکن تلبیہ کہنے پر ہوگا، جس طرح انسان نیت کے ذریعہ نماز شروع کرنے والا ہوجاتا ہے، لیکن تکبیر کہنے کی شرط کے

(۱) النہایۃ لابن الاثیر: مادہ (لبب) ۴/ ۲۲۴، نیز لسان العرب ۲/ ۲۲۵، ۲۳۰، القاموس نیز اس کی شرح تاج العروس ۱/ ۴۶۴، ۴۶۸ میں بھی یہی مادہ ملاحظہ کیا جائے۔

ساتھ، نہ کہ صرف تکبیر سے"[۱]۔

یہ مذہب حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، ابراہیم نخعی، طاؤس، مجاہد، عطاء سے بھی نقل کیا گیا ہے، بلکہ اس کے بارے میں سلف کے اتفاق کا دعویٰ کیا گیا ہے[۲]۔

دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ احرام میں تلبیہ شرط نہیں ہے جب انسان نے نیت کر لی تو محض نیت کی وجہ سے وہ محرم ہوگیا، اور اس کے ذمہ احرام کے احکام اور جس چیز کا احرام باندھا ہے اس کی ادائیگی لازم ہوگئی۔

تلبیہ کو احرام میں شرط نہ قرار دینے والے ائمہ کے درمیان پھر اختلاف ہو جاتا ہے، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ تلبیہ اصلاً واجب ہے، اسے احرام کے ساتھ جوڑنا سنت ہے[۳]، لہٰذا اگر نیت اور تلبیہ میں طویل فصل ہوگیا تو دم لازم ہوگا، اور اگر اس نے دوبارہ نیت کر کے تلبیہ کہہ لیا تو اس کے ذمہ سے دم ساقط نہیں ہوگا، خواہ تلبیہ نہ کہنا یا طویل فصل کے بعد کہنا دانستہ ہو یا بھول کر ہو[۴]۔

شافعیہ[۵] اور حنابلہ[۶] کا مسلک اور امام ابو یوسف سے منقول[۷] یہ ہے کہ تلبیہ احرام میں مطلقاً سنت ہے۔

(۱) متن الکنز مع شرح العینی ۱/ ۹۰، شرح اللباب/ ۶۲، ردّ المحتار ۲/ ۲۱۳-۲۱۴، اور دیکھئے: المبسوط ۴/ ۱۸۷، المطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۴ھ، شرح الزیلعی ۲/ ۱۱، مواہب الجلیل ۳/ ۹، نیز دیکھئے: احرام کی تعریف میں سابقہ مراجع۔

(۲) یہ بات ابو بکر جصاص رازی نے احکام القرآن میں لکھی ہے ۱/ ۳۶۱، المطبعۃ البہیۃ المصریۃ۔

(۳) شرح رسالہ ابن ابی زید القیروانی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۶۰۔

(۴) الشرح الکبیر ۲/ ۴۰، نیز سابقہ مراجع۔

(۵) المہذب مع المجموع ۷/ ۲۲۶-۲۲۷۔

(۶) المغنی ۳/ ۲۸۸، الکافی ۱/ ۵۴۱، المقنع ۱/ ۳۹۸۔

(۷) شرح الکنز للعینی ۱/ ۹۰، المسلک المتقسط/ ۶۲۔

تلبیہ کے الفاظ کی واجب مقدار:

۱۰ - فقہاء نے تلبیہ کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: **"لبیک اللھم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک، إن الحمد والنعمة لک والملک، لا شریک لک"**۔

حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ نے ان الفاظ کی پابندی کی، ان پر اضافہ نہیں کیا[۱]، حنفیہ کے نزدیک احرام میں تلبیہ کی ادائیگی اتنے الفاظ سے ہو جاتی ہے جن سے اللہ کی تعظیم ظاہر ہو، اس لئے کہ در حقیقت حنفیہ کے نزدیک صرف اتنی بات شرط ہے کہ نیت کے ساتھ کوئی بھی ایسا ذکر شامل ہونا چاہئے جس کا مقصد تعظیم ہو، مثلاً تسبیح، تہلیل[۲]، اگرچہ اس کے ساتھ دعا بھی پڑھی گئی ہو[۳]۔

تلبیہ کے الفاظ زبان سے کہنا:

۱۱ - تلبیہ کی ادائیگی کے لئے الفاظ تلبیہ کو زبان سے کہنا شرط ہے، اگر محض دل سے تلبیہ کا ذکر کیا تو اس کا وہ فقہاء اعتبار نہیں کرتے جو تلبیہ کو احرام کے لئے شرط قرار دیتے ہیں، اسی طرح جو فقہاء تلبیہ کو واجب کہتے ہیں، یا سنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک بھی زبان سے تلفظ کے بغیر محض دل سے تلبیہ کہنے کا اعتبار نہیں۔

(۱) اس کی صراحت حضرت جابر کی اس طویل حدیث میں موجود ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے حج کا حال بیان کیا گیا ہے یہ حدیث درج ذیل کتابوں میں ہے: صحیح مسلم، باب حجۃ النبی ﷺ ۴/ ۳۸، ۴۳، ابوداؤد ۲/ ۱۸۲-۱۸۶، ابن ماجہ حدیث نمبر: ۳۰۷۴، ص/ ۱۰۲۲ تا ۱۰۲۷، دارمی (باب فی سنۃ الحاج) ۲/ ۴۴، ۴۹، طبع دمشق ۱۳۴۹ھ۔

(۲) الدر المختار ۲/ ۲۱۷، نیز دیکھئے: اس کا حاشیہ/ ۲۱۸، شرح الکنز للزیلعی ۲/ ۱۱، البدائع ۲/ ۱۶۱۔

(۳) صحیح قول یہی ہے دیکھئے: شرح اللباب/ ص ۷۰، رد المحتار ۲/ ۲۱۷۔

اس پر متفرع ہونے والے حنفیہ کے دو جزئیات:

۱۲ - پہلا جزئیہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص عربی زبان میں تلبیہ نہیں کہہ سکتا، لہذا اس نے عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں تلبیہ کہا تو بالاتفاق یہ تلبیہ درست اور کافی ہوگا، لیکن اگر وہ عربی میں تلبیہ کہہ سکتا ہے اور اس کے باوجود غیر عربی میں تلبیہ کہا تو جمہور فقہاء کے نزدیک تلبیہ درست نہیں ہوگا، حنفیہ کے ظاہر مذہب میں درست ہوگا۔

جمہور فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ تلبیہ ایک مشروع ذکر ہے، لہذا عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں اس کی مشروعیت نہیں ہوگی، جس طرح اذان اور نماز کے اذکار میں ہوتا ہے [1]۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ تلبیہ کا مقصود اللہ کی تعظیم ہے، جب یہ مقصد حاصل ہوگیا تو تلبیہ ادا ہوجانا چاہئے، خواہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں کہا گیا ہو۔

۱۳ - دوسرا جزئیہ گونگے شخص کے بارے میں ہے، حنفیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ گونگے شخص کے لئے احرام کی نیت کرتے وقت الفاظ تلبیہ کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت دینا مستحب ہے، واجب نہیں، ایک قول یہ ہے کہ زبان کو حرکت دینا واجب ہے، کیونکہ امام محمد نے اس کی شرط ہونے کی صراحت کی ہے [2]۔

اس بنیاد پر مناسب یہ ہے کہ [3] حج میں بدرجۂ اولی اس کے لئے زبان کو حرکت دینا لازم نہ ہو، کیونکہ حج کے باب میں زیادہ گنجائش ہے، حالانکہ قرأت متفق علیہ قطعی فریضہ ہے، اس کے برخلاف تلبیہ مختلف فیہ ظنی معاملہ ہے [4]۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۹۲۔
(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۳۹، شرح اللباب / ۷۰، ملاحظہ ہو: رد المحتار ۲/ ۲۱۷۔
(۳) جیسا کہ ملا علی قاری نے حج اور عمرہ کے موضوع پر اپنی کتاب ''شرح اللباب'' / ص ۷۰ میں لکھا ہے۔
(۴) المبسوط ۴/ ۱۸۸۔

تلبیہ کا وقت:

۱۴ - حنفیہ [1] اور حنابلہ [2] کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دو رکعت سنت احرام کی نماز پڑھنے کے فوراً بعد حج یا عمرہ کی نیت سے یا دونوں کی نیت سے تلبیہ کہے، اگر اس نے کجاوہ درست کرنے کے بعد یا سواری پر سوار ہونے کے بعد تلبیہ کہا تو بھی جائز ہے، میقات آنے سے پہلے پہلے تلبیہ کہہ لینا چاہئے، اگر حج یا عمرہ کی نیت سے تلبیہ کہے بغیر میقات سے آگے بڑھ گیا تو حنفیہ کے نزدیک احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنے والا مانا جائے گا، اور ایسی صورت میں ان کے نزدیک جو کچھ لازم ہوتا ہے وہ اس کے ذمہ لازم ہوگا۔

جمہور فقہاء [3] کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ اپنی سواری پر سوار ہوکر تلبیہ کا آغاز کرے، لیکن مالکیہ کے نزدیک اگر احرام اور تلبیہ کے درمیان طویل فصل ہوگیا، یا اس نے تلبیہ ترک کردیا تو دم لازم ہوگا، جیسا کہ گذر چکا (دیکھئے: فقرہ نمبر ۹)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ تلبیہ سنت ہے اس لئے تلبیہ ترک کرنے یا اس میں تاخیر کی وجہ سے کچھ لازم نہیں ہوتا۔

تلبیہ کے قائم مقام عمل:

۱۵ - احرام کی درستگی کے لئے حنفیہ کے نزدیک دو چیزیں تلبیہ کے قائم مقام ہوتی ہیں:

اول: ہر وہ ذکر جس میں اللہ کی تعظیم ہو، مثلاً تسبیح، تہلیل، تکبیر، خواہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں ہو جیسا کہ اس کی وضاحت گذر چکی (دیکھئے: فقرہ نمبر ۱۰)۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۱۳۶-۱۳۷۔
(۲) نہایۃ المنتہی ۲/ ۲۱۳، مطالب اولی النہی۔
(۳) مختصر خلیل والشرح الکبیر ۲/ ۳۹، المنہاج ۲/ ۹۹، الکافی ۱/ ۵۴۲۔

دوم: ہدی کو قلادہ پہنانا، اس کو ہانکنا اور اس کے ساتھ مکہ کا رخ کرنا۔

''ہدی'' میں اونٹ، گائے، بیل، بھیڑ، بکری آتے ہیں لیکن قلادہ پہنانے سے بھیڑ بکری مستثنیٰ ہیں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک انہیں قلادہ پہنانا مسنون نہیں ہے[1] (دیکھئے: ''ہدی'')۔

قلادہ پہنانے کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ یا گائے، بیل کی گردن میں ایسی کوئی علامت باندھ دی جائے جس سے معلوم ہو کہ وہ ''ہدی'' ہے۔

تلبیہ کا ہدی کو قلادہ پہنانے اور اسے ہانکنے کے قائم مقام ہونے کی شرطیں:

۱۶- اس کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

۱۔ نیت۔

۲۔ بدنہ کو حرم کے لئے ہانکنا، اور خود اس کے ساتھ چلنا۔

۳۔ اگر بدنہ کو بھیج دیا، خود اس کے ساتھ روانہ نہیں ہوا تو شرط یہ ہے کہ میقات سے پہلے بدنہ کو پالے اور اسے ہانکے، اِلا یہ کہ تمتع یا قران نسک کے لئے بدنہ بھیجا ہو، اور حج کے مہینوں میں جانور کو قلادہ پہنایا ہو، ایسی صورت میں جب وہ احرام کی نیت سے حرم کی طرف سفر شروع کرے گا تو محرم ہوجائے گا، خواہ بدنہ کو میقات سے پہلے نہ پاسکے، یہ مسئلہ استحسان کی بنیاد پر ہے[2]۔

دوسری فصل

نیت کے ابہام واطلاق کے اعتبار سے احرام کے حالات

احرام کا ابہام

تعریف:

۱۷- مبہم احرام یہ ہے کہ **مطلق** نسک کی نیت کرے تعیین کے بغیر، مثلاً کہے کہ میں نے اللہ کے لئے احرام باندھا پھر تلبیہ کہہ لے، حج یا عمرہ کی تعیین نہ کرے، یا کہے: میں نے اللہ تعالیٰ کے لئے احرام کی نیت کی، **لبیک اللھم لبیک**......، یا نسک کی حرمتوں میں داخل ہونے کی نیت کرے اور کوئی چیز متعین نہ کرے۔

تمام فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ یہ احرام درست ہے، اس پر احرام کے سارے احکام مرتب ہوں گے، جس شخص نے ایسا احرام باندھا اس کے لئے لازم ہے کہ ان تمام چیزوں سے اجتناب کرے جو احرام کی حالت میں ممنوع ہوتی ہیں، جس طرح معین احرام میں کرنا ہوتا ہے۔

اسے احرام مبہم کہا جاتا ہے، اس کا نام احرام مطلق بھی ہے۔

نسک کی تعیین:

۱۸- اس محرم کے لئے ضروری ہے کہ حج یا عمرہ کے افعال شروع کرنے سے پہلے ان میں سے کسی ایک کی تعیین کرے، اسے عمرہ کا یا حج کا یا دونوں کا احرام قرار دے لے، جیسی اس کی مرضی ہو۔

کس صورت کو اختیار کرنا افضل ہے؟ اس کا تعلق مذاہب فقہیہ کے اس اختلاف سے ہے کہ احرام کی کون سی قسم افضل ہے، قران یا تمتع یا افراد، اسی طرح اگر حج کے مہینوں سے پہلے یہ احرام باندھا گیا

---

(۱) الہدایہ ۲۶/۲ ۳ نسخہ فتح القدیر، شرح الکنز للزیلعی ۲/ ۹۱ - ۹۲، بدائع الصنائع ۱۶۲/۲۔

(۲) شرح اللباب / ۷۲ - ۷۳، تبیین الحقائق ۳۹/۲ طبع الامیریہ ۱۳۱۳ھ، الدر المختار مع حاشیہ ۲۱۹/۲ - ۲۲۰۔

ہو اور اشہر حج سے پہلے ہی اس کی تعیین کرنا چاہے تو فقہاء کے اس اختلاف سے بھی اس کا تعلق ہے کہ حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھا جاسکتا ہے یا نہیں[1]؟۔

احرام مبہم کی تعیین کس طرح کی جائے گی اس کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر طواف سے پہلے تعیین کردی تو اس تعیین کا اعتبار ہوگا، اور اگر تعیین کئے بغیر عمرہ کی نیت سے یا مطلق نیت سے طواف کرلیا خواہ ایک ہی شوط کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کا ہوجائے گا، وہ عمرہ کے اعمال پورے کرے گا، پھر حج کا احرام باندھ کر تمتع کرنے والا ہوجائے گا۔ مذکورہ بالا صورت میں عمرہ کا احرام ہوجانے کی علت یہ ہے کہ "طواف عمرہ میں رکن ہے اور طواف قدوم حج میں رکن نہیں ہے بلکہ سنت ہے، لہذا اس طواف کو رکن ماننا قابل ترجیح ہے، اور عمرہ جس طرح اس کے ارادہ سے متعین ہوجاتا ہے اسی طرح اس کے فعل سے بھی متعین ہوجاتا ہے"۔

اگر اس نے احرام کی تعیین نہیں کی، نہ خانہ کعبہ کا طواف کیا بلکہ طواف سے پہلے عرفہ میں وقوف کیا تو اس کا احرام حج کا ہوجائے گا، اگر وقوف عرفہ کرتے ہوئے حج کا ارادہ نہ کیا ہو تو بھی یہ وقوف ازروئے شرع حج کا مانا جائے گا اور اس کے ذمہ اعمال حج کا پورا کرنا لازم ہوگا، یہ مذہب حنفی کا معتمد قول ہے[2]۔

مالکیہ کا مذہب، امام ابو یوسف اور امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مبہم احرام باندھنے والے کو تعیین کے بعد ہی حج یا عمرہ کرنا چاہئے، اگر اس نے احرام کو کسی ایک کے لئے متعین کرنے سے پہلے طواف کیا خواہ اس نے حج کے مہینوں میں احرام باندھا ہو یا ان کے باہر، تو اس احرام کو حج افراد کی طرف پھیرنا واجب ہے، احرام کی تعیین اور اسے کسی جانب پھیرنے سے پہلے اس نے جو طواف کیا ہے وہ طواف قدوم ہوگا، چونکہ طواف قدوم حج کا رکن نہیں، لہذا احرام کے کسی ایک جانب پھیرے جانے سے پہلے اس طواف کا واقع ہونا مضر نہیں ہوگا، اس احرام کو عمرہ کا احرام قرار دینا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ طواف عمرہ کا رکن ہے اور یہ طواف عمرہ کی تعیین سے پہلے واقع ہوا ہے[1]۔

شافعیہ[2] اور حنابلہ[3] احرام مبہم میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ حج یا عمرہ کا کوئی عمل شروع کرنے سے پہلے احرام کی تعیین ضروری ہے، اگر اس نے تعیین سے قبل حج یا عمرہ کا کوئی عمل کیا تو وہ کفایت نہیں کرے گا اور نہ درست ہوگا۔

دوسرے کے احرام کے مطابق احرام باندھنا

۱۹ - اس کی شکل یہ ہے کہ احرام باندھنے والا اپنے احرام میں یہ نیت کرے کہ "جو احرام فلاں کا وہی میرا" بایں طور کہ وہ اس کے ساتھ جانے کا ارادہ رکھتا ہے یا اس کے علم وفضل کی وجہ سے اس کی اقتدا کرنا چاہتا ہے، پس کہتا ہے: اے اللہ میں تلبیہ کہتا ہوں، میں احرام باندھتا ہوں، میں نیت کرتا ہوں جیسا فلاں نے تلبیہ کہا یا نیت کی، یہ کہہ کر وہ لبیک کہے۔

پس یہ احرام صحیح ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک اور مالکیہ کے ظاہر مذہب میں اسی شخص کے احرام کے مطابق اس کا احرام

(۱) حج کے مہینوں سے پہلے احرام حج کے حکم کی مختلف مذاہب میں تفصیل فقرہ ۳۵ میں دیکھی جائے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۶۳، فتح القدیر ۲/ ۱۴۰، شرح اللباب ۷۳-۷۴، رد المحتار ۲/ ۲۱۷۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۶، نیز ملاحظہ ہو: الحطاب ۳/ ۴۶، الزرقانی ۲/ ۲۵۶۔

(۲) المنہاج مع المشروح ۲/ ۹۶، الایضاح ۷/ ۱۵۷، المجموع ۷/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۹۵۔

(۳) الکافی ۱/ ۵۳۱، المغنی ۳/ ۲۸۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۱۶۔

ہو جائے گا[1]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی یہ حدیث ہے کہ وہ یمن سے آئے اور نبی اکرم ﷺ کو حجۃ الوداع میں پایا، ان سے نبی اکرم ﷺ نے دریافت کیا: "بم أهللت" (تم نے کس چیز کا احرام باندھا؟) انہوں نے عرض کیا: اس چیز کا احرام باندھا جس کا احرام نبی ﷺ نے باندھا ہے، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لولا أن معي الهدي لأحللت" (اگر میرے ساتھ ہدی نہ ہوتی تو میں احرام سے باہر آجاتا)۔ ایک روایت میں یہ اضافہ ہے:"فأهد وامكث حراماً كما أنت"[2] (ہدی کرو اور جس طرح تھے اسی طرح احرام کی حالت میں رہو)۔

احرام میں شرط لگانا

۲۰ - احرام میں شرط لگانا یہ ہے کہ احرام باندھتے وقت انسان کہے: "اگر مجھے کوئی رکاوٹ پیش آئی تو میرے احرام ختم کرنے کی جگہ وہی ہوگی جہاں مجھے رکاوٹ پیش آئی"۔

۲۱ - شافعیہ کے نزدیک اس طرح کی شرط لگانا صحیح ہے، اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ کوئی رکاوٹ مثلاً بیماری پیش آتے ہی احرام سے آزاد ہونا جائز ہوگا، اور اگر شرط نہیں لگائی ہے تو رکاوٹ پیش آنے پر احرام ختم کرنا درست نہ ہوگا، پھر اگر یہ شرط لگائی تھی کہ احرام ختم کرنا ہدی کے ساتھ ہوگا تو ہدی واجب ہوگی، اور اگر ہدی کی شرط نہ لگائی ہو تو ہدی اس پر لازم نہ ہوگی، ان تفصیلات کے مطابق جو احصار کی بحث میں آئیں گی۔

حنابلہ نے اس مسئلہ میں توسع سے کام لیتے ہوئے کہا ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کا احرام باندھے اس کے لئے مستحب ہے کہ اپنے احرام کے وقت شرط لگالے، حنابلہ کے نزدیک اس شرط کے دو فائدے ہوں گے:

ایک فائدہ یہ ہوگا کہ جب کسی رکاوٹ کی وجہ سے احرام ختم کرے گا، خواہ یہ رکاوٹ دشمن ہو یا مرض یا ان کے علاوہ کچھ اور، تو اس کے لئے حلال ہونا جائز ہوگا۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ جب وہ اس شرط کی وجہ سے حلال ہو گیا تو نہ اس پر دم ہے نہ روزہ، چاہے مانع دشمن ہو یا بیماری یا کچھ اور۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک احرام میں شرط لگانا درست نہیں ہے، اور اگر شرط لگائی تو اس سے رکاوٹ پیش آنے پر احرام ختم کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ جو رکاوٹ پیش آئی ہے اس کے سلسلہ میں "احصار کی بحث" میں آئی ہوئی تفصیلات کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا: "دخل النبي ﷺ على ضباعة بنت الزبير، فقالت: يا رسول الله إني أريد الحج وأنا شاكية، فقال النبي ﷺ: حجي واشترطي أن محلي حيث حبستني" (نبی اکرم ﷺ ضباعۃ بنت زبیر کے پاس تشریف لے گئے، انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں حج کا ارادہ رکھتی ہوں لیکن مجھے کچھ تکلیف ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: حج کرو اور یہ شرط لگادو کہ میرے احرام ختم کرنے کی جگہ وہ ہے جہاں مجھے رکاوٹ پیش آجائے)، یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں

---

(۱) شرح اللباب / ۴۷، رد المحتار ۲/ ۲۱۷، الإیضاح / ۱۶۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۹۵، شروح المنہاج ۲/ ۹۶، المجموع ۷/ ۲۳۱، المغنی ۳/ ۲۸۵، الکافی ۱/ ۵۳۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ ۲/ ۲۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۹، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۷۔

(۲) بخاری (باب من أهل في زمن النبي كإهلال النبي ﷺ) ۲/ ۱۴۰، طبع الامیریہ ۱۳۱۴ھ، مسلم ۴/ ۵۹، الفاظ بخاری کے ہیں، اسی کے مثل صحیح مسلم میں مذکور حضرت جابرؓ کی اس طویل حدیث میں ہے جس کی روایت انہوں نے حضرت علی سے کی ہے۔

ہے [1]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" [2] (پھر اگر گھر جاؤ، تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو اسے پیش کردو)۔

اس سلسلے میں تفصیل ہے جو "احصار" کی اصطلاح کے تحت ذکر کی جائے گی۔

ایک احرام پر دوسرا احرام باندھنا

اول

عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنا

۲۲- اس کی شکل یہ ہے کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے یا عمرہ کا طواف کرنے کے بعد اس کا احرام ختم کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے۔

عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنے کی مختلف شکلیں منتج ہیں، جس حالت میں دوسرا احرام باندھا گیا ہے اس کے اعتبار سے اور محرم کی حالت کے اعتبار سے، ہر شکل کا علیحدہ حکم ہے۔

۲۳- حنفیہ چونکہ مکی کے لئے قران کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر مکی نے قران کیا تو وہ ہو تو جائے گا لیکن اس نے بُرا کیا، اور اس کے ذمہ جانور ذبح کرنا لازم ہوگا تاکہ اس بُرائی کی تلافی ہو سکے، اس لئے حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں ایک خاص قسم کی تفصیل ہے، جیسا کہ دیگر مذاہب میں احرام کے مسائل اور اس کی صورتوں کے بارے میں ان کی آراء کے مطابق تفصیلات ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ محرم یا تو مکی ہوگا یا آفاقی [1]۔

جس حالت میں دوسرا احرام باندھا گیا ہے اس کے اعتبار سے درج ذیل شکلیں منتج ہیں:

۲۴- پہلی شکل: پہلی شکل یہ ہے کہ عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے۔

الف۔ ایسا کرنے والا شخص اگر آفاقی ہے تو اس کا ایسا کرنا بلاکراہت صحیح ہے، تمام مذاہب [2] کے مطابق ایسا کرنے سے وہ قارن ہوجائے گا، بلکہ حنفیہ کی صراحت کے مطابق ایسا کرنا مستحب ہے، کیونکہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اکرم ﷺ کے عمل کو اسی شکل پر محمول کیا گیا ہے، جیسا کہ ابن حزم وغیرہ کی تحقیق ہے، نووی وغیرہ نے بھی ابن حزم کی پیروی کی ہے [3]۔

اس کا جواز نبی اکرم ﷺ کے حج کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں: "**وكنت ممن أهل بعمرة فحضت قبل أن أدخل مكة، فأدركني يوم عرفة وأنا حائض، فشكوت إلى رسول الله ﷺ فقال: "دعي عمرتک، وانقضي رأسک، وامتشطي، وأهلي بالحج...**"

---

(۱) بخاری کتاب النکاح، باب الأکفاء فی الدین ۷/۷، مسلم کتاب الحج، باب جواز اشتراط المحرم ۴/۲۶، ابوداؤد ۲/۱۵۱-۱۵۲، ترمذی ۳/۲۷۸-۲۷۹، تحقیق احمد شاکر وغیرہ، طبع مصطفی الحلبی، نسائی مع حاشیہ السندی والسیوطی ۵/۱۶۷، ابن ماجہ/۹۷۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

(۱) مکی سے مراد وہ شخص ہے جو مکہ میں ہو یا مواقیت کے اندر رہتا ہو، خواہ وہ مکہ کا باشندہ نہ ہو لیکن وہ وہاں آگیا ہو اور وہاں ٹھہر گیا ہو، لہذا مکی کے لئے اس سے دقیق تعبیر میقاتی کی ہے اور آفاقی وہ لوگ ہیں جو مکی کے علاوہ ہوں (دیکھئے: "آفاقی" کی اصطلاح)۔

(۲) فتح القدیر ۲/۲۸۸، البدائع ۲/۱۶۹، اللباب اور اس کی شرح المسلک المتقسط/۱۹۷، المبسوط ۴/۱۸۲، الشرح الکبیر ۲/۲۷-۲۸، مواہب الجلیل ۳/۵۰، شرح الزرقانی ۲/۲۵۸، شروح المنہاج ۲/۱۲۷، النہایہ ۲/۴۲۲، الکافی ۱/۵۳۳، الایضاح و المہذب ۷/۱۶۳، المجموع ۷/۱۶۴، المغنی ۳/۴۷۲۔

(۳) شرح اللباب/۱۹۷۔

(میں ان لوگوں میں تھی جنہوں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، مجھے مکہ پہنچنے سے پہلے حیض آ گیا، عرفہ کا دن آ گیا اور میرا حیض ختم نہیں ہوا، میں نے رسول اکرم علیہ السلام سے عرض حال کیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: اپنا عمرہ چھوڑ دو، سر کا بال کھول لو اور کنگھی کرو اور حج کا احرام باندھو)، یہ حدیث بخاری اور مسلم میں ہے [۱]۔

مالکیہ نے عمرہ پر حج کا احرام باندھنے کی درستگی کی یہ علت بیان کی ہے کہ "حج قوی ہے اور عمرہ ضعیف ہے"۔

ب۔ ایسا کرنے والا اگر مکی (یا میقاتی) ہو تو حنفیہ کے نزدیک بالا تفاق اس کا عمرہ چھوٹ جائے گا اور عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے اسے ایک جانور ذبح کرنا ہوگا، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مکی کے لئے حج اور عمرہ کو جمع کرنا غیر مشروع ہے [۲] اور "معصیت سے نکلنا لازم ہے"۔ عمرہ کے ترک کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ میں اعمال کم ہیں اور حج میں اعمال زیادہ ہیں، لہذا عمرہ میں اخراجات کم ہیں، اس کو چھوڑنا زیادہ آسان ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عمرہ ہی کی وجہ سے گناہ ہوا، کیونکہ عمرہ ہی حج کے وقت داخل ہوا، لہذا اسی کو چھوڑنا زیادہ بہتر ہوگا۔ وہ شخص اپنا حج پورا کرلے گا۔ عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے ایک جانور ذبح کرنا ہوگا اور آئندہ عمرہ کی قضا کرنی ہوگی [۳]۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اس مسئلہ میں آفاقی اور مکی کا حکم یکساں ہے، دونوں کے احرام صحیح ہوجائیں گے اور دونوں قارن ہوجائیں گے، کیونکہ ان حضرات کے نزدیک مکی کے لئے قران جائز ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل (فقرہ نمبر ۳۰) میں آئے گی۔

لیکن مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں شرط یہ ہے کہ عمرہ صحیح ہو، اور مالکیہ کے یہاں عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنے کی تمام شکلوں کی صحت کے لئے عمرہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے، حنفیہ کے یہاں یہ شرط صرف قران کی صحت کے لئے ہے، شافعیہ نے اس شرط کا اضافہ کیا ہے کہ عمرہ پر حج کا احرام باندھنا حج کے مہینوں میں ہو۔

۲۵ - دوسری شکل: دوسری شکل یہ ہے کہ عمرہ کا کچھ طواف کرنے کے بعد حج کا احرام باندھا ہو، کچھ طواف کرنے سے مراد یہ ہے کہ ابھی عمرہ کے طواف کا صرف تین چکر یا اس سے بھی کم چکر لگایا ہو۔

اس شکل کے بارے میں حنفیہ کا مسلک درج ذیل ہے:

الف۔ اگر آفاقی ہو تو قارن ہوجائے گا۔

ب۔ اگر مکی (میقاتی) ہو تو فقہاء حنفیہ [۱] کی عبارتوں کا غور سے مطالعہ کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ حج اور عمرہ میں سے کسی ایک کو ترک کرنا واجب ہے، پھر اس میں ائمہ حنفیہ میں اختلاف ہے کہ حج کو ترک کرنا افضل ہے یا عمرہ کو ترک کرنا۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ حج کو ترک کردے، اس ترک کی وجہ سے اسے ایک جانور ذبح کرنا ہوگا اور آئندہ ایک حج اور ایک عمرہ کرنا لازم ہوگا [۲]، کیونکہ یہ شخص اس آدمی کی طرح ہے جس کا حج فوت ہو گیا ہو، اور جس کا حج فوت ہوگیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ عمرہ کرکے احرام ختم کرلے، پھر آئندہ سال حج کرے [۳] حتی کہ اگر اس نے اسی سال حج کرلیا تو عمرہ ساقط ہوگیا، کیونکہ اب وہ اس شخص کی طرح نہیں رہا جس کا حج فوت ہوگیا ہو بلکہ احصار والے شخص کی طرح ہوگیا جس نے احرام ختم کرلیا پھر اسی سال حج کرلیا، اس صورت میں اس پر عمرہ

---

(۱) بخاری: کتاب الحج، باب الاعتمار بعد الحج بغیر ہدی ۳/ ۴-۵، مسلم ۴/ ۲۷-۲۹۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۸۸-۲۸۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۶۹، حنفیہ کی عبارتوں میں "رفض" سے مراد ترک کرنا ہے۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۱۵، تبیین الحقائق ۲/ ۵۷۔

(۲) جیسا کہ ردالمحتار ۲/ ۲۱۵ میں اس کی وضاحت کی ہے، المبسوط ۴/ ۱۸۲ کی ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کا اختلاف متعین طور پر کسی ایک کو ترک کرنے میں ہے۔

(۳) الہدایہ ۲/ ۲۸۹۔

واجب نہیں ہوگا، اس کے برخلاف اگر اگلے سال یا اس کے بعد حج کیا(۱) تو حج کے ساتھ عمرہ بھی واجب ہوگا۔

امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ عمرہ کا ترک کرنا زیادہ پسندیدہ ہے، اسی عمرہ کی قضا کرے گا، کوئی دوسرا عمرہ لازم نہ ہوگا، اور نہ عمرہ کو ترک کرنے کی وجہ سے جانور ذبح کرنا لازم ہوگا، اگر یہ محرم حج کے بجائے عمرہ کو ترک کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہوگا(۲)۔

ترک حج کے مستحب ہونے پر امام ابوحنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ عمرہ کے بعض اعمال ادا کر لینے کی وجہ سے عمرہ کا احرام پختہ ہو چکا ہے، اور حج کا احرام ابھی پختہ نہیں ہوا ہے، اور غیر پختہ کو ترک کرنا زیادہ آسان ہے۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ موجودہ حالت میں عمرہ کو ترک کرنے میں عمل کو باطل کرنا ہے، اور حج کو ترک کرنے میں عمل سے روکنا ہے، اور روکنا باطل کرنے سے اولی ہے(۳)۔

صاحبین نے ترک عمرہ کے افضل ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ عمرہ کا درجہ حج سے کم ہے، اس کے اعمال کم ہیں، قضا کرنا زیادہ آسان ہے، کیونکہ عمرہ کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں(۴)۔

مالکیہ(۵) اور حنابلہ(۶) فرماتے ہیں کہ عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنے کی یہ شکل بھی صحیح ہے، وہ شخص قارن ہوجائے گا، عمرہ حج

(۱) ردالمحتار ۲/ ۳۱۵، تبیین الحقائق ۲/ ۵۷، ملاحظہ ہو: "حج" کی اصطلاح۔

(۲) تنویر الابصار مع حاشیہ ۲/ ۳۱۵۔

(۳) الہدایہ ۲/ ۲۹۰، ملاحظہ ہو: المبسوط ۴/ ۱۸۲۔

(۴) الہدایہ ۲/ ۲۹۰، تبیین الحقائق ۲/ ۴۷-۵۷، اس میں دلائل کی مزید تفصیل ہے، البدائع ۲/ ۱۶۹-۱۷۰ میں بھی اسی طرح ہے۔

(۵) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۸، مواہب الجلیل ۳/ ۵۰-۵۱، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۸-۲۵۹، المدونہ ۲/ ۱۳۱، روایت سحنون سے موازنہ کریں، مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۳ھ۔

(۶) المغنی ۳/ ۴۷۲، الکافی ۱/ ۵۳۳۔

میں داخل ہوجائے گا۔

شافعیہ(۱) اور اشہب مالکی کا قول ہے کہ عمرہ پر حج کو داخل کرنا عمرہ کا طواف شروع کرنے سے قبل درست ہے، لیکن جب عمرہ کا طواف شروع کر دیا خواہ ایک قدم ہی چلا ہو تو اس کا حج کا احرام باندھنا درست نہیں ہوگا۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ "عمرہ کا احرام اپنے مقصد سے جڑ چکا ہے، کیونکہ طواف عمرہ کا سب سے اہم عمل ہے، لہذا وہ کسی اور عمل کی طرف نہیں پھر سکتا"۔

لیکن شافعیہ نے اس کی تقریر یوں کی ہے کہ "اگر اس شخص نے طواف کی نیت سے حجر اسود کا استلام کر لیا تو زیادہ قوی یہ ہے کہ عمرہ کے احرام پر حج کا احرام داخل کرنا جائز ہوگا، کیونکہ استلام طواف کی تمہید ہے، طواف کا جزء نہیں ہے"۔

۲۶ - تیسری شکل: تیسری شکل یہ ہے کہ عمرہ کے طواف کے اکثر چکر لگانے کے بعد حج کا احرام باندھے۔

اس کا حکم حنفیہ کے نزدیک اس شخص کی طرح ہے جس نے طواف پورا کر لیا ہو، اس کی تفصیل چوتھی صورت میں آرہی ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے یہاں اکثر کو کل کا حکم حاصل ہوتا ہے(۲)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تیسری شکل کا وہی حکم ہے جو اوپر ذکر کردہ دوسری شکل کا ہے(۳)۔

۲۷ - چوتھی شکل: چوتھی شکل یہ ہے کہ عمرہ کا طواف مکمل کرنے کے بعد احرام ختم کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھے، حنفیہ کے مذہب

(۱) الایضاح اور اس پر ہیتمی کا حاشیہ/ ۱۵۶-۱۵۷، المہذب مع الشرح ۷/ ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، شروح المنہاج ۲/ ۱۲۷، النہایہ ۳/ ۳۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۳، طبع الحلبی، سیاق وسباق مغنی المحتاج اور النہایہ کے ہیں۔

(۲) شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۸۔

(۳) سابق شکل میں مذکور مذاہب کے مراجع کا مطالعہ کیا جائے۔

میں اس شکل کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو دوسری شکل میں ہے۔

مالکیہ [1] نے اس مسئلہ میں ایک اور تفصیل کی ہے جو درج ذیل ہے:

الف۔ عمرہ کا طواف کرنے کے بعد طواف کی دو رکعتیں پڑھنے سے پہلے عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھنا مکروہ ہے، لیکن اگر احرام باندھ لیا تو احرام صحیح ہوگیا اور لازم ہوگیا، وہ شخص قارن ہوگیا، اس پر دم قران لازم ہے۔

ب۔ عمرہ کا طواف کرنے اور طواف کی دو رکعتیں پڑھنے کے بعد سعی شروع کرنے سے پہلے عمرہ پر حج کا احرام باندھنا مکروہ ہے، یہ احرام صحیح نہیں ہوگا، اور وہ شخص قارن نہیں ہوگا۔

اسی طرح کچھ سعی کرنے کے بعد حج کا احرام باندھنا اور ایسا ہی سعی کی حالت میں احرام باندھنا، اگر سعی کے بعض شوط کر لئے اور عمرہ پر حج کا احرام باندھ لیا تو اس کے لیے یہ مکروہ ہے، اگر ایسا کر لیا تو اپنی سعی پوری کرے، پھر حلال ہو جائے، اس کے بعد پھر از سر نو حج کا احرام باندھے، چاہے وہ مکی ہو یا آفاقی۔

چونکہ طواف کی دو رکعتیں پڑھنے کے بعد سعی سے پہلے اور سعی کے دوران عمرہ پر حج کا احرام باندھنا صحیح نہیں ہوا، لہذا مشہور قول کے اعتبار سے اس نے جس چیز کا احرام باندھا اس کی قضا لازم نہیں ہے [2]۔

ج۔ سعی عمرہ کرنے کے بعد حلق سے پہلے عمرہ پر حج کا احرام باندھنا، ایسا کرنا ابتداءً جائز نہیں، اس لئے کہ اس کا نتیجہ حلق کو مؤخر کرنا ہے [3]، پس اگر اس نے اس حالت میں احرام حج کا اقدام کیا

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۸-۲۹، مواہب الجلیل ۳/ ۵۳-۵۵، شرح الزرقانی و حاشیۃ البنانی ۲/ ۲۵۹-۲۶۰۔
(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۵۳۔
(۳) مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق اس سے حلق ساقط ہو جاتا ہے ملاحظہ ہو:

تو اس کا یہ احرام صحیح ہے، اور یہ حج مستأنف ہے، اور اس کو عمرہ کے لئے حلق کرانا ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ احرام حج میں خلل پہنچاتا ہے، اور اس پر ہدی لازم ہوگی، اس لئے کہ حلق عمرہ کو جو اس پر واجب تھا احرام حج کی وجہ سے مؤخر کر دیا، اور نہ یہ قارن ہوگا نہ متمتع [1]، اگر چہ اس نے اشہر حج سے پہلے اپنا عمرہ پورا کر لیا تھا، بلکہ یہ مفرد ہوگا، اور اگر اس نے بعض ارکان وقت حج میں پورے کر لیے تھے تو وہ متمتع ہوگا۔

اگر اس شخص نے حج کا احرام باندھنے کے بعد اعمال حج سے فارغ ہونے سے پہلے ہی عمرہ کا حلق کرا لیا تو بھی ہدی (ایک جانور ذبح کرنا) لازم رہے گی، اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، اس صورت میں مالکیہ کے نزدیک اس پر فدیہ بھی لازم ہو جائے گا، یہ میل کچیل دور کرنے کا فدیہ ہوگا [2]۔

شافعیہ [3] اور حنابلہ [4] کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ کا طواف کرنے کے بعد عمرہ پر حج داخل کرنا یعنی حج کا احرام باندھنا درست نہیں ہوتا (اس کی علت سابقہ صورت کے تحت گذر چکی ہے) لہذا سعی کر لینے کے بعد تو بدرجہ اولی عمرہ پر حج کو داخل کرنا درست نہیں ہوگا۔

لیکن حنابلہ نے اس شخص کا استثناء کیا ہے جس کے پاس ہدی ہو، حنابلہ کہتے ہیں [5]: جس کے ساتھ ہدی ہو وہ عمرہ کی سعی کرنے کے بعد بھی عمرہ پر حج کا احرام داخل کر سکتا ہے بلکہ اس کے ذمہ ایسا کرنا

= حوالہ سابق ۲/ ۵۴-۵۵۔
(۱) اس لئے کہ عمرہ پر حج داخل کرنا صحیح نہیں ہوا، بلکہ حج کا احرام صحیح ہوا۔
(۲) مالکیہ کے یہاں ایک قول ہدی ساقط ہونے کا بھی ہے اس بارے میں بحث مواہب الجلیل ۳/ ۵۵ میں دیکھی جائے۔
(۳) المہذب ۷/ ۱۶۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴۔
(۴) الکافی ۱/ ۵۳۳-۵۳۴، المغنی ۳/ ۴۸۴، غایۃ المنتہی اور اس کی شرح مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۷-۳۰۸۔
(۵) یہ عبارت مطالب اولی النہی کی ہے معمولی تبدیلی کے ساتھ۔

لازم ہے جیسا کہ آئندہ آئے گا، کیونکہ وہ اس کے لئے درج ذیل آیت کی وجہ سے مجبور ہے: "وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰی يَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهٗ "[1] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔ مذہب حنبلی کے مطابق وہ شخص قارن ہوجائے گا[2]۔

''الفروع'' اور ''شرح المنتہی'' میں ایک دوسرے مقام پر ہے کہ وہ شخص قارن نہیں ہوگا، اگر حج کے مہینوں کے علاوہ میں عمرہ پر حج داخل کیا ہو تو مذہب حنبلی کے مطابق صحیح ہوگا، کیونکہ حنابلہ کے نزدیک حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھنا درست ہے۔

دوم

حج کے احرام پر عمرہ کا احرام باندھنا

۲۸- مالکیہ[3]، حنابلہ[4] کا مسلک اور شافعیہ[5] کا قول جدید (جو فقہ شافعی میں اصح قول قرار دیا گیا ہے) یہ ہے کہ حج کا احرام باندھنے کے بعد عمرہ کا احرام باندھنا درست نہیں ہے، لہذا وہ قارن نہیں ہوگا، نہ اس پر دمِ قران لازم ہوگا نہ اس عمرہ کی قضا لازم ہوگی جس کا احرام باندھا تھا، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور اور ابن المنذر کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ کی آیت نمبر ۱۹۶ کا ٹکڑا ہے، اس کے بارے میں تفصیل ''احصار'' کی اصطلاح میں دیکھئے، یہ آیت اس میں بار بار آئی ہے۔
(۲) ابن قدامہ نے الکافی اور المغنی میں اسی قول پر اکتفا کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب حنبلی میں یہی قول معتمد ہے۔
(۳) مختصر خلیل بشروحہ: مواہب الجلیل ۳/ ۴۸، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷، اور دیکھئے: المدونہ ۲/ ۱۳۰۔
(۴) المغنی ۳/ ۴۸۴، الکافی ۱/ ۵۳۲ - ۵۳۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۸۔
(۵) شرح المحلی للمنہاج ۲/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۴، الایضاح ۱۵۷، المہذب ۷/ ۱۶۳، المجموع ۳/ ۱۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۴۔

حنفیہ اور مالکیہ کی صراحت کے مطابق یہ عمل مکروہ ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک احرام درست ہوجائے گا، اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

سوم

ایک ساتھ دو حج یا دو عمروں کا احرام باندھنا

۲۹- اگر دو حج یا دو عمروں کا احرام باندھا تو ایک کا احرام منعقد ہوا، دوسرے کا احرام لغو ہوگیا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ایسی عبادتیں ہیں جن کا پورا کردینا اس پر لازم نہیں، لہذا ایک ساتھ دونوں کا احرام بھی صحیح نہیں ہوگا، اسی بنا پر اگر وہ اپنے حج یا اپنے عمرہ کو فاسد کردے تو بس اسی ایک کی قضا لازم ہوگی۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ دونوں کا احرام منعقد ہوجائے گا اور ان میں سے ایک کی قضا اس کے ذمہ لازم ہوگی، کیونکہ اس کا احرام باندھ کر وہ اسے مکمل نہیں کرسکا تھا۔ اس موضوع کی کچھ تفصیلات اور جزئیات ہیں، انہیں یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ یہ نادر الوقوع ہیں[1]۔

تیسری فصل

احرام کے حالات

۳۰- محرم جس نسک کا ارادہ رکھتا ہے اس کے اعتبار سے احرام کی تین قسمیں ہیں: تنہا حج یا تنہا عمرہ کا احرام باندھنا، یا دونوں کو جمع کرنا، جمع کرنے کی دو صورتیں ہیں: تمتع قران۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۵۴، مواہب الجلیل ۳/ ۴۸، المجموع ۷/ ۲۳۵، فتح القدیر ۲/ ۲۹۱۔

اِفراد:

اصطلاح میں افراد کا مطلب یہ ہے کہ اپنے احرام میں صرف حج یا صرف عمرہ کی نیت کرے۔

قران:

حنفیہ کے نزدیک قران یہ ہے کہ آفاقی ایک ساتھ یا الگ الگ حج اور عمرہ کو جمع کرے، الگ الگ جمع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عمرہ کا اکثر طواف کرنے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے، خواہ مکہ سے ہی، اور عمرہ حج کے مہینوں میں ادا کرے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک قران یہ ہے کہ ایک ساتھ حج اور عمرہ کا احرام باندھے، ایک نیت کے ساتھ یا ترتیب وار دو نیتوں کے ساتھ جس میں عمرہ کی نیت پہلے ہو، یا عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے یا طواف کرنے کے ساتھ عمرہ کے احرام پر حج کا احرام باندھے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک قران یہ ہے کہ ایک ساتھ حج وعمرہ کا احرام باندھے، یا حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے عمرہ کے احرام پر حج کا احرام داخل کرے[3]۔

حنابلہ کے نزدیک بھی قران کی وہی تعریف ہے جو شافعیہ کے یہاں ہے، اس فرق کے ساتھ کہ حنابلہ حج کے مہینوں میں احرام باندھنے کی شرط نہیں لگاتے ہیں[1]۔

تمتع:

حنفیہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ ایک ہی سال میں اشہر حج میں دونوں نسک کی ادائیگی سے فائدہ اٹھائے گا، بغیر اس کے کہ دونوں عبادتوں کے درمیان اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح کیا ہو[2]۔

''المام صحیح'' یہ ہے کہ عمرہ کے بعد حج شروع کرنے سے پہلے حلال ہوکر رہے[3]۔

مالکیہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ سے فارغ ہو، اس کے بعد حج کرے[4]۔

شافعیہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ اپنے شہر کے میقات سے عمرہ کا احرام باندھے، اور عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کرے[5]۔

حنابلہ کے نزدیک تمتع یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، پھر عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد جہاں سے چاہے حج کا احرام باندھے[6]۔

---

(۱) لباب المناسک ر ۱۷۱، اس کا موازنہ بدائع الصنائع ۲ / ۱۶۷ سے کیجئے، البدائع میں ہے ''شریعت کے عرف میں قران اس آفاقی کا نام ہے جو جمع کرے.....'' لیکن شرح اللباب ر ۱۷۲ میں صراحت کی ہے کہ آفاقی کی شرط قران مسنون کے لئے ہے ایک ساتھ حج وعمرہ کے احرام کی صحت کے لئے نہیں ہے۔

(۲) یہ تعریف معمولی تبدیلی کے ساتھ متن خلیل اور الشرح الکبیر ۲ / ۲۸ سے لی گئی ہے اس کا موازنہ الرسالہ للقیروانی ۱ / ۴۹۳ سے کیجئے۔

(۳) المنہاج ۲ / ۱۲۷، المہذب ۷ / ۱۶۳، سیاق منہاج کا ہے اس میں ''حج کے مہینوں میں'' کی شرط صراحتہً مذکور ہے۔

---

(۱) المغنی ۳ / ۴۸۴، مطالب اولی النہی ۲ / ۳۰۷، اس میں صراحت ہے'' خواہ حج کے مہینوں میں ہو یا نہ ہو''۔

(۲) لباب المناسک ر ۱۷۹۔

(۳) شرح اللباب ر ۱۷۹، ۱۷۲، ۱۷۳۔

(۴) متن خلیل مع الشرح الکبیر ۲ / ۲۹، اور اسی کے مثل رسالۃ القیروانی مع الشرح میں ہے ۱ / ۴۹۳۔

(۵) منہاج الطالبین للنووی ۲ / ۱۲۷، نسخہ شرح المحلی میں ان کے قول سے ''من مکۃ'' محذوف ہے، کیونکہ مکہ سے احرام باندھنا تمتع کے لئے شرط نہیں ہے۔

(۶) غایۃ المنتہی ۲ / ۳۰۷۔

احرام کے واجبات:

۳۱- احرام کے واجبات [۱] دو بنیادی چیزوں میں منحصر ہیں:

اول: احرام کا میقات سے ہونا۔

دوم: احرام کا ممنوعات سے محفوظ رکھنا۔

ان دونوں کی تفصیل ذیل کے صفحات میں درج کی جارہی ہے:

چوتھی فصل

احرام کی میقات

۳۲- میقات توقیت سے ماخوذ ہے، میقات وہ وقت ہے جو کسی چیز کے لئے مخصوص کیا جائے، پھر اس کے استعمال میں وسعت کرتے ہوئے اس کا اطلاق جگہ پر بھی ہونے لگا، اور کسی چیز کی جو مکانی حد مقرر کردی جائے اس کو بھی میقات کہا جانے لگا [۲]۔

اصطلاح میں مواقیت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ: "مخصوص عبادت کے لئے متعین زمانوں اور متعین جگہوں کا نام مواقیت ہے" [۳]۔

اس اصطلاحی تعریف سے معلوم ہوا کہ احرام کے لئے دو قسم کی میقات ہیں:

پہلی قسم: زمانی میقات۔

دوسری قسم: مکانی میقات۔

زمانی میقات

زمانی میقات یا تو حج کے احرام کی میقات ہوگی یا عمرہ کے احرام کی میقات ہوگی، اس طرح زمانی میقات کی دو قسمیں ہوجاتی ہیں:

اول۔ احرامِ حج کی زمانی میقات:

۳۳- ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہ [۱]، امام شافعی [۲] اور امام احمد اور ان کے شاگردوں کا مسلک ہے کہ حج کے احرام کا وقت شوال، ذیقعدہ اور ذی الحجہ کے ابتدائی دس دن ہیں۔ یہ جمہور صحابہ، تابعین، تبع تابعین وغیرہم کا مذہب ہے [۳]۔

امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ حج کا وقت شوال، ذیقعدہ اور پورا ذی الحجہ ہے، یہ مراد نہیں کہ یہ پورا زمانہ احرام کے جائز ہونے کا وقت ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ اس میں سے بعض زمانہ احرام شروع کرنے کے جواز کا وقت ہے، یہ آغاز شوال سے شروع ہوکر دسویں ذی الحجہ کی طلوع فجر تک رہتا ہے، اور کچھ زمانہ احرام ختم کرنے کے جواز کا ہے، یہ دس ذی الحجہ کی فجر سے ذی الحجہ کے آخر تک رہتا ہے [۴]۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حج کا احرام باندھنے کے لئے زمانی میقات متفق علیہ ہے، جمہور فقہاء سے مالکیہ کا اختلاف صرف اس بارے میں ہے کہ مالکیہ کے نزدیک احرام ختم کرنے کو ذی الحجہ کے

---

(۱) واجب سے وہ عمل مراد ہوتا ہے جس کو دانستہ چھوڑنے سے گناہ ہوتا ہے، حج کے باب میں واجب سے وہ عمل مراد ہے جس کے ترک کی تلافی دم (جانور ذبح کرنے) سے ہوجاتی ہے اور اس کے فوت ہونے سے حج کی صحت پر اثر نہیں پڑتا (ابن عابدین ۲/ ۲۰۰، الخرشی ۲/ ۲۸۱، الجمل ۱/ ۴۲۷، المغنی ۳/ ۴۴۴، القواعد لابن اللحام م/ ۶۳)۔

(۲) النہایۃ فی غریب الحدیث، مادہ (وقت) ۴/ ۲۳۸، تاج العروس شرح القاموس ۱/ ۵۹۴، مختار الصحاح للرازی ۱/ ۳۱۷۔

(۳) غایۃ المنتہی ۲/ ۲۹۵-۲۹۶۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۲۰، رد المحتار ۲/ ۲۰۶-۲۰۷۔

(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۹۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۷۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۹۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۱۔

(۴) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۱، سیاق الشرح الکبیر ہی کا ہے، شرح الزرقانی ۲/ ۲۴۹، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۵۷۔

آخر تک مؤخر کرنا جائز ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

اس بارے میں مالکیہ کا جو مسلک ہے "وہ طاؤس، مجاہد، عروہ بن زبیر، ربیع بن انس اور قتادہ سے بھی منقول ہے"[۱]۔

فریقین کی دلیل یہ آیت ہے: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوْمَاتٌ، فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ"[۲] (حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں جو کوئی ان میں اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا)۔

جمہور اس آیت کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں کہ "أشهر معلومات" سے مراد دو مہینے اور تیسرے مہینہ کا کچھ حصہ ہے، اس سلسلہ میں جمہور نے صحابہ کرام کے آثار سے استدلال کیا ہے، ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس مدت کے دوران حج کے ارکان ادا کئے جاتے ہیں۔

اس آیت سے مالکیہ کا استدلال واضح ہے، آیت کا ظاہری مفہوم وہی ہے، کیونکہ آیت میں "أشهر" جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور جمع کی کم سے کم مقدار تین ہے، لہذا پورے ذی الحجہ کا حج کے مہینوں میں داخل ہونا ضروری ہے تا کہ تین کی تعداد پوری ہو۔

جمہور کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ دس ذی الحجہ کا دن حج کے مہینوں میں شامل ہے یا نہیں؟

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک شامل ہے، اور شافعیہ کے نزدیک حج کے مہینے دس ذی الحجہ کی رات گذرنے پر ختم ہوجاتے ہیں، امام ابو یوسف سے بھی یہی قول مروی ہے، دس ذی الحجہ کی رات کے بارے میں شافعیہ کا ایک قول یہ تھا کہ وہ حج کے مہینوں میں شامل نہیں

---

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۳۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

ہے، لیکن پہلا قول صحیح اور مشہور ہے[۱]۔

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع کے موقع پر قربانی کے دن جمرات کے درمیان رکے اور دریافت فرمایا: "أي يوم هذا" (یہ کون دن ہے؟) لوگوں نے عرض کیا: یوم النحر (قربانی کا دن، دس ذی الحجہ)، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "هذا يوم الحج الأكبر" (یہ بڑے حج کا دن ہے)، اس کی روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے[۲]۔

حنفیہ اور حنابلہ نے کہا ہے: "یہ بات نہیں ہوسکتی کہ حج اکبر کا دن حج کے مہینوں میں سے نہ ہو"[۳]- اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو لوگوں کے درمیان دس ذی الحجہ کو یہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرے، اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ کا یہ عمل اس ارشاد ربانی کی تعمیل تھا: "وَأَذَانٌ مِّنَ اللهِ وَرَسُوْلِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ..." (اور سنا دینا ہے اللہ کی طرف سے اور اس کے رسول کی طرف سے لوگوں کو دن بڑے حج کے) یہ حدیث متفق علیہ ہے[۴]۔

---

(۱) المجموع ۷/ ۱۴۲، ملاحظہ ہو: فتح القدیر ۲/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۸۔

(۲) حدیث: "هذا يوم الحج الأكبر..." کی روایت ابوداؤد (عون المعبود ۲/ ۱۳۹ طبع الہند) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۰۱۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور بخاری نے اس کی روایت تعلیقا کی ہے اور ابن حجر نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے (فتح الباری ۳/ ۵۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع السلفیہ)۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۹۵، نیز ملاحظہ ہو: مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۱۔

(۴) حضرت ابو بکر کا حضرت ابوہریرہؓ کو بھیجنے والی حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور بخاری کے الفاظ یہ ہیں: "إن ابا بكر الصديق رضي الله عنه بعثه في الحجة التي أمره عليها رسول الله ﷺ قبل حجة الوداع يوم النحر في رهط يؤذن في الناس

ان حضرات نے عقلی دلیل سے بھی استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے کہ یوم النحر (دس ذی الحجہ) میں حج کا ایک رکن ادا کیا جاتا ہے، وہ رکن طواف زیارت ہے، اس دن حج کے بہت سے اعمال ادا کئے جاتے ہیں، مثلاً جمرہ عقبہ کی رمی، قربانی، حلق، طواف، سعی، منیٰ کی طرف واپسی [۱]۔ اور یہ بات مستبعد ہے کہ "ایک عبادت کا رکن ادا کرنے کے لئے ایسا وقت مقرر کیا جائے جو اس عبادت کا وقت نہ ہو، نہ اس کے وقت کا جزء ہو" [۲]۔

شافعیہ نے نافع سے مروی حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا: "أشهر الحج شوال وذوالقعدة وعشر من ذي الحجة" (حج کے مہینے ہیں: شوال، ذیقعدہ اور ذی الحجہ کے دس) یعنی دس راتیں۔ ابن مسعود، ابن عباس اور ابن زبیر رضی اللہ عنہم سے بھی اسی طرح کی روایات منقول ہیں، بیہقی نے ان تمام آثار صحابہ کی روایت کی ہے، ابن عباسؓ کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے، ابن عمرؓ کی روایت بھی صحیح ہے [۳]۔

حج کی زمانی میقات کے احکام:

۳۴- حنفیہ [۱]، مالکیہ [۲] اور حنابلہ [۳] کے نزدیک حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھنا صحیح ہے، اس احرام سے حج ہوجائے گا لیکن کراہت کے ساتھ، اور یہی ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ اور لیث بن سعد کا بھی قول ہے [۴]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ حج کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام منعقد نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اگر شوال کا چاند ہونے سے پہلے حج کا احرام باندھا تو وہ حج کا احرام نہیں ہوا بلکہ شافعیہ کے صحیح قول کے مطابق عمرہ کا احرام ہوگیا، عطاء، طاؤس، مجاہد اور ابو ثور بھی اسی کے قائل ہیں [۵]۔

۳۵- زیر بحث مسئلہ کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا قول: "اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَعْلُوْمَاتٌ" ہے، دونوں فریقوں نے اس آیت سے اپنے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے، دوسرے دلائل سے بھی ہر فریق نے اپنے موقف کو مضبوط کیا ہے، یہ ایسا اختلاف ہے جو اہل عربیت کے درمیان بھی واقع ہوا ہے [۶]۔

ائمہ ثلاثہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ آیت کا معنی ہے: "اَلْحَجُّ (حَجُّ) أَشْهُرٍ مَعْلُوْمَاتٍ" (حج تو متعین مہینوں کا حج

= ألا لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان" (حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کو اس حج میں جس میں رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع سے پہلے ان کو امیر بنایا تھا نحر کے دن لوگوں میں یہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرے اور نہ کوئی شخص بیت اللہ کا برہنہ ہو کر طواف کرے) (فتح الباری ۳/ ۴۸۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۸۲ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۹۵۔
(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۱۳۔
(۳) المجموع ۷/ ۱۳۳، نیز ملاحظہ ہو البیہقی کی السنن الکبری (باب بیان أشهر الحج) ۴/ ۳۴۲، ان آثار کی روایت دارقطنی نے بھی کی ہے ۲/ ۲۲۶- ۲۲۷، دارقطنی میں ابن عمر کی روایت عبد اللہ بن دینار کے طریق سے ہے، نافع کی روایت مستدرک حاکم ۲/ ۲۷۶ میں ہے حاکم نے اسے بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح قرار دیا ہے ذہبی نے بھی اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۲۲۱، رد المحتار ۲/ ۲۰۶- ۲۰۷، المسلک المتقسط / ۵۴۔
(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۲۴۹، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۲، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۵۷۔
(۳) المغنی ۳/ ۲۷۱، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۱۔
(۴) المغنی ۳/ ۲۷۱، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۳۵ طبع عیسیٰ الحلبی، تفسیر ابن کثیر میں لیث بن سعد کا ذکر ہے۔
(۵) المجموع ۷/ ۱۳۰۔
(۶) جیسا کہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۱/ ۲۳۵، طبع عیسیٰ الحلبی) میں ذکر کیا ہے ہم نے آیت کی توجیہ کے سلسلہ میں ہر فریق کا نقطہ نظر تفسیر ابن کثیر ہی سے نقل کیا ہے۔

ہے)، آیت کی اس تقدیر عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ ان مہینوں میں حج کا احرام باندھنا دوسرے مہینوں کے احرام کے مقابلہ میں زیادہ کامل ہے، اگر چہ دوسرے مہینوں کا احرام بھی صحیح ہوتا ہے[1]، دوسرا استدلال یہ ہے کہ حج قران کی دو عبادتوں میں سے ایک ہے، لہذا عمرہ کی طرح اس کا احرام بھی پورے سال باندھنا جائز ہوگا، یا یوں کہا جائے کہ حج کے مہینے دو میقاتوں میں سے ایک ہیں، لہذا اس سے پہلے احرام باندھنا صحیح ہونا چاہئے، جس طرح مکانی میقات سے پہلے حج کا احرام باندھنا درست ہوتا ہے[2]۔

حنفیہ نے اس مسئلہ کی توجیہ اپنے مذہب کی بنیاد پر کی ہے، حنفیہ کے نزدیک احرام شرط ہے رکن نہیں ہے، لہذا احرام اس اعتبار سے طہارت کے مشابہ ہوگیا کہ دونوں کو وقت سے پہلے کرنا جائز ہے، لیکن احرام کو چونکہ رکن کے ساتھ بھی مشابہت ہے لہذا اسے حج کے مہینوں سے پہلے کرنا مکروہ ہوگا[3]۔

شافعیہ کا استدلال بھی ارشاد ربانی: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ"[4] سے ہے، طریق استدلال یہ ہے کہ بظاہر اس آیت کی تقدیر ایک دوسری معلوم ہوتی ہے جسے نحویوں نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے: ''وقت الحج أشهر معلومات'' (حج کا وقت متعین مہینے ہیں)، اللہ تعالیٰ نے سال کے تمام مہینوں میں سے چند مہینوں کو حج کے لئے مخصوص کیا، اس سے معلوم ہوا کہ ان مہینوں سے پہلے حج صحیح نہیں ہوگا، جس طرح نماز کے وقت سے پہلے نماز ادا نہیں ہوتی۔

شافعیہ نے عقلی استدلال یہ پیش کیا ہے کہ احرام حج کی عبادتوں میں سے ایک عبادت ہے، لہذا وقوف اور طواف کی طرح اس میں بھی وقت کی بندش ہوگی[1]۔

۳۶- احرام کے مسئلہ میں اختلاف کے باوجود فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر حج کا کوئی عمل حج کے مہینوں سے پہلے کرلیا تو معتبر نہیں ہوگا، حتی کہ اگر تمتع یا قران کرنے والے نے حج کے مہینوں سے پہلے تین دنوں کے روزے رکھ لئے (دم تمتع یا دم قران کے تعلق سے) تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اسی طرح طواف قدوم کے بعد صفا مروہ کے درمیان سعی کرلی تو یہ حج کی سعی نہیں ہوگی، اِلا یہ کہ اشہر حج میں سعی کی گئی ہو۔

دوم: احرام عمرہ کی زمانی میقات:

۳۷- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عمرہ کی زمانی میقات پورا سال ہے، لہذا عمرہ پورے سال کیا جا سکتا ہے، جب بھی اس کا احرام باندھیں منعقد ہوجائے گا، کیونکہ اس کے لئے کوئی وقت مخصوص نہیں ہے۔

اسی طرح فقہاء نے یہ بات بھی واضح کردی ہے کہ رمضان کے مہینہ کا عمرہ دوسرے مہینوں کے عمرہ سے افضل ہے، اس کی تعبیر حنفیہ نے اس طرح کی ہے: ''رمضان میں عمرہ کرنا مندوب ہے'' کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "عمرة في رمضان تقضی حجة" (رمضان کا عمرہ حج کے قائم مقام ہے) (بخاری ومسلم)[2]۔

۳۸- چند اوقات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان اوقات میں عمرہ کا احرام مکروہ ہے یا نہیں؟ وہ اوقات یہ ہیں:

الف۔ عرفہ کا دن (۹/ ذی الحجہ) قربانی کا دن (یوم النحر، دس

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۲۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۷۱۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۲۲۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

(۱) المہذب ۷/ ۱۴۳-۱۴۵۔

(۲) صحیح بخاری (باب عمرة في رمضان) ۳/ ۳، مسلم ۴/ ۶۱-۶۲ طبع صبیح، مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "حجة معي" یعنی رمضان کا عمرہ میرے ہمراہ حج کرنے کے برابر ہے۔

ذی الحجہ) ایام تشریق۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ان دنوں میں بھی عمرہ کو مکروہ نہیں قرار دیتے، لیکن شیخ رملی شافعی نے فرمایا ہے: "عرفہ کے دن، عید الاضحیٰ کے دن اور ایام تشریق میں عمرہ کرنے کی اتنی فضیلت نہیں ہے جتنی اور دنوں میں ہے، کیونکہ ان دنوں میں حج کے اعمال افضل ہیں"۔

ان حضرات نے کراہت نہ ہونے پر اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اصل کراہت نہ ہونا ہے اور کراہت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عرفہ کے دن (۹/ذی الحجہ) سے لے کر اس کے بعد چار دن (۱۳/ذی الحجہ) تک عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے، حتی کہ ان دنوں میں عمرہ کرنے والوں پر دم (ایک جانور ذبح کرنا) واجب ہوتا ہے، حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اس ارشاد سے ہے: "حلت العمرة في السنة كلها إلا أربعة أيام، يوم عرفة ويوم النحر ويومان بعد ذلك" (عمرہ پورے سال حلال ہے سوائے چار دنوں کے، عرفہ کا دن، قربانی کا دن اور دو دن اس کے بعد)، یہ روایت بیہقی نے ذکر کی ہے[1]، حنفیہ کا ایک استدلال یہ ہے کہ "یہ ایام اداء حج کی مشغولی کے ایام ہیں، ان دنوں میں عمرہ کرنا انہیں حج سے مشغول کردے گا، اور بسا اوقات حج میں خلل واقع ہوجائے گا، لہذا ان ایام میں عمرہ مکروہ ہوگا۔

ب۔ مالکیہ نے عمرہ کے احرام میں وسعت ہونے سے اس شخص کا استثناء کیا ہے جس نے حج کا احرام باندھ رکھا ہو، مالکیہ کے نزدیک اس کے عمرہ کا احرام باندھنے کا وقت حج کا احرام ختم ہوجانے کا وقت ہے، اس طور سے کہ وہ حج کے تمام افعال طواف، سعی، چوتھے دن کی

(۱) حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث بیہقی نے موقوفاً روایت کی ہے (السنن الکبریٰ للبیہقی ۴/۳۴۶، طبع الہند ۱۳۵۰ھ، نصب الرایہ ۳/۱۴۶-۱۴۷)۔

رمی سے فارغ ہوچکا ہو[1]، یا جو شخص منیٰ سے ۱۲/ذی الحجہ ہی کو کوچ کرجائے اس کے لئے ضروری ہوگا کہ عمرہ کا احرام باندھنے کے لئے اتنا انتظار کرے کہ ۱۳/ذی الحجہ کے دن زوال کے بعد اتنا وقت گذر چکا ہو جس میں رمی کی جاسکتی ہو۔

اسی بنیاد پر مالکیہ نے لکھا ہے کہ اگر اس وقت سے پہلے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، عمرہ کا احرام باندھ لیا تو اس کا احرام منعقد نہیں ہوگا، اور عمرہ کا احرام تمام افعال حج سے فراغت ہونے کے بعد اور چوتھے دن سورج کے غروب ہونے سے پہلے باندھنا مکروہ ہے[2]۔

مکانی میقات

مکانی میقات کی بھی دو قسمیں ہیں: احرامِ حج کے لئے مکانی میقات، احرام عمرہ کے لئے مکانی میقات۔

اول۔ احرام حج کی مکانی میقات:

۳۹- احرام حج کی مکانی میقات مختلف جگہوں کے لوگوں کی الگ الگ ہے، مکانی میقات کے اعتبار سے لوگوں کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: آفاقی۔

دوسری قسم: میقاتی۔

(۱) حلق اس حکم سے مستثنیٰ ہے کہ حج کے افعال کرنے سے پہلے عمرہ کا احرام باندھنا صحیح نہیں ہے یعنی حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا جاسکتا ہے، ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳/۲۵، شرح الزرقانی ۲/۲۵۰-۲۵۱۔

(۲) عمرہ کی زمانی میقات کے لئے درج ذیل کتابیں ملاحظہ ہوں: الہدایہ مع فتح القدیر ۲/۳۰۳، البدائع ۲/۲۲۷، المسلک المتقسط/۳۰۸، رد المحتار ۲/۲۰۷-۲۰۸، مواہب الجلیل ۳/۲۲-۲۶، شرح الزرقانی ۲/۲۵۰، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/۲۲، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/۴۹۷-۴۹۸، المہذب مع المجموع ۷/۱۳۳-۱۳۴، شرح المنہاج ۲/۹۳، نہایۃ المحتاج ۲/۳۸۹، الکافی ۱/۵۲۸، مطالب اولی النہی ۲/۳۰۱، ۳۰۲-۳۰۵۔

تیسری قسم: حرمی۔

چوتھی قسم: مکی۔

مکی اور حرمی کئی چیزوں میں ایک ہیں، لہذا دونوں کا ایک مسئلہ ہوگا۔

ایک پانچویں قسم بھی ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کی جگہ تبدیل ہوگئی ہے، سوال یہ ہے کہ ان کی میقات کون سی ہے؟

آفاقی کی میقات:

آفاقی وہ شخص ہے جس کا مکان مواقیت (میقاتوں) کے علاقہ کے باہر ہے۔

۴۰ - علماء اس بات پر متفق ہیں کہ ذیل میں آنے والے مقامات ان کے مقابل رہنے والوں کے لئے میقات ہیں، وہ مقامات یہ ہیں:

الف۔ **ذوالحلیفہ:** یہ اہل مدینہ کی میقات ہے، اور ان تمام لوگوں کی جو غیر اہل مدینہ ہیں اگر اس میقات سے گذریں، یہ مقام آج کل "آبار علی" کے نام سے مشہور ہے[1]۔

ب۔ **جحفہ:** یہ اہل شام کی میقات ہے، اور شام کے راستہ سے مکہ مکرمہ آنے والے تمام لوگوں کی میقات ہے، مثلاً اہل مصر، اہل مغرب۔

حاجی لوگ عام طور پر "رابغ" سے احرام باندھتے ہیں، یہ مقام جحفہ سے پہلے سمندر کی سمت میں پڑتا ہے، لہذا "رابغ" سے احرام باندھنے والا میقات سے پہلے احرام باندھنے والا ہوا، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ رابغ سے احرام باندھنا زیادہ احتیاط کی بات ہے، کیونکہ یقین سے معلوم نہیں ہو پاتا کہ "جحفہ" کا محل وقوع کیا ہے۔

ج۔ **قرن المنازل:** اسے "قرن" بھی کہا جاتا ہے، جو اہل نجد کی میقات ہے، "قرن" عرفات کے پاس ایک پہاڑ ہے، یہ مکہ سے قریب ترین میقات ہے، اسے آج کل "سیل" کہا جاتا ہے۔

د۔ **یلملم:** یہ باقی اہل یمن، تہامہ اور ہندوستان والوں کی میقات ہے، یہ مکہ مکرمہ کے جنوب میں تہامہ کا ایک پہاڑ ہے۔

ھ۔ **ذات عرق:** یہ اہل عراق اور تمام اہل مشرق کی میقات ہے۔

مختلف مقامات کے لئے میقاتیں مقرر کرنے کے دلائل:

۴۱ - اس بات کی دلیل کہ مذکورہ بالا مقامات کو احرام کے لئے میقات مقرر کیا گیا ہے سنت اور اجماع ہے:

الف۔ ان مواقیت کے بارے میں بہت سی احادیث ہیں جن میں سے دو کو ہم یہاں ذکر کرتے ہیں:

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: **"إن رسول الله ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم، هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن، ممن أراد الحج والعمرة، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ، حتى أهل مكة من مكة"** (رسول اللہ ﷺ نے اہل مدینہ کے لئے ذی الحلیفہ مقرر فرمایا، اہل شام کے لئے جحفہ مقرر فرمایا، اہل نجد کے لئے قرن المنازل مقرر فرمایا اور اہل یمن کے لئے یلملم مقرر فرمایا، یہ مقامات ان مقامات کے باشندوں کے لئے ہیں اور ان تمام لوگوں کے لئے جو حج اور عمرہ کے ارادہ سے ان مقامات سے گذریں، وہاں

---

(۱) ایک بے بنیاد قصہ میں جو حضرت علی کی طرف منسوب کیا گیا ہے مذکور ہے کہ حضرت علی نے اس مقام کے ایک کنویں میں جنوں سے قتال کیا، یہ بالکل جھوٹی بات ہے، اس مقام پر شعائر احرام کے علاوہ کوئی اور رسم و رواج کرنے سے پرہیز کیا جائے، ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳؍ ۳۰۔

کے باشندوں کے علاوہ، اور جو لوگ ان مقامات کے اندر رہتے ہوں وہ اپنے مقام سے احرام باندھیں، حتی کہ اہل مکہ مکہ سے)، یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے[1]۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يُهِلُّ أهل المدينة من ذى الحليفة ، و أهل الشام من الجحفة، وأهل نجد من قرن، قال عبد الله -يعني ابن عمر- وبلغني أن رسول الله ﷺ قال: ويهل أهل اليمن من يلملم" (اہل مدینہ ذو الحلیفہ سے احرام باندھیں، اہل شام جحفہ سے، اہل نجد قرن سے، عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں: مجھے یہ بات بھی پہنچی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: اہل یمن یلملم سے احرام باندھیں) (بخاری و مسلم)[2]۔

یہ احادیث ذات عرق کے علاوہ دوسرے مواقیت کے بارے میں ہیں، اس بابت اختلاف ہے کہ ذات عرق کی تحدید نص سے ہوئی یا اجتہاد اور اجماع سے ہوئی۔

علماء کی ایک جماعت (جس میں امام شافعی اور امام مالک بھی ہیں) کا قول یہ ہے کہ ذات عرق کی تعیین حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے کی، صحابہ نے بھی اسے تسلیم کیا، لہذا اجماع ہوگیا۔

حنفیہ[1]، حنابلہ[2] اور جمہور شافعیہ[3] نے اس بات کو صحیح قرار دیا ہے کہ ذات عرق کی تعیین بھی رسول اکرم ﷺ سے مصرح ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ تعیین نہیں پہنچی تھی تو انہوں نے اپنے اجتہاد سے تحدید کی، ان کا اجتہاد نص کے موافق ہوگیا۔

ب۔ جہاں تک ان مواقیت پر اجماع ہونے کی بات ہے تو اس بابت نووی نے المجموع[4] میں لکھا ہے: "ابن المنذر وغیرہ نے کہا ہے کہ ان مواقیت پر علماء کا اجماع ہے"۔

ابو عمر بن عبد البر کہتے ہیں: "اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ عراقی کا ذات عرق سے احرام باندھنا میقات سے احرام باندھنا ہے"[5]۔

مواقیت سے متعلق احکام:

۴۲ - چند احکام یہ ہیں:

الف۔ جو شخص حج یا عمرہ کے ارادہ سے میقات سے گذرے اس کے لئے بالاجماع میقات سے احرام باندھ لینا واجب ہے اور احرام کو اس سے مؤخر کرنا حرام ہے[6]۔

---

(۱) صحیح بخاری، کتاب الحج (باب مهل أهل مكة للحج والعمرة) ۲/ ۱۳۳ اور دوسرے مقامات، مسلم ۴/ ۵-۶۔

(۲) صحیح بخاری (باب ميقات أهل المدينة) ۲/ ۱۳۳، مسلم ۴/ ۶، یہ روایت "مالک عن نافع عن ابن عمرؓ" کی سند سے مروی ہے جو سلسلۃ الذہب (سونے کی زنجیر) ہے، یہ حدیث بخاری مسلم دونوں میں مذکورہ بالا صفحات میں "زهري عن سالم عن أبيه" کی سند کے ساتھ ہے اس سلسلہ سند کو بھی اصح الاسانید قرار دیا گیا ہے۔

(۱) حنفیہ نے ذات عرق کو حدیث سے ثابت کیا ہے، ملاحظہ ہو: المبسوط ۴/ ۱۶۶، الہدایہ ۲/ ۱۳۱، رد المحتار ۲/ ۲۰۷، رد المحتار میں "البحر" کے حوالہ سے اس حدیث کو حسن قرار دیا گیا۔

(۲) حتی کہ نہایۃ المنتہی مع الشرح (۲۰/ ۲۹۶) میں صراحت کی ہے کہ: "یہ تمام مواقیت نص سے ثابت ہیں نہ کہ حضرت عمرؓ کے اجتہاد سے"۔

(۳) جیسا کہ نووی نے المجموع میں ذکر کیا ہے ۷/ ۱۹۴، نووی نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ یہ امام شافعی کا قول ہے، ص ۱۹۵۔

(۴) المجموع للنووی ۷/ ۱۹۳۔

(۵) المغنی ۳/ ۲۵۷۔

(۶) المجموع ۷/ ۲۰۶ اور المسلک المتقسط / ۵۵ میں اجماع کی صراحت کی گئی ہے اس حکم پر علماء کا اتفاق فقہی مراجع کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔

جس جگہ کو میقات مقرر کیا گیا ہے اس کے آغاز سے یعنی مکہ سے دور والے کنارہ سے احرام باندھنا افضل ہے، تا کہ وہ شخص میقات کے کسی حصہ سے احرام کے بغیر نہ گذرے، لیکن اگر میقات کے آخر سے یعنی مکہ سے قریب تر کنارہ سے احرام باندھا تو بھی بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ اس مقام سے احرام باندھنا ہوگیا۔

۴۳ - ب۔ جو شخص حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور ضرورت سے حرم میں جانے کے لئے مواقیت سے گذرا اس کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ اس کے لئے دخول مکہ یا مکہ کے چاروں طرف جو قابل تعظیم حرم کا علاقہ ہے اس میں داخل ہونے کے لئے احرام واجب ہے، اس نے اگر حج کا احرام نہیں باندھا ہے تو اس کے لئے عمرہ کرنا لازم ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جب وہ مکہ یا حرم کے علاقہ میں حج یا عمرہ کے لئے نہیں بلکہ کسی اور ضرورت سے جا رہا ہے تو اس کے لئے احرام نہ باندھنا جائز ہے (اس بابت دلائل اور جزئیات "حرم" کی اصطلاح میں دیکھی جائیں)۔

۴۴ - ج۔ ان مواقیت میں ان جگہوں کا اعتبار ہے، گاؤں کے نام یا عمارت کا اعتبار نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی میقات میں تعمیر شدہ عمارت منہدم ہوگئی، اور وہ عمارت کسی اور جگہ اس سے قریبی مقام پر منتقل کردی گئی اور اس عمارت کا پہلا والا ہی نام رکھ دیا گیا تو اس سے حکم میں تبدیلی نہیں ہوگی بلکہ پہلی والی جگہ ہی کا اعتبار ہوگا [1]۔

۴۵ - د۔ یہ شرط نہیں ہے کہ بعینہ ان مواقیت سے احرام باندھا جائے بلکہ ان مواقیت سے یا ان کے محاذی ومقابل مقامات سے احرام باندھنا کافی ہوگا، کیونکہ ذات عرق کی تحدید کے بارے میں یہ گذر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کی تحدید محاذاۃ کی بنیاد پر کی اور صحابہ نے اسے برقرار رکھا، لہٰذا معلوم ہوا کہ صحابہ محاذاۃ کا قاعدہ اختیار کرنے میں متفق تھے۔

(۱) المجموع ۷/ ۱۹۵۔

احکام مواقیت سے متفرع جزئیات:

۴۶ - جو شخص ایسی راہ سے مکہ کے لئے روانہ ہوا جس راستہ میں کوئی متعین میقات نہیں ہے، خواہ وہ خشکی کا راستہ ہو یا سمندر کا یا فضائی، وہ اجتہاد سے کام لے، اور جب مذکورہ مواقیت میں سے کسی کے مقابل آئے تو احرام باندھ لے، اس میں اسے احتیاط سے کام لینا چاہئے، تا کہ بلا احرام کے میقات سے آگے نہ بڑھ جائے، خاص طور سے ہوائی جہاز کے مسافر کو زیادہ احتیاط سے کام لینا چاہئے۔

۴۷ - اگر محاذاۃ کا علم نہ ہو سکے [1] تو وہ مکہ سے دو مرحلہ کے فاصلہ پر احرام باندھ لے، مکہ سے قریب ترین میقات کی مسافت پر قیاس کرتے ہوئے، اس لئے کہ وہ مکہ سے دو منزل کی دوری پر ہے۔ اسی بنیاد پر فقہاء نے لکھا کہ جدہ مواقیت کے اندر داخل ہے، کیونکہ وہ قرن المنازل سے بھی زیادہ مکہ مکرمہ سے قریب [2] ہے [3]۔

۴۸ - اسی پر متفرع ایک مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص دو میقاتوں سے گذرے وہ کس میقات سے احرام باندھے، مثلاً شامی جب مدینہ

(۱) اس موضوع پر بحث ومناقشہ ہوا کہ کیا ایسی کوئی جگہ ہو سکتی ہے جس کے محاذاۃ میں کوئی میقات نہ ہو، اس کا لحاظ کرتے ہوئے ہم نے یہ مسئلہ لکھا ہے ہم خود اس بحث میں نہیں پڑے، کیونکہ فقہاء جس کا ذکر کرتے ہیں اس کا کوئی خاص عملی فائدہ نہیں ہے۔

(۲) میقات سمندر تک پہنچتا ہے، اسی طرح جب ہم جدہ کو محاذاۃ کے اعتبار سے دیکھتے ہیں تو جدہ کی محاذاۃ اسے مواقیت کے اندر کردیتی ہے اور مواقیت سمندر کی چوڑائی تک ممتد ہو جاتے ہیں۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۲۵۱ طبع المطبعۃ الخیریۃ للخشاب ۱۳۱۹ھ۔

ہوکر آئے، اور مدنی جب جحفہ سے گذرے تو ان کا دو میقاتوں پر گذر ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر دور والی میقات سے احرام باندھنا واجب ہے، مثلاً شام، مصر اور مغرب والوں کی میقات جحفہ ہے، جب یہ لوگ مدینہ منورہ سے گذریں گے تو ان پر اہل مدینہ کی میقات ذو الحلیفہ سے احرام باندھنا واجب ہوگا۔ اگر یہ لوگ احرام کے بغیر ذو الحلیفہ سے آگے بڑھ کر جحفہ تک پہنچ گئے تو ان کا حکم اس شخص کی طرح ہوگا جو احرام باندھے بغیر میقات سے آگے بڑھ گیا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس شخص کے لئے پہلی میقات سے احرام باندھنا مستحب ہے لیکن اس کی میقات دوسری میقات ہے، اس لئے پہلی میقات سے احرام باندھنا واجب نہیں ہے، کیونکہ اس کی میقات آگے ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ دو میقاتوں سے گذرنے والے شخص کے لئے افضل یہ ہے کہ پہلی میقات سے احرام باندھے، دوسری میقات جو مکہ سے قریب تر ہے، تک احرام کو مؤخر کرنا مکروہ ہے، لیکن حنفیہ نے اپنے اصح قول کے اعتبار سے یہ پابندی نہیں لگائی ہے کہ دوسری میقات ہی اس کی میقات ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث مواقیت میں رسول اکرم ﷺ کے ارشاد: "هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن" (یہ میقاتیں اوپر ذکر کردہ لوگوں کے لئے ہیں اور ان لوگوں کے لئے ہیں جو وہاں سے گذریں، وہاں کے لوگوں کے علاوہ) سے ہے، کیونکہ یہ ارشاد اپنے عموم کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر شامی شخص ذو الحلیفہ آئے تو یہ ذو الحلیفہ اس کی میقات ہے، اس کے لئے وہاں سے احرام باندھنا واجب ہوگا، یہ جائز نہیں کہ وہاں سے بلا احرام آگے بڑھ جائے۔

مالکیہ اور حنفیہ کا استدلال مذکورہ علاقوں کے باشندوں کے لئے توقیت کے عموم سے ہے، اسی کے ساتھ اس عموم سے بھی جس سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے، اس سے دونوں چیزوں کا جواز ہوجائے گا۔

حنفیہ نے دونوں عبارتوں میں عموم کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہوئے دونوں میقاتوں سے احرام باندھنے کو جائز قرار دیا ہے، لیکن پہلی میقات سے احرام کو مؤخر کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر بھی ہے کہ "انہوں نے فرع سے احرام باندھا" جو ذو الحلیفہ اور مکہ کے درمیان ایک مقام ہے[1]۔

مالکیہ نے یہ چیز اہل مدینہ کے علاوہ کے لئے مخصوص کردی ہے، ان کی دلیل رسول اکرم ﷺ اور صحابہ کرام کا عمل ہے کہ ان حضرات نے ذو الحلیفہ سے احرام باندھا، حنفیہ نے ان حضرات کے اس عمل کو افضل شکل پر عمل کرنے پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی عقلی دلیل یہ ہے کہ میقات کا مقصد حرم محترم کی تعظیم ہے، یہ مقصد کسی بھی ایسی میقات سے احرام باندھنے سے حاصل ہوجاتا ہے جس کا شریعت مطہرہ نے اعتبار کیا ہو، اس میں نزدیک اور دور کی میقات برابر ہے۔

۴۹ - مکانی میقاتوں سے پہلے احرام باندھنا بالاجماع جائز ہے، ان مواقیت کی تعیین صرف اس لئے کی گئی کہ لوگ احرام کے بغیر ان سے آگے نہ بڑھیں۔

لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ان میقاتوں سے احرام باندھنا افضل ہے یا ان سے پہلے احرام باندھنا افضل ہے:

---

(۱) اس کی روایت امام مالک نے الموطا میں کی ہے (مواقیت الإہلال) ۱؍۳۳۴، نسخہ تنویر الحوالک طبع مصطفی الحلبی ۱۳۴۹ھ، یہ روایت "نافع عن ابن عمرؓ" کی سند کے ساتھ ہے اس کا جواب المجموع ۷؍۲۰۳ میں دیکھا جائے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ میقات سے پہلے احرام باندھنا مکروہ ہے۔

اس کے برخلاف حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ مکانی میقات سے پہلے احرام باندھ لینا افضل ہے بشرطیکہ اپنے بارے میں احکام احرام کی مخالفت نہ کرنے کا اطمینان ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ نے میقات سے احرام باندھا، وہ حضرات افضل ہی کام کیا کرتے تھے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ میقات سے پہلے احرام باندھنا ایسے ہی ہے جیسے حج کے مہینوں سے پہلے احرام باندھ لیا جائے، لہذا اسی کی طرح مکروہ بھی ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال ابوداؤد وابن ماجہ میں مذکور حضرت ام سلمہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أهل من المسجد الأقصى بعمرة أو حجة غفر له"[1] (جس نے مسجد اقصیٰ سے عمرہ یا حج کا احرام باندھا اس کی مغفرت کردی گئی)۔

حضرت علیؓ سے ارشاد باری: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپؓ نے کہا: "أن تحرم من دويرة أهلك" (حج وعمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے وطن سے احرام باندھو)، اس اثر کی روایت حاکم نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے[2]۔

حنفیہ کا عقلی استدلال یہ ہے کہ "اس میں مشقت زیادہ اور تعظیم بھی بھرپور ہے" اس لئے وہ زیادہ افضل ہوگا۔

(۱) سنن ابی داؤد: باب المواقیت ۲/ ۳۳۳، ابن ماجہ/ ۹۹۹، حدیث: ۳۰۰۱، منذری نے تہذیب السنن (۲/ ۲۸۵) میں لکھا ہے کہ اس روایت کی متن اور سند کے بارے میں راویوں میں کافی اختلاف ہے۔

(۲) مستدرک حاکم ۲/ ۲۷۶ طبع الہند، حاکم نے کہا ہے کہ "یہ حدیث بخاری ومسلم کی شرائط کے مطابق صحیح ہے" اور ذہبی نے بھی حاکم سے اتفاق کیا ہے۔

۵۰ - جو شخص حج یا عمرہ یا قران کے ارادہ سے بغیر احرام میقات سے آگے بڑھ گیا وہ گنہگار ہوا، اس پر لازم ہے کہ میقات واپس آکر وہاں سے احرام باندھے۔

اگر میقات پر واپس نہیں آیا تو اس پر دم (جانور ذبح کرنا) واجب ہوا، خواہ اس نے میقات سے واپسی عذر کی وجہ سے ترک کی ہو یا بلا عذر کے، خواہ وہ مسئلہ سے واقف ہو یا ناواقف ہو، دانستہ کیا ہو یا نادانی سے یا بھول کر۔

لیکن جو شخص عذر کی وجہ سے میقات واپس نہ آسکا وہ واپس نہ آنے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا، چند اعذار یہ ہیں: وقت کی تنگی کی وجہ سے وقوف عرفہ چھوٹنے کا خوف، سخت مرض، رفقاء سفر کے چھوٹ جانے کا خوف۔

یہ بات تمام فقہی مذاہب میں متفق علیہ ہے۔

میقاتی (بستانی) کی میقات:

۵۱ - میقاتی وہ شخص ہے جو مواقیت کے علاقوں میں یا اس کے محاذات میں یا ایسی جگہ میں رہتا ہو جو کہ حرم مکی سے باہر ہو، جیسے قدید، عسفان، مرّ الظہران۔

مالکیہ[1]، شافعیہ[2] اور حنابلہ[3] کا مسلک یہ ہے کہ میقاتی

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۳۳، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۲، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۲۳، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۵۹۔

(۲) شرح المنہاج ۲/ ۹۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۹۲، المجموع ۷/ ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۰۲۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۶۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۲۹۷، بعض حنابلہ نے اس کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ: "اس کی میقات اس کا گھر ہے" جیسا کہ الکافی ۱/ ۵۲۴، اور غایۃ المنتہیٰ کے محولہ بالا صفحہ پر ہے لیکن المغنی میں اسی طرح ہے جس طرح ہم نے لکھا ہے یہی خیال صاحب غایۃ المنتہیٰ کا بھی ہے انہوں نے اپنی شرح مطالب اولی النہی میں بھی اس سے اتفاق کیا ہے۔

کے لئے حج کا احرام باندھنے کی جگہ خود وہ مقام ہے جہاں وہ رہتا ہے، لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ: "اپنے گھر سے یا اپنی مسجد سے احرام باندھے گا، اس کو مؤخر نہیں کرے گا"۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ گھر اور مسجد میں سے جو مکہ سے زیادہ دور ہو وہاں سے احرام باندھے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ میقاتی کی میقات وہ گاؤں یا شہر ہے جس میں اس کی سکونت ہے، اور اگر وہ بدوی (خانہ بدوش) ہے تو اس کی میقات وہ فرودگاہ ہے جہاں وہ پڑاؤ ڈالتا ہے، لہذا اگر وہ اپنے گاؤں یا شہر کی آبادی سے مکہ کی جانب آگے بڑھ گیا پھر احرام باندھا تو گنہ گار ہوگیا، بُرا کام کرنے کی وجہ سے اس پر دم (جانور ذبح کرنا) لازم ہوگا، اور اگر پھر اس نے اپنی آبادی میں واپس آکر احرام باندھا تو مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق دم ساقط ہوگیا، اسی طرح اگر احرام باندھے بغیر مکہ کی طرف خیموں سے آگے بڑھ گیا تو بھی گنہ گار ہوگا اور دم لازم ہوگا، اگر وہ شخص خشکی میں اکیلے رہتا ہو تو اپنے گھر سے احرام باندھے گا۔

مستحب یہ ہے کہ گاؤں یا خیمہ کے اس کنارہ پر احرام باندھے جو مکہ سے بعید تر ہے لیکن اگر نزدیک والے کنارے پر احرام باندھا تو بھی درست ہوا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ میقاتی کی میقات حِل کا منطقہ ہے[۱] یعنی وہ پوری مسافت جو میقات سے لے کر حل کے آخری کنارہ تک ہے، اپنے شہر، گاؤں یا خیمے سے بلا احرام آگے بڑھنے سے اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا، بشرطیکہ حرم کی حدود میں بلا احرام داخل نہ ہوگیا ہو۔ افضل یہ ہے کہ وہ اپنے وطن سے احرام باندھے۔

تمام فقہاء کا استدلال حدیث مواقیت میں رسول اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "**ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ**" (جو میقات کے اس پار رہتا ہے تو وہ وہاں سے احرام باندھے جہاں رہتا ہے)، اس کو مالکیہ نے اس کے گھر پر محمول کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ مسجد احرام کے لئے وسعت رکھتی ہے" کیونکہ وہ نماز کی جگہ ہے، اور اس لئے بھی کہ اہل مکہ مسجد میں آکر وہاں سے احرام باندھتے ہیں، اسی طرح اہل ذوالحلیفہ اپنی مسجد میں آکر احرام باندھتے ہیں"[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی تشریح اس گاؤں اور فرودگاہ سے کی ہے جہاں اس کی رہائش ہے، کیونکہ وہیں اس کی نشو ونما ہوئی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ میقاتی کے حق میں حرم سے باہر کا پورا علاقہ ایک جگہ کی طرح ہے، اس کے حق میں حرم کی وہی حیثیت ہے جو آفاقی کے لئے میقات کی حیثیت ہے، لہذا وہ حرم میں احرام کے بغیر داخل نہ ہو[۲]۔

حرمی اور مکی کی میقات:

۵۲ - الف ۔ تمام فقہی مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ جس شخص کا گھر حرم کے علاقہ میں ہو، یا مکہ مکرمہ میں ہو، خواہ وہاں کا باشندہ ہو یا وہاں آکر رہ رہا ہو، جس جگہ رہتا ہے وہیں سے حج کا احرام باندھے گا، کیونکہ حدیث مواقیت میں رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد گذر چکا ہے: "**فمن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة**"[۳] (جو لوگ مواقیت کے اندر رہوں وہ جہاں رہتے ہیں وہیں سے احرام باندھیں گے حتی کہ اہل مکہ مکہ سے)۔

---

(۱) الہدایہ ۱۳۴/۲، بدائع الصنائع ۱۶۶/۲، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۸/۲، المسلک المتقسط/ ۵۷، رد المحتار ۲/ ۲۱۲۔

(۱) مواہب الجلیل ۳۴/۳۔
(۲) تبیین الحقائق ۸/۲، اس کا موازنہ الہدایہ سے کریں ۱۳۴/۲۔
(۳) اس حدیث کی تخریج (فقرہ ۳۱/) میں گذر چکی ہے۔

ب۔ پھر اس کی تفصیلات کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص مکہ میں رہتا ہو یا جس کا گھر حرم کے علاقہ میں ہو، مثلاً منیٰ کے باشندے، تو اس کی میقات حج اور قران کے لئے حرم ہے، اس کا مسجد حرام سے یا اپنے مکانات سے احرام باندھنا افضل ہے، صرف مکی کے بارے میں امام شافعی کا بھی یہی ایک قول ہے۔

حرم سے احرام باندھنا ان حضرات کے نزدیک واجب ہے، حتی کہ اگر اس نے منطقۂ حرم کے باہر احرام باندھا تو اس کے لئے حرم واپس آنا لازم ہوگا ورنہ دم (جانور ذبح کرنا) واجب ہوگا[1]۔

اس کی دلیل حجۃ الوداع کے بارے میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "فأهللنا من الأبطح" (ہم نے اَبطح سے احرام باندھا)، نیز انہیں کی دوسری حدیث ہے: "وجعلنا مكة بظهر أهللنا بالحج" (ہم نے مکہ کی طرف پیٹھ کرکے حج کا احرام باندھا)، ان دونوں کی روایت مسلم نے کی ہے، بخاری نے صیغۂ جزم کے ساتھ تعلیقاً دونوں کا ذکر کیا ہے[2]۔

مالکیہ تنہا حج کا احرام باندھنے والے اور حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھنے والے میں فرق کرتے ہیں، پس جو شخص ایک ساتھ حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھے اس کی میقات عمرہ والی میقات قرار دی ہے جس کی تفصیل آئندہ آئے گی، یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے۔

اور مکہ یا حرم کا جو باشندہ تنہا حج کا احرام باندھے وہ یا تو وہیں کا متوطن ہوگا، یا آفاقی ہوگا جو فی الحال مکہ یا حرم میں آیا ہوا ہوگا۔

مکہ یا حرم کے متوطن کے لئے مستحب ہے کہ مکہ سے احرام باندھے، مسجد حرام سے احرام باندھنا زیادہ افضل ہے، اس کا مکہ سے باہر حرم سے یا حل سے احرام باندھنا خلاف اولیٰ ہے لیکن اس میں کوئی گناہ نہیں ہے، لہٰذا مکہ سے احرام باندھنا واجب نہیں ہے۔

رہا آفاقی اگر اس کے پاس وقت میں گنجائش ہو۔ اس کی تعبیر لوگوں نے "ذي النَّفَس" سے کی ہے۔ تو اس کے لئے اپنی میقات تک نکل کر احرام باندھنا مندوب ہے، اور اگر اتنا وقت نہ ہو تو وہ اس شخص کی طرح ہے جس نے مکہ کو وطن بنالیا ہو[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ حرمی (جو مکہ میں نہیں رہتا ہو) کا حکم میقاتی کی طرح ہے[2]۔

اور مکی (جو مکہ میں مقیم ہو خواہ مکہ کا باشندہ نہ ہو) کے بارے میں احرام حج کے تعلق سے شافعیہ کے دو قول ہیں، خواہ وہ مفرد ہو یا قارن: اصح یہ ہے کہ اس کی میقات خود مکہ مکرمہ ہے، کیونکہ حدیث مواقیت میں گذر چکا ہے: "حتى أهل مكة من مكة"[3] (حتی کہ اہل مکہ مکہ سے احرام باندھیں گے)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی میقات پورا حرم ہے، کیونکہ حرمت میں مکہ اور اس کے علاوہ حرم کے علاقے برابر ہیں[4]۔

حنابلہ کے نزدیک مکی مکہ مکرمہ سے مسجد حرام کے اندر میزاب کے نیچے سے احرام باندھے گا، حنابلہ کے نزدیک یہی افضل ہے۔

مکہ والوں کا پورا منطقۂ حرم سے احرام باندھنا حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی جائز ہے[5]۔

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۱۳۳، بدائع ۲/ ۱۶۷، تبیین الحقائق ۲/ ۸، المسلک المتقسط / ۵۸-۵۹، الدر المختار ۲/ ۲۱۳۔

(۲) مسلم ۴/ ۳۶-۳۷، بخاری ۲/ ۱۶۰۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۲۶-۲۸، شرح الزرقانی ۲/ ۲۵۱، الشرح الکبیر ۲/ ۲۲، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۵۷۔

(۲) المجموع ۷/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۸۹-۳۹۰، شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۹۲۔

(۳) اس کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۴) میں گذر چکی۔

(۴) شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی وحاشیہ عمیرۃ ۲/ ۹۲۔

(۵) المغنی ۳/ ۲۵۹-۲۶۱، غایۃ المنتہیٰ مع شرحہ مطالب اولی النہی ۲/ ۲۹۷-۲۹۸۔

دوم۔ عمرہ کی مکانی میقات:

۵۳ - آفاقی اور میقاتی کے لئے عمرہ کی میقات مکانی وہی ہے جو حج کی مکانی میقات ہے، اور جو شخص مکہ مکرمہ میں رہتا ہو خواہ مکہ کا باشندہ ہو یا نہ ہو، اس کے عمرہ کی مکانی میقات ''حل'' کا پورا علاقہ ہے خواہ منطقۂ حرم سے ایک ہی قدم کے فاصلہ پر ہو۔

اہل مکہ کے لئے کس مقام سے عمرہ کا احرام باندھنا افضل ہے؟ اس بابت فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک جعرانہ سے احرام باندھنا افضل ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ''تنعیم'' سے، اکثر مالکیہ کا قول ہے کہ دونوں کی فضیلت برابر ہے۔ اس سلسلہ میں اصل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "قالت: یا رسول الله أتنطلقون بعمرة وحجة و أنطلق بالحج؟ فأمر أخاها عبد الرحمن بن أبي بکر أن یخرج معها إلی التنعیم فاعتمرت بعد الحج في ذي الحجة" (حضرت عائشہؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا آپ عمرہ اور حج دونوں کرکے چلیں گے اور میں صرف حج کرکے چلوں گی؟ تو حضور اکرم ﷺ نے ان کے بھائی عبدالرحمٰن بن ابو بکر کو حکم فرمایا کہ انہیں ''تنعیم'' لے کر جائیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے حج کے بعد ذی الحجہ میں عمرہ کیا) (بخاری ومسلم)۔

عقلی استدلال یہ ہے کہ احرام کی شان یہ ہے کہ حل اور حرم کے درمیان سفر ہو، چونکہ تمام ارکان عمرہ حرم میں ادا کئے جاتے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ احرام حل میں ہو، اس بارے میں علماء کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں۔

پانچویں فصل

احرام کے ممنوعات

حالت احرام میں بعض مباح چیزوں کے ممنوع کئے جانے کی حکمت:

۵۴ - اس بارے میں شرع کی حکمتوں میں سے ایک حکمت محرم کو یاد دلائے رکھنا ہے اس نسک کو جس کو اس نے شروع کیا، اور نفوس کو سادگی اور تقشف کی تربیت دینا ہے، اور نبی ﷺ کی سنت تھی کہ آپ ﷺ حالت عیش میں بھی سادگی و تنگی اور آرام وراحت کی حیات میں فرق کرتے تھے، دوسری حکمت لوگوں کے درمیان مساوات کو پختہ کرنا اور یہ جذبہ پیدا کرنا ہے کہ انسان اپنے مخصوص روز مرہ کے معاملات میں بھی اپنا محاسبہ کرے، اس کی حکمتوں میں سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں اپنی ذلت اور محتاجی کا اظہار اور بدنی عبادات کے چند پہلوؤں کی تکمیل بھی ہے، حدیث شریف میں ہے: "إن الله عز وجل یباهي ملائکته عشیة عرفة بأهل عرفة، فیقول: انظروا إلی عبادي أتوني شعثاً غبراً"[1] (اللہ عز وجل عرفہ کی شام اہل عرفہ پر اپنے فرشتوں کے سامنے فخر کرتا ہے اور فرماتا ہے: میرے بندوں کو دیکھو میرے دربار میں پراگندہ بال، غبار آلود حالت میں آئے ہیں)۔

لباس سے متعلق ممنوعات احرام

۵۵ - مردوں کے لئے لباس کے ممنوعات الگ ہیں اور عورتوں کے لئے الگ۔

---

(۱) مسند احمد بن حنبل ۲/ ۲۲۴، فتح الباری ۳/ ۸۴۔

الف۔ مردوں کے حق میں لباس سے متعلق ممنوعات احرام:

۵۶ - ان ممنوعات کا ضابطہ یہ ہے کہ احرام والے مرد کے لئے سلے ہوئے لباس، یا احاطہ کرنے والے لباس سے پورا جسم چھپانا یا جسم کا بعض حصہ چھپانا یا ایک عضو چھپانا جائز نہیں ہے، احاطہ کرنے والے لباس کی مثال وہ کپڑے ہیں جو جسم کی ہیئت کے مطابق ایک ہی ٹکڑے میں بُنے جاتے ہیں، ان میں کوئی سلائی نہیں ہوتی، یہ ممانعت اس وقت ہے جب ایسے کپڑے کا استعمال معتاد طریقہ پر کرے۔

ان کے علاوہ کپڑوں سے محرم اپنا جسم چھپا سکتا ہے، چنانچہ وہ ایک چادر جسم کے اوپری آدھے حصہ پر اور ایک ازار باقی جسم پر لپیٹ سکتا ہے یا اس کے مثل کوئی لباس استعمال کرسکتا ہے۔

مذکورہ کپڑوں کے ممنوع ہونے کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی مشہور حدیث ہے: "أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال رسول الله ﷺ: لا تلبسوا القُمُص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحد لا يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل من الكعبين ولا تلبسوا من الثياب شيئاً مسه الزعفران ولا الورس" (ایک شخص نے رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ محرم کون سے کپڑے پہنے؟ تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "تم لوگ نہ کُرتے پہنو، نہ عمامے باندھو، نہ پائجامے پہنو، نہ لمبی ٹوپیاں (برانس) پہنو، نہ موزے پہنو، اِلا یہ کہ کوئی نعلین نہ پائے تو موزے پہن لے اور کعبین سے نیچے کا حصہ خفین میں سے کاٹ دو، کوئی ایسا کپڑا نہ پہنو جس میں زعفران اور ورس (ایک قسم کی گھاس جو رنگائی کے کام آتی ہے) کا استعمال ہوا ہو)، اس حدیث کی تخریج صحاح ستہ میں کی گئی ہے[۱]۔

(۱) صحیح بخاری (باب مالا یلبس المحرم) ۲/ ۱۳۷، مسلم (کتاب الحج کا آغاز)

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی ایک دوسری روایت میں اتنا اضافہ ہے: "ولا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين" (احرام والی عورت نقاب اور دستانے نہ پہنے)، اس کی روایت بخاری، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے کی ہے[۱]۔

ان ممنوعات کے احکام کی تفصیل:

یہ بنیادی چیزیں جن کی حرمت پر اتفاق ہے بہت سی چیزوں کو حاوی ہیں، ان میں سے چند چیزیں ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

قباء، پائجامے وغیرہ پہننا:

۵۷ - اول: اگر قباء اور اس طرح کا کوئی لباس اس کی آستینوں میں ہاتھ داخل کئے بغیر جسم پر ڈال لیا گیا تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک باقاعدہ پہننے کی طرح یہ بھی ممنوع ہے، حنابلہ کا بھی معتمد قول یہی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے محرم کو اس کے پہننے سے منع فرمایا ہے، ابن المنذر نے اس کی روایت کی ہے، نجاد نے حضرت علیؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور اس لئے کہ یہ عادۃً اس کا پہننا ہی مانا جاتا ہے کرتے کی طرح[۲]۔

= ۳/ ۲، الفاظ مسلم کے ہیں، سنن ابی داؤد (باب ما یلبس المحرم) ۲/ ۱۶۵، ترمذی ۳/ ۱۹۴، ۱۹۵، نسائی ۵/ ۱۳۱-۱۳۵، ابن ماجہ: حدیث ۲۹۲۹ ص ۹۷۷، ان سب کتابوں میں حضرت ابن عمرؓ سے مختلف سندوں میں سے ایک سند ہے: ایوب عن نافع عن ابن عمر، یہ ان اسانید میں سے ہے جن کو صحیح ترین قرار دیا گیا ہے۔

(۱) یہ حدیث بخاری ۳/ ۱۵ میں لیث عن نافع عن ابن عمر کی سند کے ساتھ ہے، باقی کتابوں میں اوپر ذکر کردہ مقامات میں ہے۔

(۲) اس سلسلے میں آثار اور قیاس سے استدلال کے لئے ملاحظہ ہو: مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۱، اور اس کی تفصیل المجموع ۷/ ۲۵۹-۲۶۸ میں ہے، نیز ملاحظہ ہو: شرح الدردیر ۲/ ۵۵۔

حنفیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر قبا یا عبایا اس طرح کا کوئی اور لباس اپنے دونوں کندھوں پر ڈال لیا، اس کی دونوں آستینوں میں یا کسی ایک آستین میں ہاتھ نہیں داخل کیا اور نہ اس کی گھنڈی لگائی تو کراہت کے ساتھ جائز ہے، اس پر کوئی فدیہ نہیں، یہ خرقی حنبلی کا قول ہے[1]، اور اگر اس کی گھنڈی لگادی یا دونوں ہاتھ یا ایک ہاتھ اس کی آستین میں داخل کردیا تو ایسا کرنا ممنوع ہے، جزاء لازم ہونے میں اس کا حکم باقاعدہ پہننے کی طرح ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قباء اس وقت بدن کا احاطہ نہیں کرتی جب آستین میں ہاتھ داخل کئے بغیر اسے کندھوں پر ڈال لیا جائے، جس طرح کُرتے کو پٹکے کی طرح جسم پر ڈالنے سے جسم کا احاطہ نہیں ہوتا۔

۵۸ - دوم: جس کے پاس ازار (لنگی) نہ ہو وہ ازار ملنے تک پائجامہ پہن سکتا ہے، ایسی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر فدیہ نہیں ہے۔

حنفیہ نے تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے: کہ اگر پائجامہ اس لائق نہیں ہے کہ اسے پھاڑ کر لنگی بنایا جاسکے تو پائجامہ پہننا جائز ہے، ورنہ ازار بند کی جگہ کے علاوہ اسے کھول کر لنگی کی طرح استعمال کیا جائے گا اور اگر ویسے ہی استعمال کرلیا تو اس پر دم (جانور ذبح کرنا) لازم ہوگا اِلا یہ کہ اتنا تنگ ہے کہ لنگی بنانے کے لائق نہیں ہے تو اس صورت میں فدیہ لازم ہوگا جس میں اسے اختیار ہوگا۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ ازار نہ ہونے کی صورت میں پائجامہ پہننا جائز ہے اور پائجامہ پہننے پر فدیہ ادا کرنا ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ ازار نہ ہو تو بھی پائجامہ کا استعمال جائز

---

(۱) ملاحظہ ہو: المغنی ۳/ ۳۰۷، اسی میں مذکورہ بالا توجیہ ہے، نیز ملاحظہ ہو: المسلک المتقسط ص ۸۲، ردالمحتار ۲/ ۲۲۳۔

نہیں ہے، یہی قول معتمد ہے[1]۔

خفین وغیرہ کا پہننا:

۵۹ - سوم: جس کو نعلین (جوتے) نہ ملیں وہ خفین کو کعبین کے نیچے سے کاٹ کر پہن لے گا، جیسا کہ حدیث میں صراحت ہے، یہی تینوں مذاہب حنفی[2]، مالکی[3]، شافعی[4] کا قول ہے، یہی امام احمد کی ایک روایت ہے، عروہ بن زبیر، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے[5]، یہی بات حضرت عمر بن الخطاب، عبد اللہ بن عمرؓ اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے[6]۔

امام احمد بن حنبل کا قول (جو مذہب میں معتمد ہے) یہ ہے کہ وہ شخص خفین نہیں کاٹے گا، بلکہ انہیں اسی طرح پہن لے گا، یہ عطاء، عکرمہ، سعید بن سالم القداح کا بھی قول ہے بلکہ حنابلہ نے کہا ہے: "محرم کے لئے خفین کاٹنا حرام ہے"[7]۔

جمہور فقہاء کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے جس کا ذکر ممنوعات احرام کے تحت آچکا ہے، حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں خفین کاٹنے کا اضافہ مختلف فیہ ہے، اگر اس

---

(۱) التاج والاکلیل ۳/ ۱۴۳ میں دونوں اقوال ذکر کئے گئے ہیں، قول معتمد کی صراحت دسوقی نے اپنے حاشیہ میں کی ہے ۲/ ۵۶، ۵۷۔

(۲) الہدایہ ۲/ ۱۳۱، المسلک المتقسط / ۸۱، الدر المختار مع متن التنویر ۲/ ۲۲۲۔

(۳) الشرح الکبیر ۲/ ۵۶، الرسالہ بشرح ابی الحسن ۱/ ۴۸۹-۴۹۰۔

(۴) شرح المحلی ۲/ ۱۳۱، النہایۃ ۲/ ۴۴۹، المہذب والمجموع ۷/ ۲۵۴، ۲۶۲-۲۶۷۔

(۵) المغنی ۳/ ۳۰۱۔

(۶) المجموع ۷/ ۲۶۷۔

(۷) المغنی ۳/ ۳۰۱، ۳۰۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۸۔ حنابلہ کی دلیل کی عبارت ہم نے اسی سے لی ہے۔

اضافہ کو صحیح مان بھی لیا جائے تو حضور اکرم ﷺ نے یہ بات مدینہ منورہ میں فرمائی، کیونکہ امام احمد کی روایت میں ابن عمرؓ کی حدیث کے آغاز میں ان کا یہ جملہ ہے: "سمعت رسول الله ﷺ يقول علی هذا المنبر" (میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی منبر پر فرماتے سنا)، اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میدان عرفات کی ہے، اگر خفین کا ٹنا واجب ہوتا تو نبی اکرم ﷺ اسے اس عظیم مجمع کے سامنے ضرور بیان فرماتے جن میں سے اکثر لوگ مدینہ منورہ میں موجود نہیں تھے۔

جس "کعب" کے نیچے سے "خف" کو کاٹا جائے گا اس کی تشریح جمہور فقہاء نے ان دو ابھری ہوئی ہڈیوں سے کی ہے جو پنڈلی اور قدم کے جوڑ کے پاس ہیں (یعنی ٹخنے) اور حنفیہ نے اس کی تشریح اس جوڑ سے کی ہے جو قدم کے وسط میں تسمہ باندھنے کی جگہ پر ہے، حنفیہ نے اس تشریح کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ: "چونکہ لغت میں کعب کا اطلاق دونوں معنوں پر ہوتا ہے اس لئے ہم نے احتیاطاً دوسرا معنی مراد لیا"[۱]۔

۶۰- چہارم: مالکیہ[۲]، شافعیہ[۳] اور حنابلہ[۴] نے خفین کے ساتھ ہر اس چیز کو ملحق کیا ہے جو قدمین کو احاطہ کے ساتھ چھپالے، پس انہوں نے ایسے موزوں کو پہننے کی اجازت نہیں دی إلا یہ کہ جوتے موجود نہ ہوں، اور اگر جوتے موجود ہوں تو اس کے لئے ایسے موزوں کا پہننا جائز نہیں ہوگا اور اگر پہن چکا ہے تو ان کو اتار دینا اس پر واجب ہے، اگر عذر کی وجہ سے اس نے یہ موزے پہنے، مثلاً بیماری

(۱) المسلک المتقسط / ۸۱، فتح القدیر ۲/ ۴۴۲، نیز ملاحظہ ہو: فتح الباری ۳/ ۵۹، ۶۰۔

(۲) الرسالہ وحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۹، ۴۹۰، الشرح الکبیر ۲/ ۵۵۔

(۳) شرح المحلی ۲/ ۱۳۱، النہایہ ۳/ ۳۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۹۔

(۴) المغنی ۳/ ۳۰۲، ۳۰۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۹۔

کی وجہ سے تو وہ گنہ گار نہیں ہوگا اور اس پر فدیہ واجب ہوگا۔

فقہاء حنفیہ[۱] کا کہنا ہے کہ ہر وہ چیز جس سے دونوں قدموں پر ابھری ہوئی ہڈیاں نہ چھپیں اس کا استعمال محرم کے لئے جائز ہے۔

ہتھیار لٹکانا:

۶۱- پنجم: مالکیہ[۲] اور حنابلہ[۳] نے محرم کے لئے بلاضرورت گلے میں تلوار لٹکانا ممنوع قرار دیا ہے، یہی حکم دور حاضر کے ہتھیاروں کو لٹکانے کا ہے، بے ضرورت لٹکانے کی صورت میں مالکیہ نے فدیہ واجب قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کا بیلٹ چوڑا نہ ہو اور نہ ایک سے زیادہ ہو، ورنہ ہر حال میں فدیہ لازم ہوگا اور حالت عذر میں گنہ گار نہیں ہوگا۔

حنفیہ[۴] اور شافعیہ[۵] نے مطلقاً تلوار لٹکانے کی اجازت دی ہے، ضرورت کی قید نہیں لگائی ہے، گویا ان حضرات نے اس بات کو مدنظر رکھا کہ یہ ایسا لباس نہیں ہے جو عادتاً پہنا جاتا ہو جو محرم کے لئے ممنوع ہے۔

سر چھپانا اور سایہ حاصل کرنا:

۶۲- ششم: علماء اس بات پر متفق ہیں کہ محرم کے لئے پورا سر یا سر کا کوئی حصہ ڈھکنا حرام ہے، یہ حرمت عماموں اور ٹوپیوں کے استعمال کی حرمت سے ماخوذ ہے، پھر اس ڈھانکنے کے ضابطہ کے بارے میں

(۱) المسلک المتقسط / ۸۱، الدر المختار وحاشیہ رد المحتار ۲/ ۲۲۳۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۵۵۔

(۳) الکافی ۱/ ۵۶۰، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۰۔

(۴) المسلک المتقسط / ۸۳، اس میں مطلقاً لٹکانے کے جواز کا ذکر ہے ضرورت کی قید نہیں۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴۹، اس میں بلاضرورت لٹکانے کے جواز کی صراحت موجود ہے۔

فقہاء کے درمیان اختلاف ہوگیا ہے۔

حنفیہ[1] اور حنابلہ[2] کے نزدیک سر کا چھپانا اس چیز سے حرام ہوگا جس سے عادۃً ڈھکنا مقصود ہوا کرتا ہے اور مالکیہ[3] کے نزدیک محرم کا اپنے سر کا ہر اس چیز سے ڈھکنا حرام ہے جسے مطلقاً ساتر شمار کیا جاتا ہے، اسی سے قریب شافعیہ کا مذہب ہے[4]، مگر ان حضرات نے کہا ہے: ''جس چیز کو عرف میں ساتر شمار کیا جاتا ہو اس سے سر ڈھکنا حرام ہوگا، اگر اسے عرف میں ساتر نہ مانا جاتا ہو لیکن سر چھپانے کے ارادہ سے اس کو سر پر رکھا گیا ہے تو بھی حرام ہوگا''۔

اسی طرح اس چیز سے سر کے بعض حصہ کا ڈھکنا بھی حرام ہوگا جس کو ساتر مانا جاتا ہے، یا جس سے ستر مقصود ہے، اس اختلاف کے ساتھ جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا، لہٰذا محرم کے لئے اپنے سر پر پٹی یا تسمہ باندھنا جائز نہیں ہوگا اور نہ سر پر کوئی چیز چپکانا جائز ہے، مالکیہ نے اس کی تحدید اس طرح کی ہے کہ جو چیز درہم کے بقدر، یا اس سے زیادہ جگہ چھپادے اس کا سر پر رکھنا جائز نہیں، حنفیہ نے چوتھائی سر سے کم ڈھکنے کو مکروہ قرار دیا ہے اور صدقہ لازم کیا ہے، دوام کی اس شرط کے ساتھ جس کا آئندہ ذکر آئے گا، اور دھاگہ یا اس کے برابر کوئی چیز سر پر رکھنے کے جواز پر سب حضرات متفق ہیں۔

(۱) جیسا کہ المسلک المتقسط میں ہے/ ۸۰، نیز ملاحظہ ہو: ص/ ۲۰۶-۲۰۷، متن التنویر ورد المحتار ۲/ ۲۲۲۔

(۲) جیسا کہ ان کی تعلیلات سے معلوم ہوتا ہے ملاحظہ ہو: المغنی ۳/ ۳۲۴، الکافی ۱/ ۵۳۹، اس جگہ مطالب اولی النہی میں تھوڑی گڑبڑی ہوگئی ہے یہ شاید ناشر کی طرف سے تحقیق کی غلطی ہے دیکھئے: ۲/ ۳۲۷۔

(۳) جیسا کہ اس کی صراحت الشرح الکبیر ۲/ ۵۵ میں کی گئی ہے، نیز ملاحظہ ہو: شرح الرسالہ مع حاشیہ العدوی ۱/ ۴۸۸-۴۸۹۔

(۴) جیسا کہ رملی کی شرح المنہاج ۲/ ۴۴۸، سے معلوم ہوتا ہے، اس کی صراحت شبراملسی نے اپنے حاشیہ میں کی ہے، المجموع ۷/ ۲۵۷-۲۵۸ اور المہذب ۱/ ۲۵۳ میں "الحمل علی الرأس" (سر پر اٹھانا) کی تعبیر ہے۔

مالکیہ کے نزدیک محرم کے لئے سر پر ہاتھ رکھنا حرام ہے، کیونکہ ہاتھ مطلقاً[1] ساتر ہے، شافعیہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ حرام ہے کہ اس نے سر ڈھکنے کے لئے ہاتھ رکھا ہو ورنہ حرام نہیں ہوگا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک محرم کے لئے سر پر ہاتھ رکھنا حرام نہیں ہے۔

۶۳ - سر پر کوئی بوجھ اٹھانا: حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ عمل حرام ہے اگر اس سے عادتاً سر کا چھپانا مقصود ہوتا ہو، جیسا کہ کسی شخص نے اپنے سر پر کپڑوں کا گٹھر رکھا، اس لئے کہ یہ اس صورت میں سر کا ڈھانکنا ہوا[2]، اور اگر اس کا مقصود عادتاً سر چھپانا نہیں ہوتا تو یہ عمل حرام نہیں ہے[3]، جیسے طبق، سینی، ڈلیا، ٹوکری یا پانی لانے والا برتن اور لگن، خواہ اسے ستر چھپانے کی نیت سے سر پر رکھا ہو، کیونکہ ان چیزوں کے سر پر رکھنے سے عموماً سر کا ڈھکنا مقصود نہیں ہوتا، لہٰذا ان کا سر پر رکھنا ہاتھ رکھنے کی طرح ہے۔

یہ بات شافعیہ کے مسلک سے ہم آہنگ ہے لیکن شافعیہ کے نزدیک جب ایسی چیز سر پر لادی جسے ساتر نہیں مانا جاتا مثلاً ٹوکری، اور ستر پوشی کے ارادہ سے اسے سر پر رکھا تو حرام ہوگا اور فدیہ لازم ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی نہ ملے جو محرم کا توشہ دان اور جھولا اجرت لے کر یا بلا اجرت لے کر چلے تو محرم اپنا ضروری سامان توشہ دان وغیرہ اپنے سر پر لاد سکتا ہے، اگر دوسرے کا سامان لادا ہے، یا اپنا سامانِ تجارت سر پر لے جارہا ہے تو اس پر فدیہ لازم ہے، اشہب مالکی اس میں استثناء کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''إلا یہ کہ وہی اس کی

(۱) یہ بات جزم کے ساتھ الشرح الکبیر اور حاشیۃ الرسالہ میں لکھی ہوئی ہے لیکن دسوقی نے اپنے حاشیہ میں اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قول معتمد یہ ہے کہ سر پر ہاتھ رکھنا حرام نہیں ہے لہٰذا غور کرلیجئے۔

(۲) جیسا کہ الدر المختار ۲/ ۲۲۲ میں ہے۔

(۳) جیسا کہ لباب المناسک اور اس کی شرح میں ہے/ ۲۰۶۔

روزی کا ذریعہ ہو، یعنی اگر دوسرے کا سامان لادنا یا اپنا سامان تجارت لے کر جانا ہی اس کا ذریعہ معاش ہو تو اسے سر پر لادنے میں فدیہ ادا کرنا لازم نہیں ہوگا اور نہ وہ شخص گنہ گار ہوگا، مذہب مالکی میں یہ قول معتمد ہے[1]۔

۶۴ - ایسی چیز کے سائے میں آنا جو اس کے سر کو مس نہ کرے اور وہ مستقل طور پر کسی اصل سے جڑی ہوئی اور اس کے تابع ہو بالاتفاق جائز ہے، مثلاً خیمہ کی چھت، گھر کی چھت، خواہ گھر اور خیمہ کے اندر جا کر سایہ حاصل کرے، یا باہر سے ان کا سایہ حاصل کرے، اسی طرح کجاوہ کی چھتری اگر اس پر مستقل طور پر فٹ ہے تو محرم اس کا سایہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس بنیاد پر چھت والی بسوں اور گاڑیوں پر سوار ہونا محرم کے لئے بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ ان کی چھتیں ان کی اصل بناوٹ کا حصہ ہوتی ہیں، لہذا ان کی حیثیت گھر اور خیمہ کی ہوگی۔

اور اگر سایہ کرنے والی چیز مستقل طور پر کسی اصل سے جڑی ہوئی اور اس کے تابع نہ ہو تو بھی حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک مطلقاً اس کا سایہ حاصل کرنا جائز ہے، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

مالکیہ[2] کہتے ہیں کہ جو چھتری (سایہ دان) کجاوہ پر مستقل طور پر فٹ نہ ہو اس کا سایہ حاصل کرنا محرم کے لئے جائز نہیں ہے، اسی کے مشابہ حنابلہ کا بھی ایک قول ہے جسے خرقی نے اختیار کیا ہے، اس کی حد بندی خرقی نے اپنے اس قول میں کی ہے: "اس نے اپنے سر کو اس چیز سے چھپایا ہے جو ہمیشہ یا اکثر اس کے ساتھ رہتی ہے، لہذا ایسا ایسے ہی ہوگیا جیسے اپنے سر سے مس کرنے والی کسی چیز سے سر کو چھپایا"[3]۔

(۱) جیسا کہ حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۹ میں صراحت ہے۔
(۲) سیاق عدوی کے حاشیہ کا ہے ۱/ ۴۸۹ - ۴۹۰۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۰۷ - ۳۰۸۔

لاٹھی یا لکڑیوں پر کپڑا ڈال کر (جس سے کپڑا سر سے اونچا رہے) سایہ حاصل کرنے کے بارے میں تین اقوال ہیں۔ جن میں سب سے زیادہ قابل قبول قول جواز کا ہے، اس حدیث کی بنا پر جس کا ذکر جمہور فقہاء کی دلیل میں آنے والا ہے، بارش سے بچنے کے لئے بھی ایسا کیا جا سکتا ہے، عمارات اور خیمہ وغیرہ میں تو سردی، گرمی، بارش سب سے بچاؤ کے لئے پناہ لی جا سکتی ہے[1]۔

مذکورہ بالا طریقہ سے کپڑا وغیرہ سے سایہ حاصل کرنے کو حنابلہ نے بھی جائز کہا ہے، ایسے ہی حنفیہ اور شافعیہ جیسا کہ ان کا اصل مذہب آپ جان چکے۔ ان حضرات کا استدلال حضرت ام الحصینؓ کی اس حدیث سے ہے، ام الحصینؓ نے فرمایا: "**حججت مع رسول الله ﷺ حجة الوداع، فرأيت أسامة وبلالاً، وأحدهما آخذ بخطام ناقة النبي ﷺ والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى جمرة العقبة**" (میں نے رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ حجۃ الوداع کیا، میں نے اسامہؓ اور بلالؓ کو دیکھا کہ ان میں سے ایک نبی اکرم ﷺ کی اونٹنی کی لگام پکڑے ہوئے ہے اور دوسرا شخص حضور اکرم ﷺ کو دھوپ سے بچانے کے لئے اپنا کپڑا بلند کئے ہوئے ہے، یہاں تک کہ حضور اکرم ﷺ نے جمرۂ عقبہ کی رمی کی)، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے[2]۔

جمہور کی دوسری دلیل یہ ہے (جیسا کہ المغنی[3] میں ہے) کہ جو چیز غیر محرم کے لئے جائز ہے وہ محرم کے لئے بھی جائز ہے سوائے اس کے جس کی حرمت پر دلیل موجود ہو۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۶ - ۵۷، مواہب الجلیل ۳/ ۱۴۳۔
(۲) مسلم، کتاب الحج (باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر) ۴/ ۷۹ - ۸۰۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۰۷۔

چہرہ چھپانا:

۶۵ - ہفتم: حنفیہ [1] اور مالکیہ [2] کے نزدیک محرم کے لئے اپنا چہرہ چھپانا ممنوع ہے، شافعیہ [3] کے نزدیک ممنوع نہیں ہے، حنابلہ [4] کے نزدیک بھی ممنوع نہیں، نووی نے المجموع میں اس مسلک کو جمہور کی طرف منسوب کیا ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے ہے کہ ایک شخص احرام کی حالت میں اپنی سواری سے گر کر مرگیا، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "**اغسلوا بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تخمّروا رأسه ولا وجهه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا**" (پانی اور بیری کی پتی سے اسے غسل دو، اس کے دونوں کپڑوں میں اسے کفنادو، اس کے سر اور چہرے کو نہ چھپاؤ، کیونکہ وہ قیامت کے روز تلبیہ کہتے ہوئے اٹھایا جائے گا)، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے [5]۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ: ''اس حدیث سے معلوم ہوا کہ چہرہ نہ ڈھکنے میں بھی احرام کا اثر ہے''، ان حضرات کا عقلی استدلال یہ ہے کہ احرام کی حالت میں عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکتی، حالانکہ چہرہ کھولنے میں فتنہ ہے تو مرد کو بدرجہ اولیٰ نہیں ڈھکنا چاہئے [1]۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۱۴۲، لباب المناسک وشرحہ/ ۸۱، تنویر الابصار مع شرح وحاشیہ ۲/ ۲۲۱۔

(۲) متن خلیل والشرح الکبیر ۱/ ۵۵، الرسالہ لابن ابی زید وشرحہا ۱/ ۳۸۹۔

(۳) المجموع ۷/ ۲۶۹۔

(۴) الکافی ۱/ ۵۵۰، نہایۃ المنتہیٰ وشرحہ ۲/ ۳۲۷، المغنی ۳/ ۳۲۵۔

(۵) ملاحظہ ہو: جامع الاصول ۱۱۲/۳-۱۱۱، نیز درج ذیل کتابیں ملاحظہ ہوں: ۱۔ صحیح بخاری کتاب الحج، (باب المحرم يموت بعرفة) ۳/ ۲۷، (باب سنة المحرم إذا مات) صفحہ بالا، ۲۔ صحیح مسلم ۴/ ۲۳-۲۶، ۳۔ سنن ابی داؤد کتاب الجنائز (باب المحرم يموت كيف يصنع به) ۳/ ۲۱۹، ابوداؤد کی روایت میں ''چہرہ'' کا ذکر نہیں ہے ۴۔ جامع ترمذی ابواب الحج ۳/ ۲۸۶، اس میں بھی چہرہ کا ذکر نہیں ہے، ۵۔ نسائی ۵/ ۱۹۵-۱۹۷، اس میں دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال بعض صحابہؓ کے ان آثار سے ہے جن سے صحابہ کے فعل یا قول سے محرم کے لئے چہرہ ڈھکنے کی اباحت ثابت ہوتی ہے، یہ چیز عثمان بن عفان، عبدالرحمٰن بن عوف، زید بن ثابت، ابن زبیر، سعد بن ابی وقاص اور جابر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے [2]، صحابہ کے علاوہ قاسم، طاؤس اور ثوری سے بھی جواز کی روایت ہے۔

دستانے پہننا:

۶۶ - ہشتم: علماء کا اتفاق ہے کہ حالت احرام میں مرد کے لئے دستانے پہننا حرام ہے، جیسا کہ نووی نے صراحت کی ہے، دوسرے فقہی مذاہب کی بنیادی کتابوں میں بھی اس کی صراحت ہے [3]۔

ب۔ عورتوں کے حق میں لباس سے متعلق ممنوعات احرام:

عورتوں کے حق میں لباس سے متعلق احرام کے ممنوعات صرف دو چیزوں میں محدود ہیں: چہرہ، اور دونوں ہاتھ، ان دونوں پر ہم ذیل میں بحث کرتے ہیں۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۱۴۳۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۲۵، یہ آثار ان کتابوں میں دیکھے جائیں: مؤطا امام مالک ۱/ ۳۲۷، بیہقی ۵/ ۵۴، المجموع ۷/ ۲۷۰، فتح القدیر ۲/ ۱۴۲ میں ابن عمرؓ کی یہ حدیث ذکر کی ہے "**إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه**" (عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے اور مرد کا احرام اس کے سر میں ہے) اس حدیث کی روایت دار قطنی (۲/ ۲۹۴) اور بیہقی (۵/ ۴۷) نے حضرت ابن عمرؓ سے موقوفا کی ہے لیکن دار قطنی میں مرفوعا بھی ہے۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۱۴۲، المسلک المتقسط/ ۸۱-۸۴، متن خلیل/ ص ۵۵، اس میں ان کا قول "**محيط بعضو**" ہے المجموع ۷/ ۲۶۲، مطالب اولی النہی ۱/ ۳۲۷۔

چہرہ ڈھکنا:

٦٧ - علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام کی حالت میں عورت کا اپنا چہرہ ڈھکنا حرام ہے، اس بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

اس کی نقلی دلیل وہ حدیث ہے جو گذر چکی: **"ولا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين"**(۱) (احرام والی عورت نہ نقاب پہنے گی نہ دستانے استعمال کرے گی)، تمام فقہی مسالک میں اس ساتر کا بھی وہی ضابطہ ہے جو مرد کے لئے سر چھپانے کے بارے میں گذر چکا(۲)۔

اگر کوئی احرام والی عورت مردوں سے اپنا چہرہ چھپانا چاہے تو اس کے لئے ایسا کرنا تمام علماء کے نزدیک جائز ہے، الا یہ کہ فتنہ کا یقین یا ظن غالب ہو تو چہرہ چھپانا واجب ہوجاتا ہے۔

اس استثناء کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: **"كان الركبان يمرّون بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات، فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها، فإذا جاوزونا كشفناه"** (سوار ہمارے پاس سے گذرتے تھے اور ہم لوگ رسول اکرم ﷺ کے ہمراہ احرام کی حالت میں ہوتی تھیں، جب وہ ہمارے سامنے آتے تو ہم میں سے ایک اپنی چادر سر سے چہرہ پر لٹکا لیتی، جب وہ آگے بڑھ جاتے تو ہم لوگ چہرہ کھول لیتیں)، اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے(۳)۔

---

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ/۵٦) میں گذر چکی۔

(۲) فقرہ نمبر ٦۲، ٦۳۔

(۳) سنن ابی داؤد (باب في المحرمة تغطي وجهها) ۲/ ۱٦۷، اس حدیث کی سند میں یزید بن ابی زیاد کوفی ہیں جن کے حافظہ کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، وہ بہت سچے ہیں لیکن کبھی انہیں وہم ہوجاتا ہے، آخری عمر میں ان کے حافظہ میں تغیر آ گیا تھا تو وہ دوسروں کا لقمہ لینے لگے تھے، ان سے بخاری نے

فاطمہؓ بنت المنذر کہتی ہیں: **"كنا نخمّر وجوهنا ونحن محرمات، ونحن مع أسماء بنت أبي بكر الصديق"** (ہم لوگ اسماء بنت ابو بکرؓ کے ساتھ احرام میں تھیں، اسی حالت میں اپنے دوپٹوں سے چہروں کو چھپا لیا کرتے تھے)، اس کی روایت امام مالک اور حاکم نے کی ہے(۱)۔

یہاں ان کی مراد نقاب کے بغیر چہرہ چھپانا ہے پردہ کے طور پر(۲)۔

حنفیہ اور شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ چھپانے والی شی چہرہ کو مس نہ کرے، جیسے اپنے سر پر اس چھپانے والی شی کے نیچے لکڑی یا کوئی اور چیز رکھ لے جو اس کو چہرے کے مس کرنے سے دور رکھے، اس لیے کہ یہ محمل (کجاوہ) سے سایہ حاصل کرنے کے درجہ میں ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے۔

مالکیہ نے احرام والی عورت کو یہ اجازت دی ہے کہ اگر وہ اپنے چہرہ کو لوگوں کی نگاہوں سے چھپانا چاہے تو سر کے اوپر سے ایک کپڑا لٹکا لے لیکن اس کپڑے کو نہ باندھے، نہ اس میں سوئی وغیرہ چبھوئے۔ حنابلہ کا مسلک بھی اسی کے مثل ہے، لیکن حنابلہ نے اس کی تعبیر یوں کی ہے: **"اگر عورت کو چہرہ چھپانے کی ضرورت ہو"** کیونکہ جو چھپانا حرام ہے اس کی علت یہ ہے کہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جسے باندھا

= تعلیقاً اور مسلم نے مقروناً روایت کی ہے، اسی طرح چاروں اصحاب سنن نے بھی ان سے روایت کی ہے ملاحظہ ہو: التہذیب ۱۱/ ۳۲۹-۳۳۱ طبع الہند، المغنی فی الضعفاء، حدیث: ۷۱۰۱ (تحقیق نور الدین عتر طبع حلب مطبعۃ البلاغۃ) لیکن ان سب کے باوجود ان کی روایات اپنی ہی جیسی دیگر روایات کی بنا پر قوی ہوجاتی ہیں۔

(۱) الموطا (باب تخمیر المحرم وجهه) ۱/ ۳۲۰-۳۲۱، اس حدیث کی سند صحیح ہے، حاکم نے المستدرک میں اسے بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح کہا ہے ۱/ ۴۵۴، ذہبی نے حاکم سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) المنتقی للباجی ۲/ ۲۰۰، مطبعۃ السعادۃ ۱۳۳۲ھ۔

جائے، اور یہاں باندھا نہیں جارہا ہے، جیسا کہ مالکیہ کی عبارت سے اشارہ ملتا ہے۔

دستانوں کا پہننا:

۶۸- مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک احرام والی عورت کے لئے دستانے پہننا ممنوع ہے، شافعیہ کا بھی معتمد قول یہی ہے، حنفیہ کا مسلک اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ احرام والی عورت کا ہتھیلیوں سمیت ہاتھ میں دستانے وغیرہ پہننا جائز ہے، عورت کے احرام کا اثر بس اس کے چہرہ تک محدود رہتا ہے۔

جمہور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کے اس ٹکڑے سے استدلال کرتے ہیں: "ولا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين" [1] (احرام والی عورت نہ نقاب پہنے گی نہ دستانے پہنے گی)۔

حنفیہ نے حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "إحرام المرأة في وجهها" [2] (عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے)، اسی طرح حنفیہ نے صحابہ کرام کے دوسرے آثار سے بھی استدلال کیا ہے، سعد بن ابی وقاص اپنی بیٹیوں کو حالت احرام میں دستانے پہناتے تھے، اور اس بارے میں سیدنا علی اور عائشہ نے اجازت دی ہے، اور یہی قول عطاء، سفیان اور ثوری کا ہے۔

احرام والی عورت کے لئے جائز ہے کہ صرف اپنا ہاتھ ڈھک لے باندھے بغیر، اپنی آستینوں اور اپنی قمیص میں اپنا ہاتھ بھی داخل کرسکتی ہے [3]۔

---

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ/۵۶) میں گذرچکی۔

(۲) اس کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے موقوفا حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اس کی توجیہ کے لئے ملاحظہ ہو: فتح القدیر ۲/ ۱۴۲۔

(۳) لباس کے بارے میں عورت کے احرام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۱۹۳-۱۹۵، بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۶، المسلک المتقسط اور اس

محرم کے جسم سے متعلق ممنوعات:

۶۹- ان ممنوعات کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا تعلق جسم کو خوشبودار بنانے یا پراگندہ بال دور کرنے یا میل کچیل ختم کرنے سے ہو وہ حرام ہے۔

ان کے حرام ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

"وَلاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَّرِيْضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" [1] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو، تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔

سنت سے حرمت کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "ولا تلبسوا شيئاً من الثياب مسه الزعفران ولا الورس" (کوئی ایسا کپڑا نہ پہنو جس میں زعفران اور ورس (کسم) لگا ہو)، یہ روایت صحاح ستہ میں ہے، اس طرح محرم کے جسم سے تعلق رکھنے والی درج ذیل چیزیں حرام ہوں گی:

الف۔ سر کے بال مونڈنا۔

ب۔ جسم کے کسی حصہ سے بال دور کرنا۔

ج۔ ناخن تراشنا۔

= کا حاشیہ ارشاد الساری/ ۲۰۷، رد المحتار ۲/ ۲۲۱-۲۲۲، اس میں بعض حنفیہ کی ایک غلطی کی تردید میں اہم تنبیہ ہے نیز ملاحظہ ہو: متن خلیل والشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/ ۵۴-۵۵، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۹، المجموع ۷/ ۲۶۵، ۲۶۶، شرح المنہاج ۲/ ۱۳۱-۱۳۲، النہایہ ۲/ ۴۵۰، حاشیۃ البجوری ۱/ ۵۵۱، المغنی ۳/ ۳۲۵-۳۲۷، مطالب اولی النہی ۸/ ۳۵۲-۳۵۳۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

د- تیل لگانا۔

ھ- خوشبو لگانا۔

ان ممنوعات کے احکام کی تفصیل:

سر کے بال مونڈنا:

۷۰- محرم کے لئے اپنا سر مونڈنا یا کسی دوسرے محرم کا سر مونڈنا حرام ہے، اسی طرح اگر کوئی دوسرا شخص خواہ محرم ہو یا غیر محرم اس کا سر مونڈے تو اس کا سر مونڈنے دینا حرام ہے، حرمت میں بال کتروانا منڈوانے کے مثل ہے، اسی طرح تھوڑے بال کا مونڈنا یا کاٹنا بھی ممنوع ہے، یہی حکم کسی بھی اور طریقہ سے سر کا بال دور کرنے کا ہے، مثلاً اکھاڑ کر، جلاکر، بال دور کرنے والا پاؤڈر استعمال کر کے، اسی طرح بال کو ختم کرنے والا ہر عمل ممنوع ہے۔

یہ حرمت اس وقت تک کے لئے ہے جب تک سر مونڈنے والا اور منڈوانے والا دونوں حج یا عمرہ کی ادائیگی سے فارغ نہ ہوئے ہوں، اگر دونوں فارغ ہو چکے ہوں تو ممنوع نہیں ہوگا، فارغ ہونے کے بعد خود ان میں سے بھی ایک دوسرے کا سر مونڈ سکتا ہے، اس پر تمام مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے۔

مذکورہ بالا تمام چیزوں کی حرمت کی دلیل وہی آیت ہے جو اوپر گذر چکی۔ اس آیت میں اگر چہ صرف سر مونڈنے کا ذکر ہے، لیکن دوسری چیزیں بھی چونکہ حصول راحت میں سر مونڈنے کے مثل ہیں، لہذا انہیں بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دیا جائے گا[1]۔

محرم شخص کے لئے غیر محرم کا سر مونڈنا کیسا ہے؟ اس بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، حنفیہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور مالکیہ نے دوسرے قول میں نیز شافعیہ اور حنابلہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

جائز قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ محرم نے ایسے بال کو مونڈا ہے جس کا احرام کے اعتبار سے کوئی احترام نہیں ہے، لہذا ممنوع نہیں ہوگا، نہ اس پر کوئی جزاء ہوگی[1]۔

حنفیہ کا استدلال اس بات سے ہے کہ محرم پر جس طرح اپنا سر مونڈنے کی پابندی ہے اسی طرح دوسرے کا سر مونڈنے کی بھی پابندی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ'' (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔ انسان اپنا سر عادتاً خود نہیں مونڈا کرتا، مگر چونکہ اس کے لئے دوسرے کا سر مونڈنا حرام ہے تو اپنا سر مونڈنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا، حنفیہ کے نزدیک محرم کے لئے دوسرے کا سر مونڈنا بھی حرام ہے خواہ وہ شخص محرم ہو یا غیر محرم، جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے ذکر کیا[2]۔

جسم کے کسی بھی حصہ سے بال دور کرنا:

۷۱- سر کے بال پر قیاس کرتے ہوئے جسم کے کسی بھی حصہ سے بال دور کرنا ممنوع ہے، کیونکہ دونوں میں حصول راحت ہے[3]۔

---

(۱) اللباب مع الشرح ۱/ ۸۰، رد المحتار ۲/ ۲۲۳، اس میں سر کا بال دور کرنے کے بارے میں صراحت ہے، الشرح الکبیر ۲/ ۶۰-۶۳، مواہب الجلیل ۳/ ۱۶۲-۱۶۳، شرح المحلی مع حاشیہ ۱/ ۱۳۴-۱۳۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۳-۴۵۵، الکافی ۱/ ۵۴۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۲۔

(۱) جیسا کہ المجموع ۷/ ۳۵۱، ۳۵۶، النہایہ ۲/ ۴۵۵ میں ہے، مالکیہ کے یہاں مسئلہ کی تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو: مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۶، اس میں فدیہ کی نفی ہے، الکافی ۱/ ۵۴۵، اس میں صراحت کے ساتھ حرمت کی نفی ہے۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۹۳، نیز ملاحظہ ہو: المسلک المتقسط/ ۸۰۔

(۳) دو حواشی سے پہلے مذاہب فقہیہ کی جن کتابوں کے حوالے ہیں ان کے محولہ صفحات دیکھے جائیں۔

ناخن کترنا:

۷۲- بال مونڈنے پر قیاس کرتے ہوئے محرم کے لئے ناخن کترنا بھی ممنوع ہے، کیونکہ دونوں میں حصول راحت اور میل کچیل کا ازالہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]، محرم غیر محرم کا ناخن کاٹ سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں وہی اختلاف ہے جو محرم کے لئے غیر محرم کا سر مونڈنے کے بارے میں ہے۔

ادّھان (جسم پر روغن استعمال کرنا):

۷۳- "دھن" روغن حیوانات یا نباتات سے نکلنے والا چربی دار (روغنی) مادہ ہے۔

محرم کے لئے بلا خوشبو والے روغن[2] کے استعمال میں کے بارے اختلاف ہے۔ امام احمد کو چھوڑ کر جمہور فقہاء مطلق روغن کے استعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں، خواہ بے خوشبو والا ہو مثلاً زیتون کا تیل، کیونکہ اس میں حصول راحت، تزئین اور بال کی آرائش ہے، یہ چیز محرم کی شان کے منافی ہے، اس کے لئے تو واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں حد درجہ محتاجی اور تذلل ظاہر کرنے کے لئے پراگندہ بال اور غبار آلود رہے۔

جمہور فقہاء روغن وغیرہ کے استعمال کی ممانعت پر حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: "ایک شخص نے حضور اکرم ﷺ سے کھڑے ہو کر سوال کیا: اے اللہ کے رسول! حاجی کون ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "الشعث التفل"، اس حدیث کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے[3]۔

الشَعِث: عین پر زیر کی صورت میں صفت کا صیغہ ہے، اور عین پر زبر کی صورت میں مصدر ہے، اس کا معنی ہے کم دیکھ بھال کی وجہ سے بالوں کا پراگندہ اور غبار آلود ہونا۔

التَفِلُ: "تَفَلٌ" سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے خوشبو کا استعمال ترک کر دینا یہاں تک کہ انسان سے ناگوار بو آنے لگے[1]، لہذا یہ روغن ترک کرنے کو بھی شامل ہے۔

حنفیہ[2] اور مالکیہ[3] مذکورہ بالا استدلال کے عموم کے پیش نظر محرم کے لئے سر میں، داڑھی میں اور تمام جسم میں روغن کے استعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

شافعیہ[4] کے نزدیک مرد اور عورت دونوں کے لئے سر کے بالوں میں تیل لگانا ممنوع ہے، مرد کے لئے خاص طور سے داڑھی اور اس کے متعلقات مونچھ، داڑھی بچہ میں تیل لگانا ممنوع ہے، حتی کہ اگر انسان گنجا ہو تو اپنے سر پر تیل لگا سکتا ہے، اور اگر سر اور داڑھی مونڈ رکھی ہو تو ان پر تیل نہیں لگا سکتا، کیونکہ اس تیل سے آئندہ اگنے والے بالوں کی آرائش ہوگی، شافعیہ کے نزدیک سر، داڑھی اور اس کے متعلقات کے علاوہ باقی جسم پر تیل لگانا جائز ہے، اور ممنوع نہیں ہے خواہ جسم کے ظاہری حصوں پر لگایا جائے یا اندرونی پر، سر اور داڑھی کے علاوہ جسم کے تمام بالوں پر تیل لگا سکتا ہے، تیل کھا بھی سکتا ہے بشرطیکہ داڑھی، مونچھ اور داڑھی بچہ پر نہ لگے۔ شافعیہ کا استدلال یہ

---

(۱) ملاحظہ ہو: (فقرہ/۷)۔

(۲) لباب المناسک اور اس کی شرح / ۸۰، تنویر الابصار ورد المحتار ۲/ ۲۲۱، الشرح الکبیر ۲/ ۵۶، ۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۵۔

(۳) جامع الترمذی (باب تفسیر سورۃ آل عمران) ۵/ ۲۲۵، ابن ماجہ

= (باب ما یوجب الحج)، ترمذی نے کہا ہے کہ ہم ابن عمرؓ کی اس حدیث کو صرف ابراہیم بن یزید خوزی مکی کی سند سے جانتے ہیں، اور بعض محدثین نے ابراہیم بن یزید کے حافظہ کے بارے میں کلام کیا ہے۔

(۱) العنایۃ علی الہدایہ ۲/ ۱۴۱، اسی طرح النہایۃ فی غریب الحدیث: مادہ (تفل) اور شعث میں بھی ہے۔

(۲) شرح اللباب / ۸۱۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۰-۶۱۔

(۴) النہایۃ للرملی ۲/ ۴۵۳-۴۵۴۔

ہے کہ اس تیل میں خوشبو نہیں ہے اور باقی جسم میں استعمال کرنے سے آرائش بھی نہیں ہے [1]، لہذا احرمت واقع نہ ہوگی مگر ان ہی چیزوں میں جن کا ہم نے ذکر کیا، کیونکہ ان کے ذریعہ آرائش حاصل ہوتی ہے، اصلاً شریعت نے خوشبو کے استعمال پر پابندی عائد کی ہے، اس میں خوشبو نہیں ہے۔ لہذا احرام نہیں ہوگا [2]۔

حنابلہ کا معتمد قول یہ ہے کہ پورے بدن میں روغن استعمال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ فدیہ کا واجب ہونا دلیل کا محتاج ہے، اور اس بارے میں نص اور اجماع سے کوئی دلیل نہیں ہے۔ خوشبو پر قیاس کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ خوشبو والی چیز کے استعمال سے فدیہ واجب ہوتا ہے خواہ محرم پراگندہ بال ہی رہے، خوشبو کے استعمال کے بارے میں سر اور دوسرے اعضاء جسم کا ایک ہی حکم ہے، روغن کا معاملہ اس کے برخلاف ہے [3]۔

خوشبو کا استعمال:

۴۷ - حنفیہ کے نزدیک ''طیب'' وہ شی ہے جس کی بو حصول لذت کا ذریعہ ہو اور جس سے خوشبو تیار کی جائے [4]۔

شافعیہ کے نزدیک ''طیب'' وہ ہے جس کا اکثر وبیشتر مقصود اس کی خوشبو ہو خواہ کسی اور چیز کے ساتھ ملا کر ہو [5]، جس ''طیب'' کو حرام قرار دیا گیا ہے اس میں یہ شرط ہے کہ اس کا بڑا مقصد خوشبو حاصل کرنا اور اس سے خوشبو بنانا ہو یا اس میں یہ غرض ظاہر ہو۔

(۱) المہذب مع المجموع ۷/ ۲۷۵-۲۷۶۔
(۲) المجموع ۷/ ۲۸۳۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۲۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۲-۳۳۳، انہوں نے صرف جواز کا قول ذکر کیا ہے۔
(۴) المسلک المتقسط/ ۲۰۸، اسی کے مثل رد المحتار ۲/ ۲۷۵ میں بھی ہے۔
(۵) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۰، المجموع ۷/ ۲۷۸۔

حنابلہ کے نزدیک ''طیب'' وہ ہے جس کی بو اچھی ہو اور اسے سونگھنے کے لئے بنایا جائے [1]۔

مالکیہ نے ''طیب'' کی دو قسمیں کی ہیں: مذکر اور مؤنث۔

مذکر: وہ ''طیب'' ہے جس کا اثر یعنی جس کپڑے یا بدن کو وہ چھوئے اس سے اس کا تعلق مخفی رہے اور صرف بو ظاہر ہو، اس سے مراد مختلف قسم کے خوشبو دار پھول ہیں، مثلاً ریحان، گلاب، اور چمبیلی۔ ان پھولوں سے جو عرق نکالا جاتا ہے وہ مؤنث میں شمار نہیں ہوتا۔

مؤنث: وہ ''طیب'' ہے جس کا رنگ اور اثر نمایاں ہو، یعنی جس چیز میں وہ لگے اس سے اس کا تعلق شدید ہو، مثلاً مشک، کافور اور زعفران [2]۔ جو طیب مؤنث ہے اس کو سونگھنا، ساتھ میں رکھنا اور جس جگہ وہ ہو وہاں ٹھہرنا محرم کے لئے مکروہ ہے، اور اس کو چھونا حرام ہے۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۱۵۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۵۹۔ مالکیہ کے یہاں مذکر اور مؤنث کی ایک اور تشریح بھی ہے وہ یہ ہے کہ مذکروہ ''طیب'' ہے جس کا رنگ نمایاں ہو اور خوشبو ہلکی ہو مثلاً گلاب کا پھول، اور مؤنث وہ طیب ہے جس کا رنگ ہلکا ہو اور خوشبو نمایاں ہو مثلاً مشک، عدوی نے الرسالہ پر اپنے حاشیہ ۱/ ۴۸۶ میں یہی تشریح کی ہے، اور زرقانی نے شرح خلیل میں لکھا ہے کہ یہ تشریح زیادہ مناسب ہے ۱/ ۲۹۷، پھر فرمایا ہے کہ مذکر کے بارے میں علامہ خلیل کے قول " ماظھر لونہ " (جس کا رنگ نمایاں ہو) سے مراد یہ ہے کہ اس کا بڑا مقصد رنگ ہو، لہذا یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ گلاب کے پھول میں بھینی بھینی خوشبو ہوتی ہے شاید خوشبو کے مخفی ہونے سے مراد ہے کہ اس کی خوشبو مشک کی طرح دور تک نہیں پھیلتی، اور مؤنث کے بارے میں علامہ خلیل کے قول: " ما خفی لونہ " سے مراد یہ ہے کہ اکثر وبیشتر اس کا رنگ مخفی ہوتا ہے، یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ کبھی انسان اس کو ظاہر کر دیتا ہے، ان کے قول: " وظھرت رائحتہ " (اس کی بو نمایاں ہو) کی مراد یہ ہے کہ اس کا بڑا مقصد خوشبو کا پھیلنا ہو، اس کے رنگ کے نظارہ سے محظوظ ہونا مقصود نہ ہو جس طرح گلاب کے پھول میں ہوتا ہے مشک کا اصل مقصد خوشبو ہے۔

مذکر طیب کو سونگھنا مکروہ ہے، سونگھے بغیر اس کو چھونا، ساتھ میں رکھنا اور جس جگہ وہ ہو وہاں ٹھہرنا جائز ہے[1]۔

محرم کے لئے خوشبو کے استعمال کے احکام کی تفصیل:

کپڑے میں خوشبو لگانا:

۷۵ - اس بارے میں اصل حرمت کپڑے میں خوشبو استعمال کرنے کی ہے، کیونکہ اوپر جو حدیث ذکر کی گئی اس میں اس کی صراحت ہے۔ اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ محرم کے لئے اپنی لنگی میں، چادر میں اور تمام کپڑوں میں، بستر میں اور جوتے میں خوشبو کا استعمال ممنوع ہے، حتی کہ اگر اس کے جوتے میں کوئی خوشبودار چیز لگ گئی تو اسے جوتے سے فوراً علیحدہ کرنا واجب ہے۔ اپنے اوپر کوئی ایسا کپڑا نہیں رکھے گا جس میں ورس، زعفران یا اور کوئی خوشبودار چیز لگی ہو۔

اسی طرح محرم کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ایسی خوشبو کو اپنے ساتھ رکھے جس کی بُو پھیلتی ہے، یا اسے کپڑے کے کونے پر باندھ لے جیسے مشک، بخلاف عود باندھنے یا صندل باندھنے کے۔

جس کپڑے میں احرام باندھنے سے پہلے خوشبو لگی ہو محرم کے لئے اس کا پہننا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ارادۂ احرام کے وقت جامۂ احرام میں خوشبو لگانا جائز ہے، اور احرام باندھنے کے بعد جامۂ احرام میں اگر خوشبو باقی ہے تو اس میں حرج نہیں ہے، جس طرح اگر محرم نے احرام سے پہلے بدن پر خوشبو لگائی تھی اور احرام کے بعد بھی وہ خوشبو باقی ہے تو اس سے بالاتفاق احرام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ شافعیہ اور حنابلہ نے کپڑے کو بدن پر قیاس کیا ہے، لیکن ان حضرات نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگر جامۂ احرام (جس میں احرام سے پہلے خوشبو لگائی گئی تھی اور وہ خوشبو احرام کے بعد بھی باقی ہے) اتار دیا یا جسم سے گر پڑا تو جب تک اس میں خوشبو باقی ہے اسے دوبارہ نہیں پہن سکتا، بلکہ اس کی خوشبو دور کرنے کے بعد اسے زیب تن کر سکتا ہے۔

جسم پر خوشبو لگانا:

۷۶ - محرم کے لئے جسم پر خوشبو لگانا ممنوع ہے خواہ دوا ہی کے مقصد سے ہو۔ اگر لگا لیا تو فدیہ لازم ہوگا۔ اپنے سر، داڑھی اور کسی حصہ جسم پر خضاب نہیں لگا سکتا، اور نہ خوشبو والے پانی سے جسم دھو سکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خطمی اور مہندی بھی خوشبو والی چیزوں میں ہیں، جیسا کہ اس سلسلہ میں اختلاف گذر چکا ہے۔

۷۷ - خالص خوشبو کا کھانا یا پینا محرم کے لئے تمام ائمہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

اگر خوشبودار چیز کو پکانے سے پہلے کھانے میں ملا کر پکا دیا تو اس کھانا کے کھانے سے محرم پر کچھ واجب نہیں، خواہ خوشبودار چیز تھوڑی مقدار میں ملائی گئی ہو یا زیادہ مقدار میں، یہ حنفیہ اور مالکیہ[1] کا

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۰، بنانی نے مالکیہ کی اس تقسیم کے درمیان اور درج ذیل حدیث کے درمیان تطبیق دی ہے: ''مردوں کی بہترین خوشبو وہ ہے جس کی خوشبو نمایاں ہو رنگ ہلکا ہو، اور عورتوں کی بہترین خوشبو وہ ہے جس کا رنگ نمایاں ہو اور خوشبو ہلکی ہو''۔ اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حدیث حسن قرار دیا ہے، حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے بنانی نے کہا ہے: ''معقول بات یہ ہے کہ فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے وہ باب الحج کی ایک خاص اصطلاح ہے واللہ اعلم'' حاشیۃ البنانی ۲/ ۲۹۶۔

(۱) یہ فقہ مالکی کا محقق قول ہے ایک قول یہ ہے کہ اس کے کھانے کا جواز اس وقت ہے جب پکانے کی وجہ سے خوشبو والی چیز کھانے میں بالکل تحلیل ہو جائے، اس کی صرف مہک باقی رہ جائے، دردیر نے الشرح الکبیر (۲/ ۶۱) میں اور زرقانی نے اپنی شرح (۲/ ۲۹۹) میں اسی کو اختیار کیا ہے اور اسے حطاب کی طرف منسوب کیا ہے ملاحظہ کیجئے: الحطاب (۳/ ۱۶۰)، مذہب مالکی کا محقق قول وہی ہے جس کو ہم نے ذکر کیا کہ جواز کے لئے یہ شرط نہیں کہ پکانے کی وجہ سے وہ خوشبودار چیز کھانے میں بالکل تحلیل ہو گئی ہو، ملاحظہ ہو: شرح الزرقانی پر بنانی کا حاشیہ اور دسوقی کا حاشیہ ۲/ ۶۱ - ۶۲۔

مسلک ہے۔

اسی طرح پکے ہوئے کھانے میں اگر خوشبو ملائی گئی تو بھی محرم کے لئے اس کا کھانا حنفیہ کے نزدیک جائز ہے۔

اگر ایسی کھانے کی چیز میں خوشبو ملائی جو پکی ہوئی نہیں ہے، تو اگر وہ کھانے کی چیز زیادہ ہوتو اس کے کھانے میں کوئی گناہ نہیں، نہ فدیہ لازم ہے بشرطیکہ اس میں خوشبو نہ محسوس ہوتی ہو، اور اگر اس میں خوشبو محسوس ہوتی ہوتو حنفیہ کے نزدیک محرم کے لئے اس کا کھانا مکروہ ہے۔

اور اگر خوشبو کی مقدار زیادہ ہوتو اس کے کھانے میں دم (جانور ذبح کرنا) لازم ہوگا، خواہ خوشبو نمایاں ہو یا نمایاں نہ ہو۔

مالکیہ کے نزدیک جس کھانے کی چیز میں خوشبو والی چیز ملائی گئی اور اسے کھانے کے ساتھ پکایا نہیں گیا تو اس کی تمام شکلیں ممنوع ہیں، اس کے کھانے کی صورت میں فدیہ دینا پڑے گا۔

اگر خوشبو والی چیز کو کسی مشروب میں ملایا گیا مثلاً عرق گلاب ملایا گیا، تو اس کو پینے میں جزاء واجب ہوگی۔ خوشبودار چیز مشروب میں تھوڑی مقدار میں ملائی گئی ہو یا زیادہ مقدار میں۔ یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر خوشبودار چیز کو کھانے یا پینے کی چیز میں ملایا گیا لیکن اس میں خوشبو کی مہک یا ذائقہ نمایاں نہیں ہوا تو محرم کے لئے اس کا استعمال حرام نہیں، نہ فدیہ لازم ہوگا، اور خوشبو کی مہک یا ذائقہ نمایاں ہونے کی صورت میں اس کا استعمال حرام ہے، اور استعمال کرنے کی صورت میں فدیہ دینا لازم ہوگا۔

خوشبو سونگھنا:

۷۸ - خوشبو کو چھوئے بغیر اس کو سونگھنا محرم کے لئے حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اس میں کوئی جزاء لازم نہیں ہوگی [1]۔

حنابلہ کے نزدیک محرم کے لئے دانستہ خوشبو سونگھنا حرام ہے، اور اس میں فدیہ واجب ہے، مثلاً مشک، کافور اور اس طرح کی چیزیں سونگھنا جنہیں سونگھ کر خوشبو حاصل کی جاتی ہے۔

شکار اور اس کے متعلقات

صید کی لغوی تعریف:

۷۹ - ''صید'' لغۃ مصدر ہے، معنی شکار کرنا اور جال میں پھنسانا، اسی طرح اس کا معنی ہے وہ جانور جس کو شکار کیا جائے، اور ہر دو معنی کے اعتبار سے ''صید'' ان چیزوں میں ہے جو حالت احرام میں ممنوع ہیں۔

''صید'' کی اصطلاحی تعریف:

۸۰ - حنفیہ [2] کے نزدیک ''صید'' خشکی والا وہ جانور ہے جو اپنے پیروں سے بھاگ کر یا پروں سے اڑ کر اپنے کو پکڑنے نہیں دیتا، اور اصل خلقت کے اعتبار سے وحشی جانور ہے۔

مالکیہ [3] کے نزدیک ''صید'' خشکی والا وہ جانور ہے جو اپنی اصل خلقت کے اعتبار سے وحشی ہے۔

شافعیہ [4] اور حنابلہ [5] کے نزدیک ''صید'' خشکی والا وحشی

---

(۱) المسلک المتقسط/ ۸۲۔

(۲) المسلک المتقسط/ ۲۴۱، الدر المختار ۲/ ۲۹۱۔

(۳) الزرقانی ۲/ ۳۱۱، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۷۲۔

(۴) جیسا کہ النہایہ ۲/ ۲۵۸-۲۵۹ سے معلوم ہوتا ہے، ملاحظہ ہو: المجموع ۷/ ۲۹۸، اس میں تعریف کی تفصیل ہے۔

(۵) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۳، نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۳/ ۵۰۶، اس میں "ممتنعا" کی قید بھی ہے۔

جانور ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔

شکار کی حرمت کے دلائل:

۸۱- محرم کے لئے شکار کی حرمت قرآن، حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔

قرآن کریم میں حرمت کی دلیل یہ آیات ہیں:

"يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَقْتُلُوْا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ"[۱] (اے ایمان والو شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو)۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا"[۲] (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

یہ دونوں آیات حرمت کے بارے میں نص قطعی ہیں۔

احادیث نبویہ میں محرم کے لئے شکار کی حرمت کی دلیل متعدد احادیث ہیں، ان میں سے ایک حدیث یہ ہے:

حضرت ابوقتادہ کا واقعہ ہے کہ ان کے ساتھی احرام باندھ چکے تھے۔ انہوں نے احرام نہیں باندھا تھا، وہ بیان کرتے ہیں: "میں نے اپنے گھوڑے پر زین کسی اور اپنا نیزہ لیا، پھر گھوڑے پر سوار ہوگیا، میرا کوڑا گر پڑا، میں نے اپنے ساتھیوں (جو احرام کی حالت میں تھے) سے کہا: "مجھے کوڑا دے دو"، ان لوگوں نے کہا: "خدا کی قسم ہم لوگ تمہارا کچھ بھی تعاون نہیں کریں گے"، میں خود اترا اور کوڑا لے کر گھوڑے پر سوار ہوگیا"۔

ایک دوسری روایت میں ہے: "سب نے پڑاؤ کیا اور شکار کا گوشت کھایا، پھر آپس میں کہا کہ کیا ہم لوگ احرام کی حالت میں شکار کا گوشت کھا سکتے ہیں؟ ہم لوگوں نے گاؤخر کا باقی گوشت اپنے ساتھ لے لیا، جب رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! ہم لوگ احرام باندھ چکے تھے، ابوقتادہ نے احرام نہیں باندھا تھا، ہم لوگوں نے چند گاؤخر دیکھے، ابوقتادہ نے ان پر حملہ کیا اور ایک مادہ گاؤخر مار گرایا۔ اسے ذبح کیا، ہم لوگ اترے اور اس کا گوشت کھایا، پھر ہم نے آپس میں کہا کہ کیا ہم لوگ احرام کی حالت میں شکار کا گوشت کھا سکتے ہیں؟ ہم نے اس شکار کا باقی ماندہ گوشت اپنے ساتھ لے لیا، حضور اکرم ﷺ نے دریافت فرمایا: "أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟" (کیا تم میں سے کسی نے اس پر حملہ کرنے کا حکم دیا یا اس کی طرف اشارہ کیا؟) لوگوں نے عرض کیا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "فكلوا ما بقي من لحمها" (باقی گوشت بھی کھالو)، یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے[۱]۔

جہاں تک اجماع سے استدلال کی بات ہے تو نووی اور ابن قدامہ نے اس کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے۔ اسی طرح ابن قدامہ نے اس بات پر اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے کہ شکار کو قتل کرنے کی صورت میں محرم پر جزاء لازم ہوگی[۲]۔

سمندر کے شکار کا جواز:

۸۲- سمندر کا شکار محرم، غیر محرم دونوں کے لئے نص اور اجماع کی بنا پر حلال ہے۔

جواز کے بارے میں نص یہ آیت ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ

---

(۱) سورۂ مائدہ / ۹۵۔
(۲) سورۂ مائدہ / ۹۶۔

(۱) بخاری ۳/ ۱۲، مسلم ۴/ ۱۴۔
(۲) المجموع ۷/ ۲۹۰، المغنی ۳/ ۳۰۹۔

الْبَرِّ مَادُمْتُمْ حُرُمًا"[1] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا، تمہارے نفع کے لئے اور قافلوں کے لئے اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

جواز پر اجماع نووی[2] اور ابو بکر جصاص[3] نے نقل کیا ہے۔

محرم کے لئے حرمت شکار کے احکام:

۸۳- محرم کے لئے شکار کی حرمت چند چیزوں کو شامل ہے، انہیں ہم نیچے مرتب طور پر بیان کرتے ہیں:

شکار کو قتل کرنے کی حرمت، کیونکہ اس کے بارے میں صریح آیات واحادیث موجود ہیں۔ شکار کو ایذاء دینے یا اس پر قبضہ کرنے کی حرمت، اسی ذیل میں یہ چیزیں آتی ہیں: شکار کے پیر یا بازو کو توڑنا، اس کے انڈے کو بھونا یا توڑنا، اس کا پر اکھاڑنا، اس کا بال کاٹنا، شکار کو ہانکنا یا پکڑے جانے کے بعد اسے روک کے رکھنا، یا ان باتوں میں سے کسی کا سبب بننا[4]، ان چیزوں کے حرام ہونے کی دلیل یہ آیت ہے: "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً" (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالت احرام میں شکار کے بارے میں ہمارے تمام افعال حرام ہیں[5]۔

قیاسی دلیل یہ ہے کہ "جس چیز کو تلف کرنا حق غیر کے لئے ممنوع ہو اس کے اجزاء کو تلف کرنا بھی ممنوع ہوگا، مثلاً انسان اگر اس کے کسی عضو کو تلف کر دیا تو جزاء کی شکل میں اس کا ضمان دینا پڑے گا"[1]۔

مذکورہ بالا چیزوں کی ممانعت کی دلیل حرم کے شکار کو بھگانے کے ممنوع ہونے پر قیاس کرنا بھی ہے، چونکہ مکہ مکرمہ کے بارے میں رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن هذا البلد حرمه الله، لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرّفها"[2] (اس شہر کو اللہ تعالیٰ نے قابل احترام قرار دیا ہے، نہ اس کے کانٹے دار درخت کاٹے جائیں گے، نہ اس کے شکار بدکائے جائیں گے، نہ اس کا پڑا ہوا مال اٹھایا جائے گا، ہاں وہ شخص اٹھا سکتا ہے جو اس کا اعلان کرے)، جب حرم کے شکار کو بدکانا حرام ہے تو واجب ہے کہ احرام کی حالت میں شکار کرنا بھی حرام ہو[3]۔

۸۴- شکار کرنے میں کسی طرح کی مدد دینا محرم کے لئے حرام ہے، مثلاً شکار کے بارے میں رہنمائی کرنا، اس کی طرف اشارہ کرنا، شکاری کو چھری یا کوڑا دینا، اسی طرح شکار کو قتل کرنے کا حکم دینا حرام ہے، ان چیزوں کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے[4]، اور دلیل اس کی حضرت ابو قتادہؓ کی اوپر گذری ہوئی حدیث ہے۔

شکار کا مالک بننے کی حرمت:

۸۵- محرم کے لئے حرام ہے کہ مالک بننے کے کسی طریقہ کو اختیار

---

(۱) سورۂ مائدہ/۹۶۔
(۲) المجموع ۷/۲۹۸۔
(۳) احکام القرآن ۲/۴۸۷-۴۷۹۔
(۴) المسلک المتقسط/۸۱، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/۷۲، المہذب والمجموع ۷/۲۹۹، الکافی ۱/۵۵۳-۵۵۷۔
(۵) احکام القرآن۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۷/۲۹۵۔
(۲) یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے، یہاں پر بخاری کے الفاظ لئے گئے ہیں، (باب فضل الحرم ۳/۴۷)، مسلم (باب تحریم مکہ ۴/۱۰۹)۔
(۳) المہذب مع الشرح ۷/۲۹۵۔
(۴) المسلک المتقسط/۸۱، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/۷۷، المہذب اور اس کی شرح المجموع ۷/۲۹۵-۲۹۶، ۳۰۳، المغنی ۳/۳۰۹-۳۱۰۔

کر کے ابتداءً شکار کا مالک ہوجائے، اس کے لئے شکار کو بیچنا، خریدنا، ہدیہ یا وصیت یا صدقہ میں قبول کرنا یا بطور اقالہ لینا حرام ہے [۱]۔

ان چیزوں کے حرام ہونے کی دلیل یہ آیت ہے: "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَادُمْتُمْ حُرُمًا" (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

فتح القدیر [۲] میں ہے: "حرمت کو عین شکار کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لہذا وہ محرم کے حق میں مال متقوم نہیں رہا، جیسے شراب۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ خود کسی چیز کی طرف حرمت کی نسبت کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس چیز سے ہر طرح کا انتفاع ممنوع ہے"۔

اس حرمت پر صعبؓ بن جثامہ کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے: "أنه أهدى إلى رسول الله ﷺ حمار وحش، فرده عليه فلما رأى ما في وجهه قال: إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم" (صعبؓ بن جثامہ نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں ایک گاؤخر ہدیہ میں پیش کیا، حضور اکرم ﷺ نے اس کو واپس کردیا، حضور اکرم ﷺ نے جب ان کے چہرے پر تأثر دیکھا تو فرمایا: ہم نے صرف اس لئے واپس کردیا ہے کہ ہم احرام کی حالت میں ہیں) یہ حدیث بخاری اور مسلم میں ہے [۳]۔ علماء کے اجماع سے بھی اس سلسلہ میں استدلال کیا جاتا ہے [۴]۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۸۳، المسلک المتقسط/ ۲۴۸، المہذب مع المجموع ۷/ ۳۱۰-۳۱۲، الشرح الکبیر ۲/ ۷۳، المغنی ۳/ ۵۲۵-۵۲۶۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۸۳۔

(۳) حدیث الصعب بن جثامۃ: "انه أهدى إلى رسول الله ﷺ حمار وحش..." کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے (اللؤلؤ والمرجان/ ص ۲۶۸، حدیث: ۷۴۲)۔

(۴) استدلال کے لئے ملاحظہ ہو: المہذب والمجموع، تفسیر القرطبی، المغنی کے مذکورہ بالا صفحات، حدیث کی تخریج آئندہ تفصیل سے آئے گی۔

شکار سے کسی قسم کے استفادہ کی حرمت:

۸۶- محرم کے لئے شکار کا گوشت کھانا، اس کا دودھ دوہنا، اس کا انڈا اور بھنا ہوا گوشت کھانا حرام ہے، کیونکہ شکار کا مالک بننے کی حرمت کے بارے میں جو دلائل اوپر ذکر ہوئے ان میں عموم ہے، نیز اس لئے کہ انتفاع ملکیت کی فرع ہے، جب ملکیت حرام ہوگئی تو اس کے اثر کا کوئی محل باقی نہ رہا۔

۸۷- جب غیر محرم نے کوئی شکار کیا تو کیا محرم اس میں سے کھا سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں چند مذاہب ہیں:

پہلا مسلک: یہ ہے کہ محرم کے لئے شکار کھانا بالکل جائز نہیں، خواہ اس نے شکار کا حکم کیا ہو یا نہ کیا ہو، شکار کرنے میں مدد کی ہو یا نہ کی ہو، غیر محرم نے اس کے لئے شکار کیا ہو یا اس کے لئے شکار نہ کیا ہو۔

یہ اہل علم کے ایک گروہ کا قول ہے، اس گروہ میں صحابہ کرام میں سے حضرت علی، حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم ہیں [۱]، طاؤس، جابر بن زید اور سفیان ثوری نے محرم کیلئے غیر محرم کے شکار میں سے کھانا مکروہ قرار دیا ہے [۲]۔

دوسرا مسلک: یہ ہے کہ غیر محرم نے محرم کے لئے اور محرم کی وجہ سے جو شکار کیا ہے اس میں سے محرم کے لئے کھانا جائز نہیں، اور غیر محرم نے جو شکار محرم کے لئے نہیں کیا بلکہ اپنے لئے یا کسی دوسرے

(۱) شرح مسلم للنووی ۸/ ۱۰۵۔

(۲) المجموع ۷/ ۳۳۱، تعلیق ابن القیم علی سنن ابی داؤد ۲/ ۳۶۴، ان تینوں کی طرف حرمت منسوب کی گئی ہے جب کہ المجموع میں ابن المنذر سے نقل کرتے ہوئے ان تینوں کی طرف کراہت منسوب کی گئی ہے، ممکن ہے کہ کراہت سے حرمت ہی مراد ہو، کیونکہ سلف کراہت کا استعمال حرمت کے لئے کیا کرتے تھے۔

غیرمحرم کے لئے کیا تو محرم کے لئے اس کا کھانا حرام نہیں ہے۔

یہ جمہور فقہاء مالکیہ[1]، شافعیہ[2] اور حنابلہ[3] کا مسلک ہے، اسحاق بن راہویہ اور ابوثور[4] کا بھی یہی قول ہے، ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ اس باب میں حضرت عثمانؓ سے صحیح روایت یہی ہے[5]۔

لیکن مالکیہ نے یہ تفصیل کی ہے کہ محرم کے لئے جو شکار کیا گیا وہ ہر ایک کے لئے مردار کی طرح حرام ہے، جس محرم کے لئے اس کو ذبح کیا گیا اس کے لئے حرام ہے اور دوسرے کے لئے بھی، محرم نے اگر اس میں سے یہ جاننے کے باوجود کھالیا کہ اسے محرم کے لئے شکار کیا گیا ہے، خواہ اس کے علاوہ کسی اور محرم کے لئے کیا گیا ہو، تو اس پر جزاء لازم ہوگی اور اگر یہ بات نہیں جانتا تھا اور اس میں سے کھالیا تو اس پر جزاء نہیں ہے، جزاء لازم ہونے میں حنابلہ نے بھی مالکیہ سے اتفاق کیا ہے اور جزاء میں یہ تفصیل کی ہے کہ اگر پورا شکار کھالیا تو پوری جزاء لازم ہوگی اور اگر اس کا کچھ حصہ کھایا ہے تو اسی حساب سے جزاء کا کچھ حصہ لازم ہوگا، لیکن حنابلہ نے اسے صرف اس شخص کے لئے حرام قرار دیا ہے جس کے لئے اسے ذبح کیا گیا ہو۔

فقہ شافعی کا جدید اور اصح قول یہ ہے کہ کھانے کی صورت میں جزا لازم نہیں، شافعیہ نے اس محرم کے علاوہ کے لئے شکار کے گوشت کو حرام نہیں قرار دیا ہے جس کے لئے شکار کیا گیا[6]۔

تیسرا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے غیرمحرم کے کئے ہوئے شکار کو کھانا جائز ہے، جب کہ اس نے نہ شکار کرنے کا حکم دیا ہو، نہ اس میں اعانت کی ہو، نہ اشارہ یا رہنمائی کی ہو، یہ حنفیہ کا مذہب ہے[1]۔

ابن المنذر لکھتے ہیں: ''حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت ابوہریرہؓ، مجاہد اور سعید بن جبیر فرماتے تھے کہ محرم کے لئے غیرمحرم کے کئے ہوئے شکار کو کھانا جائز ہے، یہی بات حضرت زبیرؓ بن عوام سے بھی مروی ہے، اصحاب الرائے بھی اسی کے قائل ہیں[2]۔

پہلے مسلک والے جو محرم کے لئے علی الاطلاق شکار کے گوشت کو حرام قرار دیتے ہیں ان کا استدلال ان آیات واحادیث کے اطلاق سے ہے جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے[3]۔

دوسرے مسلک کے حاملین جمہور فقہاء جو غیرمحرم کے شکار سے محرم کے لئے کھانے کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ محرم کے لئے اس کا شکار نہ کیا گیا ہو ان کا استدلال چند احادیث سے ہے جن میں سے ایک حضرت ابوقتادہ کی وہ حدیث ہے جو اوپر گذر چکی، اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے احرام والوں کے لئے غیرمحرم کے کئے ہوئے شکار کا کھانا حلال قرار دیا ہے۔

جمہور حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: **"صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصد لكم"** (خشکی کا شکار تمہارے لئے حلال ہے، جب تک کہ تم خود اس کا شکار نہ کرو، یا تمہارے لئے شکار نہ کیا جائے) اس حدیث کی

---

(۱) شرح الزرقانی ۲/ ۳۱۷، ۳۱۸، الشرح الکبیر ۲/ ۷۸۔

(۲) المہذب والمجموع ۷/ ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۳۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۶۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۱۱-۳۱۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۷۔

(۴) تعلیق ابن القیم ۲/ ۳۶۴، المجموع ۷/ ۳۳۰۔

(۵) تعلیق ابن القیم حوالہ بالا۔

(۶) المجموع ۷/ ۳۰۷-۳۰۸۔ اور اس رائے کو اختیار کرنے والے فقہی مذاہب کی کتابیں جن کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۷۳، لباب المناسک وشرحہ المسلک المتقسط / ۲۵۴، تنویر الابصار وشرح الدر وحاشیہ رد المحتار ۲/ ۳۰۱۔

(۲) المجموع ۷/ ۳۳۰، دیکھئے: تعلیق ابن القیم ۲/ ۳۶۴، اس کتاب میں ابن عبدالبر کے حوالہ سے حضرت عثمان بن عفان کا بھی ذکر ہے۔

(۳) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۶/ ۳۲۲، طبع دار الکتب المصریہ تفسیر ابن کثیر ۲/ ۱۰۳-۱۰۴، اس میں ان تمام آثار صحابہ اور اقوال تابعین کی تخریج ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے تعلیق ابن القیم ۲/ ۳۶۴۔

روایت ابوداؤد، ترمذی اورنسائی نے کی ہے [۱]، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے [۲]، اس کی سند میں کلام کیا گیا ہے لیکن نووی نے اس کے صحیح ہونے کو راجح قرار دیا ہے [۳]۔

تیسرے مسلک کے حاملین حنفیہ اوران کے ہمنوا جو محرم کے لئے غیر محرم کے شکار کئے ہوئے اور ذبح کئے ہوئے جانور کا کھانا جائز قرار دیتے ہیں، بہ شرطیکہ محرم نے شکار کے بارے میں رہنمائی نہ کی ہو، اور نہ شکار کیا ہو، ان حضرات کا استدلال بہت سی احادیث وآثار سے ہے، انہیں میں سے ایک حضرت ابوقتادہؓ کی اوپر گذری ہوئی حدیث ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ نے غیر محرم ہونے کی حالت میں گاؤخر کا شکار کیا، احرام باندھے ہوئے صحابہ کرام ﷺ نے اس میں سے کھایا، حضور اکرم ﷺ نے ان کے اس عمل کی تصویب کی، اور خود بھی اس کا گوشت کھایا [۴]۔

اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ جب صحابہ کرام نے نبی اکرم ﷺ سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے ان لوگوں کے لئے جائز ہونے کی بات اس وقت تک نہیں فرمائی جب تک حلت کے موانع کے بارے میں اچھی طرح دریافت نہیں فرمایا کہ کیا یہ موانع موجود تھے یا نہیں؟ حضور اکرم ﷺ نے پہلے یہ سوال کیا کہ کیا تم میں سے کسی نے ابوقتادہؓ کو شکار پر حملہ کرنے کا حکم دیا تھا، یا اس کی جانب اشارہ کیا تھا؟ جب ان حضرات نے جواب دیا کہ نہیں، تب آپ ﷺ نے فرمایا: ''اب کھاؤ''۔ اگر حلت کے موانع میں یہ بھی ہوتا کہ ''محرم کے لئے شکار کیا گیا ہو'' تو رسول اکرم ﷺ موانع کی تحقیق کرتے وقت اسے بھی اپنے سوالات میں شامل فرماتے تاکہ اس مانع کے نہ ہونے کی تحقیق ہونے کے بعد حکم لگائیں، یہ بات ''محرم کے لئے شکار کرنے'' کے مانع حلت نہ ہونے کے لئے صراحت کے درجہ میں ہے، لہذا یہ حدیث حدیث جابر کے معارض ہوگی اور قوت ثبوت کی وجہ سے اسے حدیث جابر پر ترجیح ہوگی [۱]۔

(۱) ابوداؤد ۲/۱۷۱، ترمذی (باب ماجاء في أكل الصيد للمحرم) ۳/۲۰۳-۲۰۴، نسائی (باب إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال) ۵/۱۸۶-۱۸۷، ابوداؤد اور ترمذی کے نسخہ میں "أو يصد لكم" ہے اور مختصر المنذری لأبی داؤد اور نسائی میں "أو يصاد" صاد کے بعد الف کے ساتھ ہے، نووی المجموع (۷/۳۰۵) میں لکھتے ہیں: اس روایت میں "يصاد" الف کے ساتھ ہے، ایک لغت کے اعتبار سے یہ جائز ہے، اسی لغت پر اللہ تعالی کے ارشاد "إنه من يتقي ويصبر" میں ایک قرأت یاء کے ساتھ ہے۔

(۲) مستدرک میں حاکم نے اس حدیث کو بخاری اور مسلم کی شرائط کے مطابق قرار دیا ہے ۱/۴۵۲، ذہبی نے بھی اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) المجموع ۷/۳۰۴-۳۰۵۔

(۴) جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے ۹/۴۵۷۔

حرم کا شکار:

۸۸ - یہاں پر حرم سے مراد مکہ مکرمہ اور وہ قابل احترام منطقہ ہے جو مکہ مکرمہ کو گھیرے ہوئے ہے، حرم کے کچھ خاص احکام ہیں، انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ حرم میں شکار کرنا جس طرح محرم کے لئے ناجائز ہے اسی طرح غیر محرم کے لئے بھی ناجائز ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے، رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''إن هذا البلد حرمه الله، لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرّفها'' (اللہ تعالی نے اس شہر کو قابل احترام بنایا ہے، نہ اس کے کانٹے دار درخت کاٹے جائیں گے، نہ اس کا شکار بھگایا جائے گا اور نہ اس میں پڑا ہوا سامان اٹھایا جائے گا، مگر وہ شخص اٹھا سکتا ہے جو اس کا اعلان کرے) (بخاری ومسلم) [۲]۔

(۱) فتح القدیر ۲/۳۴۷۔

(۲) صحیح بخاری (باب فضل الحرم) ۲/۱۴۷، الفاظ بخاری کے ہیں، مسلم (باب تحریم مكة) ۴/۱۰۹۔

علماء نے جس طرح محرم کے لئے شکار کی حرمت پر احکام مرتب کئے ہیں اسی طرح غیر محرم کے لئے حرم میں شکار کی حرمت پر احکام مرتب کئے ہیں [1]۔ اس کی بہت سی جزئیات مختلف مذاہب میں ہیں، ہم ان کی تفصیل میں جاکر بحث کو طویل نہیں کرنا چاہتے (دیکھئے: حرم)۔

شکار کے قتل کی حرمت سے مستثنیٰ جانور:

۸۹ - الف۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ درج ذیل حیوانات کا قتل کرنا حرم کے اندر اور حرم سے باہر محرم اور غیر محرم دونوں کے لئے جائز ہے، خواہ حیوانات نے خود ایذا رسانی کا آغاز کیا ہو یا نہ کیا ہو، ان کے قتل پر کوئی جزاء لازم نہیں ہے، وہ حیوانات یہ ہیں: (۱) کوا، (۲) چیل، (۳) بھیڑیا، (۴) سانپ، (۵) بچھو، (۶) چوہا، (۷) کاٹنے والا کتا، کیونکہ ان حیوانات کو قتل کرنے کے جواز کے بارے میں مختلف احادیث وارد ہوئی ہیں۔

مالک نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة والكلب العقور" (پانچ جانور ایسے ہیں جنہیں قتل کرنے میں محرم پر کوئی گناہ نہیں ہے، کوا، چیل، بچھو، چوہا، کاٹ کھانے والا کتا) (بخاری و مسلم) [1]۔

(۱) الہدایہ اور اس کی شرحیں ۲/ ۲۴۳، لباب المناسک اور اس کی شرح ۲۴۹/ - ۲۵۴، درمختار اور اس کا حاشیہ ۲/ ۲۹۷ - ۳۰۹، الشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/ ۷۱، اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۲/ ۳۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۳/ ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب اور اس کی شرح ۷/ ۴۲۳ - ۴۲۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳/ ۳۴۴ - ۳۴۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۷۵ - ۳۷۷، ۳۴۱ - ۳۴۴۔

کوے کا ذکر حدیث میں مطلق اور مقید دونوں طرح آیا ہے، شارحین حدیث نے اس کی تشریح سیاہ سفید داغوں والے کوے کے ساتھ کی ہے جو مردار کھاتا ہے۔

حافظ ابن حجر فتح الباری [2] میں لکھتے ہیں: "علماء حدیث میں مذکور کوے سے اس کوے کے خارج ہونے پر متفق ہیں جو چھوٹا ہوتا ہے اور دانہ کھاتا ہے، جسے (غراب الزرع) کھیتی والا کوا کہا جاتا ہے"۔ یعنی وہ شکار کے قتل کی حلت میں شامل نہیں ہے بلکہ اس کا شکار حرام ہے [3]۔

لیکن مالکیہ نے اس میں تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ چوہے، سانپ اور بچھو کا مطلق قتل کرنا جائز ہے، خواہ چھوٹے ہوں یا بڑے، انہوں نے ایذا رسانی کا آغاز کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

کوا اور چیل اگر اتنے چھوٹے ہوں کہ ابھی وہ ایذا رسانی کے لائق نہ ہوئے ہوں تو انہیں قتل کرنے کے بارے میں خود مالکیہ میں اختلاف ہے، ایک قول جواز کا ہے، اس بات کے پیش نظر کہ حدیث

(۱) صحیح بخاری (باب ما يقتل المحرم من الدواب) ۴/ ۱۳، صحیح مسلم (باب ما يندب للمحرم وغيره قتله) ۴/ ۱۹، الموطا ۱/ ۳۵۸، ابو داؤد ۲/ ۱۶۹ - ۱۷۰، ابو داؤد میں یہ حدیث "زہری عن سالم عن ابیہ" کی سند کے ساتھ ہے، نسائی ۵/ ۱۸۷ میں امام مالک کی سند کے ساتھ ہے، ابن ماجہ ۱/ ۱۰۳۱ میں عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر کی سند کے ساتھ ہے۔

(۲) ۴/ ۳۶ - ۳۷۔

(۳) فتح الباری میں حافظ ابن حجر نے مذکورہ حدیث میں آئے ہوئے پانچ جانوروں کے علاوہ دوسرے جانوروں بھیڑیا، چیتا، سانپ، افعی (بڑا سانپ، زہریلا سانپ) کے بارے میں جو کچھ آیا ہے اس پر مفصل بحث کی ہے، بھیڑیا اور چیتا کو بعض راویوں نے "کلب عقور" (کاٹنے والا کتا) کی تشریح میں ذکر کیا ہے حافظ نے فرمایا ہے: ان میں سے کوئی بات نقد سے خالی نہیں۔ اور آپ جان چکے کہ وہ حدیث صحیح ہے جس میں سانپ کا ذکر آیا ہے، اور وہ حدیث قوی ہے جس میں بھیڑیا کا ذکر ہے لہذا اس پر غور فرمالیں۔

میں ''غراب'' (کوا) مطلق واقع ہوا ہے جو بڑے اور چھوٹے دونوں کو شامل ہے، دوسرا قول قتل کی ممانعت کا ہے، اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ جواز قتل کی علت ایذاء ہے اور چھوٹے کوے اور چیل میں یہ علت نہیں پائی جاتی، دوسرے قول کی بنیاد پر بھی قتل کرنے کی صورت میں جزاء نہیں لازم ہوگی جواز والے قول کی رعایت میں، پھر ان جانوروں میں سے جو ذبح کئے جاسکتے ہیں مثلاً کوا، چیل، چوہا، بھیڑیا، ان کے بارے میں مالکیہ نے جواز قتل کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ ان کو قتل کرنا ذبح کرنے کی نیت سے نہ ہو بلکہ ان کا شر دور کرنے کے لئے ہو، اگر ذبح کرنے کی نیت سے قتل کیا تو نا جائز ہوگا اور اس میں جزاء لازم ہوگی [1]۔

۹۰ - ب - جن جانوروں کا احادیث نبویہ میں ذکر نہیں آیا ان میں سے جو اپنی فطرت کے اعتبار سے موذی ہوں مثلاً شیر، چیتا، تیندوا اور تمام درندے، انہیں قتل کرنا محرم کے لئے جائز ہے، بلکہ شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بلا کسی شرط کے انہیں قتل کرنا مستحب ہے، جن موذی جانوروں کا احادیث میں ذکر آیا ہے انہیں بھی قتل کرنا شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے۔

مالکیہ کے یہاں چھوٹے بڑے جانور کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو اوپر آچکی، اور یہ شرط ہے کہ انہیں قتل کرنے سے ذبح کرنے کی نیت نہ ہو، مالکیہ نے ان موذی پرندوں کے بارے میں جن کا ذکر احادیث میں نہیں ہے جواز قتل کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ان سے جان یا مال کے بارے میں خطرہ ہو اور قتل ہی کے ذریعہ انہیں دفع کیا جاسکتا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ درندے اور اس طرح کے جانور مثلاً باز، شکرا خواہ سدھایا ہوا ہو یا نہ ہو، یہ سب شکار ہیں، انہیں قتل کرنا جائز نہیں [1] الا یہ کہ وہ محرم پر حملہ آور ہوئے ہوں، حملہ کرنے کی صورت میں انہیں قتل کرنا جائز ہے، اور قتل کرنے پر جزاء لازم نہ ہوگی۔

حنفیہ کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ انہیں مطلقاً قتل کرنا جائز ہے۔

جواز قتل کا حکم ہر موذی جانور کے لئے عام ہونے پر جمہور فقہاء نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، ان میں سے ایک دلیل حضرت ابوسعیدؓ خدری کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "يقتل المحرم السبع العادي، والكلب العقور، والفأرة، والعقرب، والحدأة، والغراب" (محرم حملہ آور درندے کو، کاٹنے والے کتے کو، چوہا، بچھو، چیل اور کوے کو قتل کرے گا) اس حدیث کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے [2]، ترمذی نے کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے، اہل علم کے نزدیک اس پر عمل ہے، اہل علم کہتے ہیں: ''محرم حملہ آور درندے کو قتل کرے گا''۔

نیز انہوں نے ان متفق علیہ احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں کاٹ کھانے والے کتے کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ ہر وہ جانور جو لوگوں کو کاٹے، ان پر حملہ کرے، انہیں ڈرائے مثلاً شیر، چیتا، تیندوا، بھیڑیا، وہ کاٹنے والا کتا ہی ہے'' [3]۔

۹۱ - ج - شافعیہ اور حنابلہ نے ان تمام جانوروں کو جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان جانوروں کی فہرست میں شامل کیا ہے جنہیں حرم میں

---

(۱) مالکیہ کے یہاں یہ شرط اس بنیاد پر ہے کہ قرآن نے جن جانوروں کی حرمت کی صراحت نہیں کی ہے ان سب کے کھانے کے جواز کے لئے ان کے یہاں یہ شرط ہے، اس بارے میں ان کے یہاں ایک روایت کراہت کی ہے اور ایک روایت حرمت کی، ملاحظہ ہو: ''أطعمة''۔

(۱) سوائے کتا اور بھیڑیا کے، یہ دونوں حنفیہ کے نزدیک شکار نہیں ہیں، جیسا کہ رد المحتار ۲/ ۳۰۱ میں ہے۔

(۲) ابوداؤد (باب ما يقتل المحرم من الدواب) ۲/ ۴۰۷، ترمذی ۳/ ۱۹۸، ابن ماجہ ۲/ ۱۰۳۲۔

(۳) مؤطا امام مالک ۱/ ۲۵۹۔

اور حالت احرام میں قتل کیا جاسکتا ہے۔

زہریلے جانور اور کیڑے مکوڑے:

۹۲ - و- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہوام[1] (زہریلے جانور) اور حشرات (کیڑے مکوڑے) محرم کے لئے شکار کی حرمت کے دائرے میں نہیں آتے۔

حنفیہ کے یہاں تو اس لئے کہ وہ پیر یا پر کے ذریعہ بھاگ کر اپنا تحفظ نہیں کرسکتے، اور حنفیہ نے "صید" (شکار) کی تعریف میں یہ قید لگائی تھی کہ وہ جانور پیر یا پر کے ذریعہ اپنا تحفظ کرسکتا ہو، لہذا حنفیہ کے نزدیک انہیں قتل کرنے میں جزاء نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک ان میں سے غیر موذی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ قتل کردینے پر جزاء نہیں ہے[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی زہریلے جانور اور کیڑے مکوڑے "صید" (شکار) میں داخل نہیں ہیں، کیونکہ ان حضرات نے شکار ہونے کے لئے ماکول اللحم (جس کا گوشت کھایا جاتا ہو) ہونے کی شرط لگائی ہے، اور یہ سارے جانور غیر ماکول اللحم ہیں، ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا، گذشتہ مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کے حکم کی تفصیل آپ جان چکے۔

مالکیہ کا مسلک ہے کہ جو کیڑے مکوڑے موذی نہیں ہیں، انہیں حالت احرام میں مارنا یا حرم میں مارنا ممنوع ہے، ان کے مارنے میں جزا لازم ہوگی۔

لیکن مالکیہ نے چھپکلی کے بارے میں کہا ہے کہ محرم کے لئے اسے قتل کرنا جائز نہیں، لیکن غیر محرم شخص اسے حرم کے علاقہ میں قتل کرسکتا ہے" کیونکہ اگر غیر محرم اسے حرم میں قتل نہیں کریں گے تو گھروں میں ان کی بہتات ہوجائے گی اور ان سے ضرر پیدا ہوگا"[1]۔

جماع اور اس کے محرکات:

۹۳-محرم کے لئے جماع اور محرکات جماع خواہ قولی ہوں یا فعلی، کے حرام ہونے پر اور کسی بھی طریقہ سے شہوت پوری کرنے کی حرمت پر علماء کا اتفاق اور امت کا اجماع ہے، جماع ان ممنوعات میں سب سے سنگین ہے، کیونکہ اس سے حج فاسد ہوجاتا ہے۔

ان چیزوں کے حرام ہونے کی دلیل یہ آیت قرآنی ہے: "فَمَنْ

---

(۱) الهوام: هامة کی جمع ہے، اس سے مراد ہر وہ جانور ہے جو زہریلا ہو، کبھی کبھی اس کا اطلاق اس موذی جانور پر بھی ہوتا ہے جو زہریلا نہیں ہوتا جیسے جوں، اور حشرات جمع ہے حشرة کی، اس سے مراد زمین کے چھوٹے کیڑے کوڑے ہیں۔

(۲) حنفیہ کی عبارتوں میں یہاں صرف چیونٹی کا ذکر آیا ہے لیکن صاحب رد المحتار ۲/ ۳۰۰-۳۰۱ نے لکھا ہے کہ "یہ حکم ہر غیر موذی جانور کے لئے ہے، جیسا کہ فقہاء نے متعدد مقامات پر اس کی صراحت کی ہے، ذیل میں اللباب اور اس کی شرح کے مطابق ان زہریلے جانوروں اور کیڑے کوڑوں کی فہرست دی جاتی ہے، جنہیں قتل کرنے میں جزا نہیں ہے: (۱) گبریلا (۲) سیاہ بھونرا (۳) ام حبین (گرگٹ کے مشابہ ایک جانور) (۴) صیاح اللیل (۵) کالی چیونٹی اور زرد چیونٹی جو موذی ہوتی ہے (۶) کچھوا (۷) کٹنی چچڑی (۸) قنفذ (سیہی) (۹) پالتو بلا، جنگلی بلا کے بارے میں دو روایتیں ہیں (۱۰) نیولا (۱۱) مچھر (۱۲) پسو (۱۳) مکھی (۱۴) حلم (چھوٹی یا بڑی چچڑیاں) (۱۵) بھڑ (۱۶) چھپکلی (۱۷) کیڑا (۱۸) کھٹمل (۱۹) جھینگر۔

(۱) ان احکام کی تفصیل کے لئے درج ذیل کتابیں دیکھی جائیں: الہدایہ مع شروح ۲/ ۲۶۶-۲۷۱، لباب المناسک اور اس کی شرح المسلک المتقسط ۲۵۲-۲۵۳، تنویر الابصار اور اس کی شرح اور اس کا حاشیہ، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۳۰۰-۳۰۱، مواہب الجلیل ۳/ ۱۷۳-۱۷۴، شرح الزرقانی ۲/ ۳۱۲-۳۱۳، الشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/ ۷۴، مہذب اور المجموع ۷/ ۳۲۰-۳۲۳، شرح المنہاج للمحلی مع حاشیہ ۲/ ۱۳۷-۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۹،۳، المغنی ۳/ ۳۴۱-۳۴۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۳، ۳۴۲-۳۴۳۔

فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ" (جوکوئی ان میں اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا)۔

''رفث'' کی یہ تفسیر کی گئی ہے کہ عورتوں کے پاس جماع کا ذکر کرتے ہوئے جو کچھ کہا جاتا ہے وہ ''رفث'' ہے، نیز بے ہودہ بات کو ''رفث'' کہتے ہیں، یہ تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے[1]۔ لہذا یہ آیت دلالۃ النص کے طور پر جماع کی حرمت پر دلالت کرتی ہے، یعنی جب عورتوں کی موجودگی میں جماع کا ذکر حرام ہے تو جماع بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

''رفث'' کی ایک تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ ''رفث'' کا معنی ہے: عورتوں سے مجامعت کرنا، اور مردوں، عورتوں کے سامنے اس کا تذکرہ کرنا جب لوگ اس طرح کی باتوں کا ذکر کر رہے ہوں۔ یہ تفسیر حضرت ابن عمرؓ اور بعض تابعین سے منقول ہے، اس تفسیر کے مطابق جماع کی حرمت رفث کی عمومی حرمت میں داخل ہوگی۔

''رفث'' کی ایک تفسیر جماع کے ساتھ کی گئی ہے، یہ تفسیر سلف کی ایک جماعت کی طرف منسوب ہے، ان میں سے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی ہیں، لہذا یہ آیت جماع کی حرمت کے لئے بالکل صریح ہوجائے گی[2]۔

فسوق اور جدال:

۹۴- فسوق کا معنی ہے: طاعت سے باہر قدم رکھنا، اللہ کی اطاعت سے باہر قدم رکھنا ہر حال میں حرام ہے، لیکن احرام کی حالت میں اس کی حرمت زیادہ پختہ اور سخت ہوجاتی ہے، اسی لئے قرآن کریم میں اس کی صراحت کردی گئی ہے: " وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ"[1] (اور نہ گناہ کرنا اور نہ جھگڑا کرنا حج کے زمانے میں)۔

جمہور مفسرین ومحققین نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ اس آیت میں ''فسوق'' سے مراد اللہ تعالیٰ کی نافرمانیوں کا ارتکاب ہے، یہی درست قول ہے، کیونکہ قرآن، حدیث اور کتب شریعت میں لفظ ''فسوق'' کا استعمال اطاعت الٰہی سے باہر قدم رکھنے کے معنی میں ہوتا ہے۔

''جدال'' مخاصمت کو کہتے ہیں، قدیم جمہور مفسرین نے جدال کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ آپ اپنے ساتھی سے بحث کرتے رہیں یہاں تک کہ اس کو غصہ دلائیں۔ اس کا تقاضا تمام برے اخلاق اور معاملات سے ممانعت ہے، لیکن بھلائی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کے لئے جس قدر بحث وجدال کی ضرورت ہو وہ دائرہ ممانعت میں نہیں آتے۔

چھٹی فصل

مکروہات احرام

۹۵- یہ وہ امور ہیں جن کا کرنے والا گنہ گار ہوتا ہے لیکن اگر اسے کرلیا تو جزاء لازم نہیں ہوتی ہے، مکروہات احرام کے بیان میں ایک اہم تنبیہ اور کبھی جو اشتباہ ہوجاتا ہے اس کا ازالہ ہے۔

۹۶- انہیں مکروہات میں حنفیہ کے نزدیک بیری کی پتیوں وغیرہ کے ساتھ پکائے ہوئے پانی سے سر، جسم اور داڑھی کا دھونا ہے، کیونکہ اس سے جسم کے موذی کیڑے مرجاتے ہیں، بال نرم ہوجاتے ہیں[2]۔

---

(۱) اس تفسیر کی روایت ابن جریر نے کئی سندوں سے کی ہے، دیکھئے تفسیر ابن کثیر ۱/۲۳۷۔

(۲) ان اقوال کی تخریج اور ان کے قائلین کے اسماء جاننے کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر ۱/۲۳۶-۲۳۷۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۹۷۔

(۲) شرح اللباب/۸۲۔

۹۷- انہیں مکروہات میں سے طاقت سے بال میں کنگھی کرنا، سر کو کھجلانا، جسم کو تیزی کے ساتھ کھجلانا بھی شامل ہے، کیونکہ اس سے بال کٹ جاتے ہیں، یا اکھڑ جاتے ہیں۔

نرمی کے ساتھ یہ کام کرنے جائز ہیں، اسی لئے فقہاء نے کہا کہ محرم اپنے پوروں کے اندرونی حصوں سے کھجلائے [1]۔

امام نووی لکھتے ہیں: ''محرم کے اپنا سر کھجلانے کے جواز میں مجھے کوئی اختلاف معلوم نہیں بلکہ یہ جائز ہے'' [2]۔

۹۸- محرم کے لئے آرائش کرنا بھی مکروہ ہے، حنفیہ نے اس کے مکروہ ہونے کی صراحت کی ہے، دوسرے فقہاء کی عبارتوں سے بھی کراہت معلوم ہوتی ہے۔

زینت کے مقصد سے بلا خوشبو والا سرمہ آنکھ میں لگانے کو بھی حنفیہ مکروہ کہتے ہیں، ہاں اگر محرم نے زینت کے ارادہ کے بغیر دوا کی غرض سے یا بینائی کو قوت پہنچانے کے لئے بلا خوشبو والا سرمہ استعمال کیا تو جائز ہے [3]۔

مالکیہ کے نزدیک محرم کے لئے بے خوشبو والا سرمہ استعمال کرنا بھی ممنوع ہے، استعمال کرنے کی صورت میں فدیہ لازم ہوگا الا یہ کہ ضرورت کی وجہ سے استعمال کیا ہو تو فدیہ لازم نہ ہوگا [4]۔

شافعیہ [5] اور حنابلہ [6] کے نزدیک بغیر خوشبو والا سرمہ لگانا اگر اس میں زینت نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، جیسے سفید سرمہ، اور اگر اس میں آرائش ہے، مثلاً اثمد کا سرمہ تو محرم کے لئے اس کا استعمال مکروہ ہے لیکن استعمال کرنے پر فدیہ لازم نہیں ہوگا، اگر زینت والا سرمہ ضرورت کی وجہ سے استعمال کرایا، مثلاً آشوب چشم کے علاج کے لئے تو اس میں کراہت بھی نہیں۔

احرام کی حالت میں خوشبودار سرمہ استعمال کرنا مردوں اور عورتوں کے لئے بالاتفاق حرام ہے۔

(۱) المسلک المتقسط شرح اللباب ۸۲-۸۳۔
(۲) المجموع ۷/ ۳۵۳۔
(۳) المسلک المتقسط ۸۲-۸۳۔
(۴) متن خلیل والشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۱۔
(۵) المجموع ۷/ ۲۸۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۴ ۳۔
(۶) الکافی ۱/ ۵۵۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۳۔

احرام کی حالت میں مباح امور:

۹۹- احرام کی حالت میں ہر وہ چیز جائز ہے جو احرام کے ممنوعات اور مکروہات میں سے نہ ہو، اس لئے کہ اشیاء میں اصل جواز ہے، ان جائز امور میں سے بعض کو ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

۱۰۰- خالص پانی سے اور صابون کے پانی وغیرہ سے محرم کے لئے غسل کرنا جائز ہے [1]۔

۱۰۱- حنفیہ [2] شافعیہ [3] اور حنابلہ [4] کے نزدیک حالت احرام میں مردوں اور عورتوں کے لئے انگوٹھی پہننا جائز ہے، مالکیہ [5] کے نزدیک محرم مرد کے لئے انگوٹھی پہننا جائز نہیں، اگر پہن لیا تو فدیہ لازم ہوگا، عورت کے لئے ایسے کپڑے کا استعمال جائز ہے جو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ اور حنفیہ کے نزدیک صرف چہرہ کے علاوہ باقی جسم کو ڈھانکے ہوئے ہو [6]۔

(۱) حنفیہ نے یہاں "ماء الصابون" (صابون کے پانی) کی تعبیر اختیار کی ہے، اس کے برخلاف ''مکروہات'' میں انہوں نے "بالصابون" (صابون سے) کی تعبیر اختیار کی ہے، جیسا کہ المسلک المتقسط / ۸۳ میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ جس پانی میں صابون پگھل گیا ہو، اس سے غسل کرنے میں کوئی کراہت نہیں۔
(۲) المسلک المتقسط / ۸۳۔
(۳) المجموع ۷/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۴۹۔
(۴) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۳۔
(۵) الشرح الکبیر ۲/ ۵۵۔
(۶) احرام والی عورت کے لئے دونوں ہتھیلیوں کا کھولنا واجب ہے یا نہیں؟ یہ بحث

حنفیہ کے نزدیک تھیلی اور پٹکا باندھنا مطلقاً جائز ہے[1] اور ایسا ہی قول شافعیہ کا ہے[2]۔

مالکیہ[3] اور حنابلہ[4] نے دونوں کے باندھنے کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ محرم کے اخراجات رکھنے کے لئے ان کی ضرورت ہو۔

۱۰۲-محرم کے لئے آئینہ دیکھنا حنفیہ[5] اور شافعیہ[6] کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، حنابلہ[7] کے نزدیک ضرورت کے لئے آئینہ دیکھنا جائز ہے، زینت کے لئے نہیں، مالکیہ[8] کے نزدیک محرم کے لئے آئینہ دیکھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس بات کا ڈر ہے کہ بالوں میں پراگندگی دیکھے تو اس کو دور کردے۔

۱۰۳- حنفیہ[9] نے محرم کے لئے مسواک کے مباح ہونے کی صراحت کی ہے، یہ محل اختلاف نہیں۔

۱۰۴- ٹوٹے ہوئے ناخن کا الگ کرنا تمام ائمہ[10] کے نزدیک جائز ہے، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ٹوٹا ہوا ناخن الگ کرنے میں اس سے تجاوز نہ کرے (یعنی جو حصہ ٹوٹا نہیں ہے اسے الگ نہ کرے) یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ نہیں ہے۔

۱۰۵- چاروں مسالک کے فقہاء کے نزدیک بال توڑے بغیر فصد اور حجامت جائز ہے، یہی حکم ختنہ کرنے کا بھی ہے۔

لیکن مالکیہ فصد کے بارے میں کچھ تحفظ سے کام لیتے ہیں، کہتے ہیں کہ ضرورت کی بنا پر فصد لگوانا جائز ہے، بشرطیکہ فصد لگائے ہوئے عضو پر پٹی نہ باندھی جائے، اگر فصد کی ضرورت نہ ہو تو فصد لگوانا مکروہ ہے اور اگر اس پر پٹی باندھ لی ہے تو اس میں فدیہ لازم ہے[1]۔

۱۰۶- سلے کُرتے کو، یا جسم کا احاطہ کرنے والے کپڑے کو چادر یا لنگی بنالینا، ایسے ہی اس کو اپنے جسم پر ڈال لینا یہ سب ائمہ کے نزدیک مباح ہے[2]۔

۱۰۷- اونٹ، گائے، بیل اور پالتو جانوروں کو ذبح کرنا محرم کے لئے بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ یہ سب جانور بالاتفاق نہ شکار کی حرمت میں آتے ہیں اور نہ احرام کے محرمات میں ہیں۔

ساتویں فصل

احرام کی سنتیں

سنت وہ امور ہیں جن کے کرنے والوں کو ثواب ملتا ہے اور چھوڑنے والا گنہ گار ہوتا ہے، لیکن اس کے ترک پر کچھ لازم نہیں ہوتا۔

احرام کی کل سنتیں چار ہیں:

= پہلے گذر چکی ہے اسی پر یہ اختلاف متفرع ہے، حنفیہ ہتھیلیوں کو کھولنا واجب نہیں قرار دیتے (فقرہ/ ۶۸)۔

(۱) المسلک المتقسط/ ۸۳۔

(۲) المجموع ۷/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴۹۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۵۸-۵۹۔

(۴) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۰۔

(۵) المسلک المتقسط/ ۸۳۔

(۶) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۲۔

(۷) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۴۔

(۸) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۰۔

(۹) المسلک المتقسط/ ۸۳۔

(۱۰) حوالہ سابق/ ۸۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۶، الشرح الکبیر ۲/ ۵۶۔

---

(۱) تنویر الابصار ۲/ ۲۲۵، الشرح الکبیر ۲/ ۵۸-۶۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۴، الکافی ۱/ ۵۶۰۔

(۲) المسلک المتقسط/ ۸۴، الشرح الکبیر ۲/ ۵۶، المجموع ۷/ ۲۶۰، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۰۔

اول: غسل کرنا:

۱۰۸ - چاروں ائمہ[۱] کے نزدیک احرام کے لئے غسل کرنا سنت ہے، کیونکہ اس کے بارے میں متعدد احادیث آئی ہیں، انہیں میں سے ایک حدیث حضرت زید بن ثابتؓ کی ہے کہ: "**أنه رأى النبي ﷺ تجرد لإهلاله واغتسل**" (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے احرام باندھنے کے لئے کپڑا اتارا اور غسل فرمایا)، اس حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے[۲]۔

علماء اس بات پر متفق ہیں کہ یہ غسل ہر احرام باندھنے والے کے لئے سنت ہے، خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت، اگر احرام باندھنے والی عورت حیض یا نفاس کی حالت میں ہے تو بھی احرام باندھنے کے لئے اس سے یہ غسل مطلوب ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "**إن النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضي المناسک کلها، غیر أن لا تطوف بالبیت حتی تطهر**" (نفاس اور حیض والی عورت بھی غسل کرکے احرام باندھے اور حج وعمرہ کے سارے اعمال ادا کرے، ہاں حیض اور نفاس سے پاک ہونے تک خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے)، اس حدیث کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں[۱]۔

فقہ حنفی کے اظہر قول کے اعتبار سے حنفیہ کے یہاں اس غسل کے وقت میں کافی وسعت ہے، حنابلہ اور شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

اختلاف کا ثمرہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی نے احرام کے لئے غسل کیا، پھر اسے حدث پیش آ گیا، پھر اس نے وضو کیا (اور احرام باندھا) تو اسے سنتِ غسل کا ثواب حاصل ہوگا، درمیان میں حدث کا پیش آجانا اس کے لئے مضر نہیں ہے، شافعیہ نے اس غسل کو غسل جمعہ سے ملحق کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جمعہ کی طرح اس کے وقت میں بھی وسعت ہے[۲]۔

اس کے برخلاف مالکیہ نے سنت غسل کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ غسل احرام سے متصل ہو۔

دوم: خوشبو لگانا:

۱۰۹ - خوشبو لگانا احرام کے ممنوعات میں سے ہے لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک احرام کی تیاری کرتے ہوئے خوشبو لگانا مسنون ہے، امام مالک نے اسے مکروہ قرار دیا ہے[۳]۔

---

(۱) ابن قدامہ نے المغنی اور الکافی میں غسل احرام کے لئے مستحب کی تعبیر اختیار کی ہے لیکن مستحب سے ان کی مراد سنت ہے جیسا کہ کلام کے سیاق وسباق اور خود ابن قدامہ کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے، مطالب اولی النہی میں غسل احرام کے سنت ہونے کی صراحت کی گئی ہے۔

(۲) سنن ترمذی (باب ماجاء في الاغتسال عند الإحرام) ۳/ ۱۹۲- ۱۹۳، ترمذی نے اسے "حسن غریب" قرار دیا ہے۔

(۱) ابوداؤد (باب الحائض تهل بالحج) ۲/ ۱۴۴، سنن ترمذی (باب ماتقضي الحائض من المناسک) ۳/ ۲۸۲، ترمذی نے اس سند کے ساتھ اسے حدیث حسن غریب قرار دیا ہے، نصوص میں اگرچہ غسل کے لئے امر کا صیغہ استعمال ہوا ہے لیکن یہاں امر سنیت پر محمول ہے، ابن المنذر کہتے ہیں کہ عام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ غسل کے بغیر احرام باندھنا جائز ہے اور احرام کے لئے غسل واجب نہیں ہے، صرف حسن بصری سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر غسل کرنا بھول گیا ہو تو یاد آنے پر غسل کرلے گا، المجموع ۷/ ۲۱۳، نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۷/ ۲۷۱- ۲۷۲۔

(۲) شافعیہ کے نزدیک غسل جمعہ کا وقت فجر سے شروع ہوتا ہے لیکن جمعہ کے لئے جانے سے جتنا قریب غسل کیا جائے اتنا ہی افضل ہے، دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۴۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۲۸ طبع مصطفی الحلبی۔

بدن میں خوشبو لگانا:

۱۱۰ - احرام کے لئے جسم میں خوشبو لگانے کے مسنون ہونے کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: **"کنت أطیب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن یحرم، ولحله قبل أن یطوف بالبیت"** (میں رسول اللہ ﷺ کے احرام کے لئے احرام سے قبل خوشبو لگاتی تھی، اور آپ ﷺ کے احرام کے حلال ہونے کے وقت خانہ کعبہ کے طواف سے پہلے خوشبو لگاتی تھی) (متفق علیہ)۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: **"کأني أنظر إلی وبیص** [1] **الطیب في مفارق رسول الله ﷺ، وهو محرم"** (گویا کہ میں اب بھی رسول اللہ ﷺ کی مانگوں میں خوشبو کی چمک دیکھ رہی ہوں جب کہ رسول اکرم ﷺ حالت احرام میں تھے) (بخاری ومسلم) [2]۔

حضرت عائشہؓ سے مروی اس دوسری حدیث کی صراحت کے مطابق فقہاء کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ انسان احرام کے لئے ایسی خوشبو لگا سکتا ہے جس کا جسم احرام کے بعد بھی باقی رہے، مالکیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ خوشبو کا جسم یا اس کی مہک محرم کے جسم میں احرام کے بعد بھی باقی رہے۔

احرام کے کپڑے میں خوشبو لگانا:

۱۱۱ - احرام سے پہلے جامہ احرام میں خوشبو لگانے سے جمہور فقہاء نے منع کیا ہے، لیکن فقہاء شافعیہ نے اپنے معتمد قول میں اس کی اجازت دی ہے، لہذا ان کے نزدیک احرام باندھنے کے بعد جامہ احرام میں خوشبو باقی رہ جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، جس طرح احرام کے بعد محرم کے جسم میں خوشبو رہ جانے میں جمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق کوئی حرج نہیں ہے، شافعیہ نے کپڑے کو بدن پر قیاس کیا ہے، لیکن انہوں نے بھی یہ صراحت کی ہے کہ اگر احرام کا کپڑا اتار دیا یا جسم سے گر گیا تو جب تک اس میں خوشبو رہے گی اس کا پہننا جائز نہیں ہوگا، بلکہ خوشبو دور کرنے کے بعد ہی اس کا استعمال کرسکتا ہے [1]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جامۂ احرام میں خوشبو لگانا جائز نہیں ہے اور نہ ہی محرم کے لئے خوشبو لگائے ہوئے جامۂ احرام کو پہننا جائز ہے [2]، اس لئے کہ وہ اس طرح خوشبودار کپڑے کو استعمال کر کے خوشبو کا استعمال کرنے والا ہوجائے گا، جو کہ محرم کے لئے ممنوع ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر احرام سے پہلے خوشبو لگائی ہو تو اس کا ازالہ واجب ہے، خواہ جسم میں لگائی ہو یا کپڑے میں، اگر احرام کے بعد بدن میں یا کپڑے پر احرام سے پہلے استعمال کی ہوئی خوشبو کے جسم میں سے کچھ باقی بچا ہو تو فدیہ واجب ہوگا، اور اگر کپڑے میں صرف مہک باقی ہے تو کپڑے کا اتارنا واجب نہیں ہے لیکن اسے پہنے رہنا مکروہ ہے، لیکن اگر پہنے رہا تو فدیہ واجب نہیں، اگر خوشبو کا صرف رنگ باقی ہو تو اس میں مالکیہ کے دو قول ہیں، یہ سب تفصیل معمولی اثر

---

(۱) الوبیص: چمک دمک۔

(۲) صحیح بخاری (باب الطیب عند الإحرام) ۳/۱۳۶-۱۳۷، مسلم ۳/۱۰-۱۱، ابوداؤد ۲/۱۴۴-۱۴۵، نسائی ۵/۱۳۶-۱۴۱، ابن ماجہ ۲/۹۷۶، ترمذی نے صرف پہلی حدیث کی روایت کی ہے (باب ما جاء في الطیب عند الإحلال قبل الزیارۃ) ۳/۲۵۹۔

(۱) جیسا کہ المجموع ۷/۲۲۰-۲۲۱ میں بیان کیا ہے، صاحب نہایۃ المحتاج نے بھی اسے تسلیم کیا ہے (۲/۳۹۹)۔

(۲) اللباب اور اس کی شرح کی یہ عبارت "اولی یہ ہے کہ اپنے کپڑوں میں خوشبو نہ لگائے...." مذہب حنفی کے مراجع کے خلاف ہے، اس کے باقی کلام میں بھی اضطراب ہے جسے اس کا مطالعہ کر کے جانا جاسکتا ہے۔

باقی رہنے کی صورت میں ہے، اور اگر خوشبو کا زیادہ اثر ہو تو فدیہ لازم ہوگا۔

مالکیہ کا استدلال حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں: ''رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص آیا جو خوشبو میں لت پت تھا (یعنی بہت گہری اور زیادہ خوشبو لگائے ہوئے تھا) اس کے جسم پر ایک جبہ تھا، اس نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! اس شخص کے بارے میں کیا حکم ہے جس نے عمرہ کا احرام باندھا ایسے جبہ میں جو خوشبو سے لت پت تھا تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ''أما الطيب الذي بک فاغسله ثلاث مرات وأما الجبة فانزعها ثم اصنع في عمرتک ما تصنع في حجک'' (تم کو جو خوشبو لگی ہوئی ہے اس کو تین بار دھل ڈالو اور جبہ اتار دو، پھر اپنے عمرہ میں ایسے ہی کرو جس طرح حج میں کرتے ہو) (بخاری و مسلم)[1]۔

اس حدیث سے مالکیہ نے احرام کے لئے جسم اور کپڑے میں خوشبو کے استعمال کے ممنوع ہونے پر استدلال کیا ہے۔

سوم: نمازِ احرام:

۱۱۲ - سارے ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام باندھنے سے پہلے دو رکعت نماز پڑھنا مسنون ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: ''كان النبي ﷺ يركع بذي الحليفة ركعتين'' (نبی اکرم ﷺ ذی الحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھتے تھے) اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے[1]۔

ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام کی یہ دو رکعتیں وقت مکروہ میں نہیں پڑھے گا، شافعیہ نے یہ استثناء کیا ہے کہ جس نے حرم میں احرام باندھا ہے وہ مکروہ وقت میں بھی دو رکعت پڑھے گا[۲]۔

احرام سے پہلے اگر فرض نماز پڑھی گئی تو یہ احرام کی سنت نماز کی طرف سے کفایت کر جائے گی، جس طرح تحیۃ المسجد کی طرف سے نماز فرض کفایت کرتی ہے، اس پر سارے ائمہ کا اتفاق ہے۔

چہارم: تلبیہ:

۱۱۳ - اجمالی طور پر احرام میں تلبیہ کے مسنون ہونے پر اتفاق ہے، ہاں اس بارے میں اختلاف ہے کہ نیت احرام کے ساتھ تلبیہ کو ملانا فرض ہے یا واجب ہے یا سنت ہے؟

اس اختلاف کے علاوہ محرم کے لئے اس کے مسنون ہونے، تلبیہ میں زیادتی کرنے کے مستحب ہونے اور بلند آواز سے تلبیہ کے مسنون ہونے پر اتفاق ہے۔

۱۱۴ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ نماز احرام کے بعد حج یا عمرہ کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شافعیہ کا دوسرا قول جو ان کے یہاں اصح قول قرار دیا گیا ہے یہ ہے کہ جب سوار ہو تب تلبیہ کہے، ان سب کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ ان سب کے بارے میں

---

(۱) صحیح بخاری (باب غسل الخلوق) ۲/۳۶، ۱۳، صحیح مسلم، کتاب الحج کی ابتداء ۴/۳، ۵۰، ابوداؤد (باب الرجل يحرم في ثيابه) ۲/ ۱۶۴-۱۶۵، سنن ترمذی مختصراً، ابواب الحج (باب ماجاء في الذي يحرم وعليه قميص أو جبة) ۳/ ۱۹۶-۱۹۷، نسائی (باب الخلوق للمحرم) ۵/ ۱۴۲-۱۴۳، مؤطا امام مالک مختصراً ۱/ ۲۴۱، حضور اکرم ﷺ کے ارشاد ''پھر اپنے عمرہ میں ایسے ہی کرو جس طرح حج میں کرتے ہو'' کا مطلب یہ ہے کہ عمرہ کے احرام میں اسی طرح ممنوعات احرام سے اجتناب کرو جس طرح حج کے احرام میں کرتے ہو، جیسا کہ فتح الباری ۳/ ۳۵۴ میں اس کی تحقیق کی گئی ہے اہل جاہلیت کی طرح عمرہ کے احرام میں تساہل سے کام نہ لو۔

(۱) صحیح مسلم (باب التلبية) ۸/۴۔

(۲) ملاحظہ ہو: مادہ (حرم)۔

روایات آئی ہیں، حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أنه ﷺ أهل حين استوت به راحلته قائمة" (رسول اللہ ﷺ نے اس وقت تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کی جب آپ کی سواری ٹھیک سے کھڑی ہوگئی) (بخاری و مسلم)[1]۔

۱۱۵- حج کا تلبیہ کب ختم کیا جائے؟ اس کے بارے میں حنفیہ، شافعیہ[2] اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ دس ذی الحجہ کو جمرہ عقبہ کی رمی کا آغاز کرتے وقت حج کا تلبیہ ختم کردے گا، طواف اور سعی کرتے وقت تلبیہ نہیں کہے گا، بلکہ طواف وسعی کے بارے میں جو دعائیں اور اذکار وارد ہیں انہیں پڑھنے پر پوری توجہ کرے گا۔

حج کا تلبیہ ختم کرنے کے وقت کے بارے میں مالکیہ کے دو قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ احرام باندھنے کے بعد مکہ پہنچنے تک تلبیہ کہتا رہے گا، مکہ پہنچنے کے بعد تلبیہ موقوف کردے گا یہاں تک کہ طواف اور سعی سے فارغ ہوجائے، ان سے فارغ ہونے کے بعد پھر تلبیہ شروع کردے گا یہاں تک کہ نو ذی الحجہ کا سورج ڈھل جائے اور وہ اپنی نماز گاہ کی طرف روانہ ہوجائے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ طواف شروع کرنے سے پہلے تک تلبیہ کہتا رہے گا۔

۱۱۶- عمرہ کے احرام کے تلبیہ کے بارے میں جمہور کا مسلک ہے کہ اس وقت تلبیہ سے رک جائے گا جب حجر اسود کے استلام کے ساتھ طواف کا آغاز کرے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ آفاقی عمرہ کرنے والا حرم پہنچنے تک تلبیہ

(۱) صحیح بخاری (باب من أهل حين استوت به راحلته) ۱۳۹/۲، مسلم ۹/۴۔

(۲) لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ تلبیہ رمی کے آغاز پر ختم کردیا جائے گا، یا اس کے علاوہ کوئی ایسا عمل شروع کرتے وقت ختم کردیا جائے گا جس سے شافعیہ کے نزدیک احرام ختم ہوجاتا ہے۔

کہے گا نہ کہ مکہ کے مکانات دیکھنے تک، اور جعرانہ و تنعیم سے عمرہ کا احرام باندھنے والا مکہ کی آبادی میں داخل ہونے تک تلبیہ کہے گا، کیونکہ جعرانہ اور تنعیم سے مسافت بہت کم ہے۔

جمہور فقہاء کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر" (عمرہ کرنے والا تلبیہ کہے گا یہاں تک کہ وہ حجر اسود کا استلام کرے) اس حدیث کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی نے اسے حدیث صحیح قرار دیا ہے[1]۔

امام مالک نے اس اثر سے استدلال کیا ہے[2] جس کی روایت انہوں نے نافع سے کی ہے: "وكان يترك التلبية في العمرة إذا دخل الحرم"[3] (حضرت ابن عمرؓ حالت عمرہ میں جب حرم

(۱) ابوداؤد (باب متى يقطع المعتمر التلبية) ۱۶۳/۲، ترمذی ۲۶۱/۳، یہاں ابوداؤد کے الفاظ لئے گئے ہیں، ترمذی میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ جب عمرہ میں حجر اسود کا استلام کرتے تو تلبیہ موقوف کردیتے، اس حدیث کو مرفوعاً ابن ابی لیلیٰ نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، ابوداؤد نے ایک اور سند ذکر کی ہے جس کے اعتبار سے یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہے، ابوداؤد فرماتے ہیں کہ عبد الملک ابن ابی سلیمان اور ہمام نے عطاء سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ حدیث موقوفاً روایت کی ہے ہم عرض کرتے ہیں کہ عبد الملک بن ابی سلیمان اور ہمام کو ابن ابی لیلیٰ پر ترجیح حاصل ہے، کیونکہ ابن ابی لیلیٰ کی یادداشت کے بارے میں کلام کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو: المغنی فی الضعفاء نمبر: ۵۷۲۳)۔

(۲) مؤطا امام مالک ۳۴۷/۱۔

(۳) تلبیہ کی بحث کے لئے ملاحظہ ہو: الہدایہ مع فتح القدیر ۱۳۶/۲، المسلک المتقسط /۷۰-۷۱، شرح الرسالہ ۳۵۹/۱، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۳۹/۲-۴۰، شرح المنہاج ۹۹/۲، نہایۃ المحتاج ۴۰۱/۲، المغنی ۲۷۵/۳، الکافی ۵۴۱/۱، مطالب اولی النہی ۳۲۱/۲، تلبیہ ختم کرنے کی بحث کے لئے ملاحظہ ہو: الہدایہ اور اس کی شرح ۱۷۵/۲، رد المحتار ۲۴۶/۲، نہایۃ المحتاج ۴۰۱/۲-۴۰۲-۴۲۶، المغنی ۴۳۱،۴۰۱/۳، الکافی ۶۰۲/۱، مطالب اولی النہی ۴۳۴/۲۔

میں داخل ہوتے تو تلبیہ ترک کردیتے تھے)۔

احرام کا مستحب طریقہ:

۱۱۷- جو شخص، حج یا عمرہ یا دونوں کا احرام باندھنا چاہے اس کے لئے مستحب ہے کہ اپنے جسم سے میل کچیل دور کرلے، اور اپنے جسم کی ایسی آرائش کرلے جو شریعت کے احکام وآداب سے متصادم نہ ہو، احرام کی نیت سے غسل کرے، اگر جنابت کی حالت میں ہو تو ایک ہی غسل جنابت دور کرنے اور احرام کی سنت ادا کرنے کی نیت سے کافی ہوگا، اس کے بعد خوشبو لگالے، بہتر یہ ہے کہ ایسی خوشبو لگائے، جس کا جسم احرام کے بعد باقی نہ رہے اس تفصیل اور اختلاف کے پیش نظر جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، پھر دو صاف ستھرے یا نئے دھلے ہوئے کپڑے پہنے، لیکن یہ کپڑے خوشبو دار رنگ میں رنگے ہوئے نہ ہوں، عورت ایسا لباس پہنے گی جو اس کے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ پورے جسم کو چھپالے۔

اس کے بعد احرام کی نیت سے دو رکعت نماز پڑھے، دونوں رکعتیں ادا کرنے کے بعد دل سے نیت کرے اور زبان سے کہے: "اللهم إني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني" (اے اللہ میں حج کا ارادہ کررہا ہوں اسے آپ میرے لئے آسان کیجئے اور میری طرف سے اسے قبول فرمائیے) اس کے بعد تلبیہ کہے۔ اگر عمرہ کا ارادہ ہو تو کہے: "اللهم إني أريد العمرة فيسرها لي وتقبلها مني" (اے اللہ میں عمرہ کا ارادہ کررہا ہوں، اسے آپ قبول فرمائیے) اس کے بعد تلبیہ کہے۔

اگر قارن ہو تو مستحب یہ ہے کہ دعا میں عمرہ کا ذکر حج کے ذکر پر مقدم کرے تاکہ یہ شبہ پیدا نہ ہو کہ اس نے عمرہ کو حج میں داخل کردیا، اور یوں کہے: اے اللہ میں حج اور عمرہ کا ارادہ کررہا ہوں ......" اور لبیک کہے، اس طرح وہ محرم ہوجائے گا اور اس پر احرام کے وہ تمام احکام جاری ہوں گے جن کا بیان اوپر ہو چکا ہے۔

اگر کسی اور کی طرف سے حج یا عمرہ ادا کرنے جارہا ہے تو ضروری ہے کہ دل اور زبان سے اس کی تعیین کردے۔

اس کے لئے کثرت سے تلبیہ کہنا مسنون ہے، تلبیہ کے سب سے اچھے الفاظ جو رسول اکرم ﷺ سے منقول ہیں یہ ہیں: "**لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك**" مستحب یہ ہے کہ ان الفاظ میں کوئی کمی نہ کرے[1]۔

طحاوی اور قرطبی کہتے ہیں کہ علماء کا اس تلبیہ پر اجماع ہے۔

تلبیہ کے مذکورہ بالا الفاظ پر زیادتی اگر رسول اکرم ﷺ سے منقول کلمات تلبیہ سے کی گئی ہو تو مستحب ہے، ورنہ جائز یا بہتر ہے، اس کی تفصیل ایک اور مقام پر کی جائے گی (دیکھئے: "تلبیہ")۔

احرام کا تقاضا:

۱۱۸- جب کسی شخص نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا تو اس کے لئے اس حج یا عمرہ کو پورا کرنا واجب ہے، خواہ اصلاً وہ حج یا عمرہ نفلی ہو، اور اس کے ذمہ وہ تمام کام لازم ہوجاتے ہیں، جس کا کرنا محرم کے لئے ضروری ہوتا ہے، اپنے احرام کو وہ اسی وقت ختم کرسکتا ہے جب اس حج یا عمرہ کی ادائیگی کرچکا ہو اور گذری ہوئی تفصیل کے مطابق۔ اسی سے مربوط ان چیزوں کے احکام کا بیان ہے جن سے حج باطل اور فاسد ہوجاتا ہے اور جو چیزیں حج کے اعمال انجام دینے میں مانع بن جاتی ہیں۔

۱۱۹- حج اور عمرہ کو باطل کرنے والی چیز ارتداد ہے، جب کوئی شخص

(۱) مطالب اولی النہی ۲/۳۲۲۔

احرام باندھنے کے بعد (نعوذباللہ) مرتد ہوگیا تو اس کا حج اور عمرہ باطل ہوگیا، اب وہ حج یا عمرہ انجام نہیں دے گا۔

۱۲۰- حج اور عمرہ کو فاسد کرنے والی چیز جماع ہے، جماع کی وجہ سے اگر حج فاسد ہوجائے تو وہ شخص حج کے اعمال پورے کرلے گا، پھر اگلے سال اس کی قضاء کرے گا، جیسا کہ اس کی وضاحت آئندہ آئے گی، اور اگر جماع کی وجہ سے عمرہ فاسد ہوا ہے تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ عمرہ کے اعمال پورے کرے، پھر آئندہ اس عمرہ کی قضاء کرے، خواہ اسی سال قضاء کرے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

۱۲۱- حج اور عمرہ کے جاری رکھنے میں دو چیزیں مانع ہوتی ہیں:

(۱) احصار، (۲) فوات، ان دونوں کے احکام دوسری جگہ آئیں گے (دیکھئے: "احصار" و "فوات")۔

آٹھویں فصل

احرام سے نکلنا (تحلل)

"تحلل" سے مراد احرام سے نکلنا اور ان چیزوں کا حلال ہوجانا ہے جو حالت احرام میں احرام کی وجہ سے ممنوع ہوگئی تھیں، "تحلل" کی دو قسمیں ہیں: (۱) تحلل اصغر، (۲) تحلل اکبر۔

تحلل اصغر:

۱۲۲- تحلل اصغر (چھوٹا تحلل) تین کاموں میں سے دو کام انجام دے لینے سے ہوتا ہے، وہ تینوں کام یہ ہیں:

(۱) جمرۂ عقبہ کی رمی، (۲) قربانی کرنا، (۳) سر کے بال مونڈنا یا کترنا، اس تحلل کی وجہ سے سلے ہوئے کپڑے پہننا اور تمام ممنوعات احرام جائز ہوجاتے ہیں، ہاں عورتوں سے ازدواجی تعلق قائم کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہوتا، بعض فقہاء کے نزدیک خوشبو کا استعمال بھی ممنوع رہتا ہے، مالکیہ کے نزدیک شکار کی حرمت برقرار رہتی ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد روایات کا اختلاف ہے، حضرت عائشہ سے مروی ہے: "انہوں نے نبی اکرم ﷺ کے طواف افاضہ کرنے سے پہلے آپ کو زیادہ مقدار میں مشک لگائی"۔ بعض احادیث میں ہے کہ حج کرنے والے نے جب جمرۂ عقبہ کی رمی کرلی تو اس کے لئے تمام چیزیں حلال ہوگئیں سوائے عورتوں اور خوشبو کے، مؤطا امام مالک نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عرفہ کے مقام پر لوگوں کے سامنے خطبہ دیا، انہیں حج کا طریقہ سکھایا، اسی میں لوگوں سے انہوں نے فرمایا: "**إذا جئتم فمن رمى الجمرة فقد حل له ما حرم على الحاج إلا النساء والطيب**"[1] (جب تم لوگ آگئے تو جس نے جمرہ کی رمی کی اس کے لئے وہ تمام چیزیں حلال ہوگئیں جو حاجی پر حرام ہیں سوائے عورتوں اور خوشبو کے)۔

امام مالک نے شکار کے حرام رہنے کی جو بات کہی ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ انہوں نے اس آیت کے عموم کو اختیار کیا ہے: "**لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ**"[2] (شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو) آیت سے استدلال اس طور پر ہے کہ حج کرنے والا طواف افاضہ سے پہلے محرم ہی مانا جاتا ہے۔

تحلل اکبر:

۱۲۳- تحلل اکبر وہ تحلل ہے جس سے بلا استثناء تمام ممنوعات احرام حلال ہوجاتے ہیں۔

وہ وقت جن میں تحلل اکبر کے افعال صحیح ہوتے ہیں حنفیہ اور

---

(۱) ترمذی ۳/ ۱۹۱-۱۹۲، نسائی ۵/ ۲۱۳۴، ابوداؤد ۲/ ۱۶۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

مالکیہ کے نزدیک یوم نحر کے طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک شب قربانی کی آدھی رات سے، یہ اختلاف اس اختلاف کا نتیجہ ہے کہ تحلل اکبر کس چیز سے حاصل ہوتا ہے؟

جہاں تک س کے وقت کی انتہاء کا تعلق ہے تو یہ اس عمل کے مطابق ہوگا جس کے ذریعہ وہ حلال ہو رہا ہو، لہذا وہ ختم نہیں ہوگا مگر اس فعل سے جس کو کر کے وہ احرام سے نکلے، اس لئے کہ یہ وقت فوت نہیں ہوتا جیسا کہ آپ عنقریب جانیں گے اور وہ (فعل) طواف ہے، رہے شافعیہ اور حنابلہ تو ان کے نزدیک بھی اگر تحلل اکبر طواف، یا حلق، یا سعی پر موقوف ہو تو یہی حکم ہے، رہی رمی تو اس کا وقت آخر ایام تشریق کے سورج کے غروب ہونے تک معین ہے، لہذا اگر حلال ہونا رمی پر موقوف ہوجائے اور اس نے آخر ایام تشریق تک رمی نہیں کی تو رمی کا وقت بالکل فوت ہوجائے گا، تو حنابلہ کے نزدیک محض وقت کے فوت ہوجانے سے وہ حلال ہوجائے گا اگر چہ اس کے عوض اس پر فدیہ واجب رہے گا، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے لیکن شافعیہ کا دوسرا قول جو ان کے یہاں اصح قرار دیا گیا ہے یہ ہے کہ رمی کا وقت فوت ہونے سے تحلل اکبر اس کے کفارہ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، جب تک وہ شخص رمی فوت ہونے کا کفارہ ادا نہیں کردے گا مکمل طور پر اس کا احرام ختم نہیں ہوگا۔

تحلل اکبر کس عمل سے حاصل ہوتا ہے؟

۱۲۴ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تحلل اکبر طواف افاضہ سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ اس نے حلق کرالیا ہو جس (حلق کے شرط ہونے) پر حنفیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے، اگر اس نے طواف افاضہ کیا لیکن حلق نہیں کرایا تو جب تک وہ حلق نہیں کرائے گا مالکیہ اور حنفیہ دونوں کے نزدیک حلال نہیں ہوگا، البتہ مالکیہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ طواف سے پہلے سعی بھی کر چکا ہو ورنہ سعی کرنے تک حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک سعی رکن ہے۔

حنفیہ کا مسلک ہے کہ تحلل میں سعی کا کوئی دخل نہیں ہے، کیونکہ سعی مستقل واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تحلل اکبر ان افعال کے مکمل کرنے سے ہوتا ہے جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، حلق کو حج وعمرہ کے اعمال میں شمار کیا جائے تو افعال تحلل تین ہیں اور دوسرا قول جو غیر مشہور ہے اس کے مطابق حلق حج وعمرہ کے اعمال میں سے نہیں ہے، اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو افعال تحلل دو ہیں۔

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر یہ تین اعمال مکمل کر لئے گئے: (۱) جمرۂ عقبہ کی رمی، (۲) حلق، (۳) طواف افاضہ جس سے پہلے سعی کرلی گئی ہو، تو تحلل اکبر حاصل ہوجاتا ہے، اور اس کے نتیجہ میں بالا جماع احرام کے تمام ممنوعات حلال ہوجاتے ہیں۔

۱۲۵ - اگر پہلے دن (یعنی دس ذی الحجہ کو) تحلل اکبر حاصل ہوگیا، یہ بہ طور مثال ہے، کیونکہ پہلے دن تحلل اکبر حاصل ہوسکتا ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حج کے سارے اعمال ختم ہوگئے، بلکہ احرام ختم ہونے کے باوجود اس کے اوپر حج کے باقی اعمال کو ادا کرنا واجب ہے، فقہاء نے اس کی بڑی خوبصورت مثال دی ہے جس سے دونوں تحلل سے فارغ ہونے کے بعد باقی اعمال حج کا برموقع ہونا واضح ہوجاتا ہے، مثلاً رملی لکھتے ہیں:

''اس کے غیر محرم ہوجانے کے باوجود اس کے ذمہ باقی اعمال حج (یعنی رمی اور منیٰ میں رات گذارنا) کی ادائیگی لازم رہتی ہے، جس طرح پہلا سلام پھیرتے ہی نمازی نماز سے باہر ہوجاتا ہے پھر بھی اس سے یہ مطلوب رہتا ہے کہ دوسری جانب بھی سلام پھیرے''[1]۔

---

(۱) تحلل اکبر کے لئے دیکھئے: الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۱۸۳، المسلک المتقسط / ۱۵۵، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۵۱، شرح الرسالہ وحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۹۔

عمرہ کے احرام سے نکلنا:

۱۲۶ - تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عمرہ کا ایک ہی تحلل ہے، اس کے ذریعہ عمرہ کا احرام باندھنے والے کے لئے تمام ممنوعات احرام حلال ہوجاتے ہیں۔

یہ تحلل سر کے بال منڈوانے یا کتروانے سے حاصل ہوجاتا ہے، اس پر تمام مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے[1]، اگر چہ اعمال عمرہ کے بارے میں ان میں کچھ اختلاف ہے[2]۔

احرام کو اٹھادینے والی چیزیں

۱۲۷ - دو چیزیں احرام کو اٹھادیتی ہیں، اس طور سے کہ محرم کی کی ہوئی نیت سے احرام کو پھیر دیتی ہیں، وہ دونوں چیزیں یہ ہیں:

(۱) فسخ احرام۔

(۲) رفض احرام۔

جمہور فقہاء کے برخلاف فقہاء حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مفرد یا قارن (بشرطیکہ قارن ہدی لے کرنہ آیا ہو) دونوں کے لئے مستحب ہے کہ اگر ان دونوں نے طواف اور سعی کرلی ہو تو حج کی نیت فسخ کردیں اور تنہا عمرہ کی نیت کرلیں، پھر اس کے بعد حج کا احرام باندھیں، حنابلہ کا یہ قول اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک تمتع افضل ہے۔

حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ سے مروی اس حدیث سے ہے: "من كان منكم أهدى فإنه لايحل من شيء حرم منه حتي يقضي حجه، ومن لم يكن منكم أهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة، وليقصر، وليحل، ثم ليهل بالحج، وليهد" (حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ جب مکہ مکرمہ تشریف لائے تو لوگوں سے فرمایا: تم میں سے جو لوگ ہدی لے کر آئے ہوں ان کے لئے حج کرنے سے پہلے ایسی کوئی چیز حلال نہ ہوگی جو (احرام کی وجہ سے) حرام ہوچکی ہے اور جو لوگ ہدی لے کرنہ آئے ہوں وہ بیت اللہ کا طواف اور صفا ومروہ کی سعی کرکے بال کتروالیں اور حلال ہوجائیں، پھر حج کا احرام باندھیں اور ہدی دیں)، اس حدیث کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے[1]۔

حج فسخ کرنے کے ممنوع ہونے پر جمہور نے چند دلائل پیش کئے ہیں، ان میں سے ایک اللہ تعالی کا ارشاد: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ"[2] (اللہ کے لئے حج اور عمرہ کو پورا کرو) بھی ہے، اللہ تعالی نے حج اور عمرہ شروع کرنے والوں کو حکم دیا ہے کہ حج کے افعال اور عمرہ کے افعال پورے کریں اور فسخ کرنا پورا کرنے کی ضد ہے، لہذا فسخ کرنا مشروع نہیں ہوگا، دلائل میں وہ احادیث بھی ہیں جن کے ذریعہ افراد اور قران مشروع ہوئے ہیں، ان احادیث کو پہلے ذکر کیا جاچکا ہے۔

رفض احرام

۱۲۸ - رفض احرام کا مطلب یہ ہے کہ اس غلط فہمی کی بنیاد پر کہ میرا احرام ختم ہوچکا ہے حج یا عمرہ کے اعمال مکمل کرنے سے پہلے ان کی

= شرح الزرقانی ۲/ ۲۸۰، ۲۸۱، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۴۶، ۴۷، المجموع ۸/ ۱۴۷، ۱۷۴، المنہاج مع شرح المحلی وحاشیہ ۲/ ۱۲۰، نہایۃ المحتاج للرملی ۳/ ۳۱۴، الکافی ۱/ ۶۰۸، المغنی ۳/ ۴۴۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۲۷۔

(۱) المسلک المتقسط ۳۰۷، رد المحتار ۲/ ۲۰۷، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۸۳، اس میں اس بات کی صراحت ہے کہ حلق شروط کمال میں سے ہے، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۴۴۔

(۲) ملاحظہ ہو: (عمرہ)۔

(۱) حدیث ابن عمر کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۲۸۰، حدیث: ۷۶۸)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

انجام دہی ترک کردے۔

رَفض احرام کے لغو ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے، اس سے احرام باطل نہیں ہوتا، اور نہ اس کی وجہ سے محرم احکام احرام سے باہر ہوتا ہے[1]۔

احرام کو باطل کرنے والی چیز:

۱۲۹ - تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ احرام صرف ایک چیز سے باطل ہوتا ہے اور وہ ہے: نعوذ باللہ مرتد ہوجانا اور اسلام سے پھر جانا، یہ اس لئے کہ تمام فقہاء کے نزدیک حج اور عمرہ کی صحت کے لئے اسلام شرط ہے۔

ارتداد سے احرام باطل ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اس شخص نے ارتداد سے پہلے جس چیز کا احرام باندھا (حج یا عمرہ) اس کے اعمال کی انجام دہی نہیں کرے گا، اس کے برخلاف احرام کے فاسد ہونے پر اعمال کی انجام دہی کی جاتی ہے، ارتداد کے بعد اگر اس نے پھر اسلام قبول کرلیا اور ارتداد سے توبہ کرلی تو بھی حج یا عمرہ کے احرام جاری نہیں رکھے گا، کیونکہ اس کا احرام باطل ہو چکا ہے[2]۔

نویں فصل

احرام کے مخصوص احکام

۱۳۰ - یہ وہ احکام ہیں جو احرام کے عمومی احکام سے مستثنیٰ ہیں، بعض

(۱) المسلک المتقسط / ۳ ۷ ۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۷ ۲، نیز ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳/ ۸ ۳ - ۹ ۳، شرح الزرقانی ۲/ ۷ ۵ ۲۔

(۲) الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع للخطیب الشربینی وحاشیۃ البجیرمی ۲/ ۲۶ ۳، شرح کے الفاظ "فلا یمضی فی فاسدہ" کی تصحیح کرتے ہوئے حاشیہ میں لکھا ہے: "الصواب فی باطلہ"، اور حاشیہ کے نسخہ میں ایک مطبعی غلطی ہے کہ ''صواب" کے بجائے ''ثواب" ہوگیا ہے۔

افراد کے مخصوص حالات کی بناپر یا بعض ہنگامی حالات پیش آجانے کی بناپر عمومی احکام سے ان احکام کا استثناء ہوتا ہے، جیسا کہ درج ذیل فہرست سے واضح ہوتا ہے:

الف۔عورت کا احرام۔

ب۔بچے کا احرام۔

ج۔غلام اور باندی کا احرام۔

د۔بیہوش شخص کا احرام۔

ھ۔یہ بھول جانا کہ کس چیز کا احرام باندھا تھا؟

ان میں سے بعض پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے، باقی کے احکام کا مطالعہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے، ہر ایک کو علاحدہ علاحدہ۔

بچے کا احرام

بچے کے حج کی مشروعیت اور اس کے احرام کی صحت:

۱۳۱ - علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بچے کا حج اور عمرہ صحیح ہوتا ہے، اور بچہ جو بھی عبادت کرے حج کرے یا عمرہ کرے وہ نفلی عبادت ہوگی، جب بچہ بالغ ہوگا تو اس پر حج فرض عائد رہے گا، جب بچے کا حج وعمرہ ادا کرنا درست ہے تو اس کا احرام بھی قطعی طور پر صحیح ہوگا[1]۔

بچے کے احرام کا حکم:

۱۳۲ - بچپن کے مرحلوں کے اعتبار سے بچوں کی دو قسمیں ہیں: (۱) باشعور بچہ، (۲) بے شعور بچہ، باشعور بچہ وہ ہے جو بات سمجھ لے اور اس کا جواب دے سکے، اس میں کسی خاص عمر کا اعتبار نہیں۔

۱۳۳ - حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک باشعور بچہ خود احرام باندھ سکتا ہے، اس کا کیا ہوا احرام منعقد ہوجاتا ہے، احرام میں اس کی طرف

(۱) ردالمحتار ۲/ ۱۹۳ - ۱۹۴۔

سے نیابت صحیح نہیں، کیونکہ اس کی ضرورت نہیں ہے، اس کے احرام کی درستگی ولی کی اجازت پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس کا احرام ولی کی اجازت سے درست ہوگا، اور ولی کی اجازت کے بغیر بھی درست ہوگا، لیکن مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر باشعور بچہ نے ولی کی اجازت کے بغیر احرام باندھا ہے تو ولی کو اس کا احرام ختم کرانے کا اختیار ہے، اور اگر چاہے تو حج کرنے دے اور احرام باقی رہنے دے، جیسی مصلحت سمجھے، اگر اس کے بالغ ہونے کی امید ہو تو ولی کے لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کا احرام کھلوا دے تا کہ بالغ ہونے کے بعد حج فرض کا احرام باندھے، اگر ولی کی اجازت سے بچے نے احرام باندھا تو اسے احرام ختم کرانے کا اختیار نہیں ہے، اگر اجازت دینے کے بعد بچے کے احرام باندھنے سے پہلے ولی اجازت سے رجوع کرنا چاہے تو حطاب کہتے ہیں: ''ظاہر یہ ہے کہ ولی کو اجازت سے رجوع کا اختیار ہے، خصوصاً جب کہ یہ رجوع کرنا بچے کے مفاد میں ہو''۔

حنفیہ نے اس مسئلہ کی صراحت نہیں کی ہے، شاید حنفیہ کے یہاں یہ مسئلہ سلطان کے روکنے سے احصار کے دائرے میں آئے [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک باشعور بچے کا احرام اس کے ولی کی اجازت کے بغیر منعقد نہیں ہوتا، بلکہ شافعیہ نے یہاں تک کہا ہے کہ دو مسلکوں میں اس کی طرف سے اس کے ولی کا احرام باندھنا اصح قول کے اعتبار سے صحیح ہوتا ہے، حنابلہ کے نزدیک باشعور بچے کا ولی اس کی طرف سے احرام نہیں باندھ سکتا، کیونکہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

نابالغ باشعور بچہ حج وعمرہ کے جو اعمال خود کر سکے وہ کرے، اگر وہ طواف کرنے پر قادر ہو تو ولی اس کو طواف کا طریقہ سکھا دے گا اور وہ طواف کر لے گا ورنہ اسے لے کر طواف کرایا جائے گا، سعی اور دوسرے مناسک میں بھی یہی حکم ہے، حج وعمرہ کے جو اعمال بچہ خود انجام دے سکتا ہو ان میں نیابت درست نہیں، ہاں جن اعمال کی انجام دہی پر بچہ قادر نہ ہو ان کی ادائیگی اس کی طرف سے اس کا ولی کرے گا۔

۱۳۴ - بے شعور بچہ اور وہ مجنون جس کا جنون مستقل (جنون مطبق) ہے، ان کی طرف سے ان کا ولی احرام باندھے گا، مثلاً وہ کہے گا: ''میں نے اس بچے کو حج کی حرمتوں میں داخل کرنے کی نیت کی''، یہ مراد نہیں ہے کہ ولی خود احرام باندھے گا اور بچے کی طرف سے نیابت کا ارادہ کرے گا، اس بات پر اتفاق ہے کہ بے شعور بچہ اگر خود احرام باندھے تو یہ احرام منعقد نہیں ہوتا ہے۔

۱۳۵ - ولی بے شعور بچے کو حج وعمرہ کے اعمال ادا کرائے گا، اگر وہ لڑکا ہے تو اس کے جسم سے سلا ہوا کپڑا اور احاطہ کرنے والا کپڑا اتار دے گا اور اگر لڑکی ہے تو اس کا چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں کھول دے گا جس طرح بالغہ عورت کو کرنا ہوتا ہے جس کی تفصیل گذر چکی [۱]، اس کو طواف اور سعی کرائے گا، اس کے ساتھ عرفہ اور مزدلفہ میں وقوف کرے گا، اس کی طرف سے رمی کرے گا، ممنوعات احرام سے اسے بچائے گا، لیکن اس کی طرف سے احرام یا طواف کی دو رکعتیں نہیں پڑھے گا، بلکہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ دونوں نمازیں بے شعور بچے کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، شافعیہ کے نزدیک ولی یہ دونوں نمازیں بے شعور بچے کی طرف سے پڑھے گا، حنابلہ کے ظاہر کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے [۲]۔

مگر مالکیہ نے بے شعور بچے کے احرام میں اور اس کے جسم سے غیر احرامی کپڑے اتارنے میں تخفیف سے کام لیا ہے، مالکیہ کہتے ہیں

---

(۱) ملاحظہ ہو: ''احصار'' کی اصطلاح۔

(۱) ملاحظہ ہو: فقرہ/ ۶۷، ۶۸۔

(۲) اس لئے کہ حنابلہ نے علی الاطلاق اور بلا استثناء یہ بات کہی ہے کہ بچہ جن کاموں سے عاجز ہو اس کی طرف سے ولی ان اعمال کو ادا کرے گا۔

:"ولی بے شعور بچے کو مکہ کے قریب احرام بندھوائے گا اور اس کے جسم سے غیر احرامی کپڑے اتارے گا، کیونکہ اس سے پہلے ایسا کرنے میں مشقت اور ضرر کا خوف ہے، اگر مکہ کے قریب غیر احرامی کپڑے اتروانے میں بھی مشقت یا ضرر ہو تو غیر احرامی کپڑے اتروائے بغیر اس بچے کو احرام بندھوایا جائے گا، جیسا کہ مالکیہ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے اور ولی فدیہ ادا کرے گا"۔

دوران احرام بچے کا بالغ ہونا:

۱۳۶ - اگر بچہ احرام باندھنے کے بعد بالغ ہوگیا تو اپنے پہلے ہی احرام کی بنا پر حج کی ادائیگی کرے گا، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کا یہ حج فرض شمار نہیں کیا جائے گا۔

فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اس بچے نے وقوف عرفہ سے پہلے احرام کی تجدید کرلی اور حج فرض کی نیت کرلی تو اس کا یہ حج فرض مانا جائے گا، کیونکہ نابالغ بچے کا احرام لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں لزوم کی اہلیت ہی نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسا کرنے سے اس کا سابق احرام ختم نہیں ہوگا، بلوغ کے بعد نیا احرام باندھنا اس کے لئے کفایت نہیں کرے گا، اس کا احرام حج فرض کی طرف سے نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کے فرض واقع ہونے کی ایک شرط مفقود ہے، وہ شرط یہ ہے کہ انسان احرام باندھتے وقت آزاد اور مکلّف ہو، یہ شخص احرام کے وقت مکلف نہیں تھا، اس لئے اس کی یہ عبادت نفلی ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر بچہ دوران حج بالغ ہوا تو دیکھا جائے گا کہ وقوف عرفہ کے اعتبار سے اس کی کیا صورت حال ہے؟ وقوف عرفہ کے اعتبار سے دو صورت حال ہوسکتی ہے:

اول: وہ شخص وقوف عرفہ کا وقت نکل جانے کے بعد بالغ ہوا یا وقوف عرفہ کا وقت ختم ہونے سے پہلے اور میدان عرفات چھوڑنے کے بعد بالغ ہوا، لیکن وہ بلوغ کے بعد وقوف عرفہ کے وقت میں دوبارہ عرفات نہیں آسکا، اس صورت میں اس کا یہ حج فرض نہیں واقع ہوگا۔

دوم: دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شخص وقوف عرفہ کے دوران بالغ ہوا یا وقوف عرفہ کرنے کے بعد بالغ ہوا، لیکن بالغ ہونے کے بعد وقوف عرفہ کے وقت میں دوبارہ میدان عرفات آکر اس نے وقوف کرلیا، یعنی دس ذی الحجہ (یوم نحر) کی صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے تو اس کا یہ حج فرض مانا جائے گا، اگر اس نے طواف قدوم کے بعد بلوغ سے پہلے سعی کرلی ہو تو سعی کا اعادہ بھی اس پر لازم ہوگا اور اس پر دم لازم نہ ہوگا۔

اگر بچہ عمرہ کے دوران بالغ ہوا ہے تو عمرہ میں طواف کا وہی مقام ہے جو حج میں وقوف عرفہ کا مقام ہے، اگر عمرہ کے طواف سے قبل بالغ ہوا ہے تو جو لوگ عمرہ کے واجب ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ عمرہ واجب عمرہ کی طرف سے کفایت کرے گا۔

بے ہوش شخص کا احرام:

۱۳۷ - بے ہوش شخص کی دو حالتیں ہیں: (۱) احرام سے قبل بے ہوش ہوا ہو، (۲) احرام کے بعد بے ہوش ہوا ہو۔

اول: جو شخص احرام سے پہلے بے ہوش ہوجائے:

۱۳۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شخص کا احرام نہیں ہے، نہ اس کی طرف سے اس کا کوئی رفیق سفر یا کوئی دوسرا شخص احرام باندھ سکتا ہے، خواہ اس نے بے ہوش ہونے سے پہلے اس کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو، اگرچہ یہ خوف ہو کہ اس کا حج چھوٹ جائے گا، کیونکہ بیہوشی

کے بارے میں ظن غالب یہ ہے کہ وہ لمبی نہیں ہوتی، اکثر جلد ہی دور ہوجاتی ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بے ہوش شخص کی طرف سے احرام باندھنا جائز ہے لیکن اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

الف: جو شخص حج کے ارادہ سے بیت اللہ کے سفر پر روانہ ہوگیا اور احرام سے پہلے اس پر بے ہوشی طاری ہوگئی یا وہ مریض ہے اور اسے احرام سے قبل نیند آگئی، اس نے بے ہوشی سے قبل اپنی طرف سے احرام باندھنے کا حکم دے دیا تھا، ایسی صورت میں اگر اس کے کسی رفیق سفر نے یا کسی اور شخص نے اس کی طرف سے حج کی نیت کرلی اور تلبیہ کہہ لیا تو اس کا احرام صحیح ہوجائے گا اور باتفاق ائمہ حنفیہ اس کی طرف سے تلبیہ کہہ لینے سے وہ محرم ہوجائے گا اور اس کی طرف سے حج فرض ادا ہوجائے گا۔

ب۔ اگر اس نے بے ہوشی سے پہلے اپنی طرف سے احرام باندھنے کا حکم نہیں دیا تھا اور اس کے بے ہوش ہونے پر اس کے کسی رفیق نے یا کسی اور شخص نے اس کی طرف سے احرام باندھ لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ احرام بھی درست ہوگیا اور صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک درست نہیں ہوا۔

چند فروع:

۱۳۹-الف۔ بے ہوش شخص کی طرف سے کسی کے احرام باندھ لینے کے بعد بے ہوش شخص کو افاقہ ہوگیا تو حنفیہ کے نزدیک وہ محرم ہے، حج کے اعمال جاری رکھے گا۔

دوسرے ائمہ کے نزدیک اس کی طرف سے کسی دوسرے کا احرام باندھ لینا معتبر نہیں ہے، ہوش میں آنے کے بعد اگر اسے وقوف عرفہ مل سکتا ہو تو حج کا احرام باندھ کر مناسک ادا کرے، ورنہ عمرہ کا احرام باندھ لے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس پر حج فوت ہونے کا حکم منطبق نہیں ہوتا، کیونکہ وہ محرم ہوا ہی نہیں۔

۱۴۰-ب۔ جو شخص بے ہوش شخص کی طرف سے احرام باندھے تو احرام کی صحت کے لئے اس کے ذمہ یہ واجب نہیں ہے کہ اس کے سلے ہوئے کپڑے اتار کر اسے بے سلے ہوئے کپڑے پہنائے، کیونکہ اس کا نام احرام نہیں ہے بلکہ یہ بعض ممنوعات احرام سے باز رہنا ہے، جب اس شخص کو افاقہ ہوجائے گا تو اس پر حج کے افعال واجب ہوں گے اور ممنوعات احرام سے باز رہنا واجب ہوگا۔

۱۴۱-ج۔ اگر بے ہوش شخص جس کی طرف سے کسی دوسرے نے احرام باندھا تھا، ممنوعات احرام میں سے کسی عمل کا ارتکاب کرے تو اس کا موجب یعنی کفارہ لازم ہوگا اگرچہ اس کا ارادہ ممنوع کے ارتکاب کا نہیں تھا، اور اس بے ہوش شخص کے عمل کی وجہ سے اس کے اس رفیق پر کچھ لازم نہ ہوگا جس نے اس کی طرف سے احرام باندھا، اس لئے کہ اس شخص نے اپنی طرف سے اصالۃً احرام باندھا ہے اور بے ہوش کی طرف سے نیابۃً احرام باندھا ہے، جیسے ولی نابالغ بچہ کی طرف سے احرام باندھے تو یہ احرام بچہ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، پس وہ بچہ محرم ہوجاتا ہے جس کے ولی نے احرام باندھا اور لبیک کہا، اسی لئے اگر اس ولی نے کسی ممنوع کا ارتکاب کیا ہو تو اس پر ایک جزا لازم ہوگی اپنے احرام کی وجہ سے، اور حنفیہ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا اپنے غیر کی طرف سے احرام باندھنے کی وجہ سے جیسا کہ گزرا۔

۱۴۲-د۔ اگر اس بے ہوش شخص کو افاقہ نہیں ہوا تو کیا اسے اس کے رفقاء اسی حالت میں مقامات حج پر لے جائیں اس احرام کی بنیاد پر جس کے قائل حنفیہ ہیں؟

اس بارے میں حنفیہ کے دو اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ رفقاء کے ذمہ واجب نہیں ہے کہ اعمال حج طواف، وقوف عرفہ، رمی، وقوف مزدلفہ وغیرہ کے مقامات پر اس بے ہوش شخص کو لے جائیں، بلکہ لوگوں کا اس بے ہوش کی طرف سے ان اعمال کا کر دینا اس شخص کے لئے کافی ہوگا، لیکن اس کا حاضر کیا جانا بہتر ہے جیسا کہ اس قول کے بعض قائلین نے صراحت کی ہے، رد المحتار کے افادہ کے مطابق یہی اصح ہے اور مذہب حنفی میں فتوی میں معتبر ہے، لیکن اس کے کافی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وقوف عرفہ میں اس کی طرف سے بھی نیت کرے، اپنا طواف کر لینے کے بعد اس بے ہوش کی طرف سے اس کی نیت سے طواف کرے، اسی طرح سارے اعمال اس کی طرف سے بھی انجام دے۔

دوم۔ جو شخص اپنا احرام باندھنے کے بعد بے ہوش ہوجائے:

۱۴۳ - احرام کے بعد بے ہوشی تمام ائمہ کے نزدیک احرام کی صحت میں اثر انداز نہیں ہوتی، لہذا بے ہوش شخص کے رفقاء کی ذمہ داری ہے کہ اعمال حج کے مقامات پر اس کو لاد کر لے جائیں، خاص طور سے وقوف عرفہ کے لئے، کیونکہ وقوف عرفہ سونے کی حالت میں اور بے ہوشی کی حالت میں بھی درست ہوجاتا ہے، اس کی طرف سے دوسرے اعمال حج کی ادائیگی میں تفصیل ہے جسے ''حج'' اور ''عمرہ'' کی اصطلاحوں میں ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے[1]۔

(۱) اس بحث کے لئے ملاحظہ ہو: الہدایہ وفتح القدیر والعنایہ ۲/ ۱۹۲ - ۱۹۳، المسلک المتقسط / ۵۷-۷۶، رد المحتار ۲/ ۲۵۷-۲۵۹، نیز الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۳، شرح الزرقانی ۲/ ۲۳۱، المجموع ۷/ ۳۳، الایضاح رص ۵۵۳، شرح المحلی ۲/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۷۳، اور حاشیہ للعبر املسی، المغنی ۳/ ۲۵۶۔

یہ بھول جانا کہ کس چیز کا احرام باندھا تھا؟

۱۴۴ - جس نے کسی متعین چیز کا احرام باندھا، مثلاً حج کا یا عمرہ کا یا قران کا، پھر بھول گیا کہ کس چیز کا احرام باندھا تھا تو اس پر حج اور عمرہ دونوں لازم ہوں گے، مذہب حنفی، مالکی اور شافعی کے مطابق وہ قران والا عمل کرے گا۔

اس کے برخلاف حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنے احرام کو حج یا عمرہ جس طرف چاہے پھیرے، عمرہ کی طرف پھیرنا مستحب ہے۔

دسویں فصل

ممنوعات احرام کے کفارے[1]

کفارہ کی تعریف:

۱۴۵ - یہاں کفارہ سے مراد وہ جزاء ہے جو ممنوعات احرام میں سے کسی کا ارتکاب کرنے والے شخص کے ذمہ لازم ہوتی ہے، ان جزاؤں کی چند قسمیں ہیں:

ا۔ فدیہ: جب فدیہ مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد وہ فدیہ ہوتا ہے جس میں تین چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہوتا ہے، اس کی صراحت قرآن کریم کی آیت میں ہے: " فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ "[2] (تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔

(۱) حنفیہ ''محظورات احرام'' کو ''جنایات احرام'' سے تعبیر کرتے ہیں اور جنایات ہی کے عنوان کے تحت کفارات پر بحث کرتے ہیں، اسی کے ساتھ حج و عمرہ کے کسی واجب میں خلل واقع ہونے پر بھی بحث کرتے ہیں، اور دوسرے فقہاء ''محظورات احرام'' ہی کے عنوان کے ذیل میں ان تمام مسائل پر گفتگو کرتے ہیں۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

۲۔ہدی: بسااوقات اس کی تعبیر ''دم'' سے کی جاتی ہے، جہاں پر بھی ''ہدی'' یا ''دم'' بولا جائے گا اس میں بکری کافی ہوگی، سوائے اس شخص کے جس نے وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا اس پر بالاتفاق بدنہ ہے یعنی اونٹ، اور جس نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرلیا اس کا حج بالاتفاق فاسد ہوجاتا ہے، اور ائمہ ثلاثہ (مالک، شافعی اور احمد بن حنبل) کے نزدیک اس پر ایک اونٹ ذبح کرنا بھی لازم ہوتا ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس شخص کے ذمہ ایک بھیڑ یا بکری ذبح کرنا لازم ہے، اور یہ شخص اعمال حج کی انجام دہی کرے گا اور آئندہ اس حج کی قضاء بھی کرے گا۔

۳۔صدقہ: حنفیہ کے نزدیک جب مقدار بیان کئے بغیر مطلق صدقہ واجب ہونے کی بات کہی جائے تو آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا کھجور لازم ہوتی ہے۔

۴۔روزے: فدیہ کی تین اختیاری صورتوں میں سے ایک صورت روزے کی ہے، یہ تین دن کے روزے ہیں، یہ روزے کھانا کھلانے کے عوض لازم ہوتے ہیں۔

۵۔مماثل ضمان: ضمان بالمثل شکار کرنے کی جزاء کے طور پر لازم ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

۱۴۶- احرام حج کے دوران کسی ممنوع عمل کے ارتکاب کی جو جزاء ہے وہی جزاء احرام عمرہ کے دوران اس عمل کے ارتکاب کی ہے، صرف ایک بات کا فرق ہے، وہ یہ کہ جس شخص نے عمرہ کا رکن ادا کرنے سے پہلے جماع کرلیا اس کا عمرہ بالاتفاق فاسد ہوجاتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے، اور اس کے ذمہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک بھیڑ یا بکری لازم ہے، اور شافعیہ ومالکیہ کے نزدیک ایک بدنہ۔

پہلی بحث

ان اعمال کا کفارہ جو حصول راحت کے لئے ممنوع ہیں

۱۴۷- اس بحث میں درج ذیل ممنوعات احرام کے کفارہ پر گفتگو کی جائے گی:

(۱) سلا ہوا کپڑا پہننا، (۲) سر ڈھانکنا، (۳) تیل لگانا، (۴) خوشبو لگانا، (۵) سر یا کسی اور حصہ جسم سے بال مونڈنا یا اس کا دور کرنا یا کاٹنا، (۶) ناخن تراشنا۔

ممنوعات ترفہ کے کفارے کی بنیاد

۱۴۸- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جس شخص نے ممنوعات احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب مرض کے عذر کی بنا پر یا اذیت دور کرنے کے لئے کیا ہو اس پر فدیہ لازم ہے، فدیہ میں اس کو اختیار ہے کہ یا تو ایک ہدی ذبح کرے، یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، یا تین دن روزے رکھے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" [1] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ، لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔ دوسری دلیل حضرت کعبؓ بن عجرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ان کے سر کی جوئیں دیکھیں تو فرمایا: "أيؤذيك هوام رأسك" (کیا تمہارے سر کی جوئیں تمہیں ایذا پہنچاتی ہیں؟) انہوں نے اثبات میں جواب دیا تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "فاحلق و صم ثلاثة أيام، أو

(۱) سورۂ بقرہ/۱۹۶۔

أطعم ستة مساكين، أو انسک نسيكة" (سر منڈا لو اور تین دن روزے رکھو، یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، یا ایک بھیڑ یا بکری ذبح کرو) (بخاری ومسلم)[1]۔

۱۴۹ - جس شخص نے بلاعذر، دانستہ کسی ممنوع کا ارتکاب کیا تو اس کے بارے میں اختلاف ہے:

مالکیہ[2] شافعیہ[3] اور حنابلہ[4] کا مسلک ہے کہ اس کو بھی معذور کی طرح تین باتوں کا اختیار ہوگا اور ممنوع کا ارتکاب کرنے پر گناہ ہوگا، ان حضرات کا استدلال مذکورہ بالا آیت سے ہے۔

حنفیہ[5] کا مسلک ہے کہ بلاعذر دانستہ طور پر ممنوع احرام کا ارتکاب کرنے والوں کو تین باتوں کا اختیار نہیں ہوگا بلکہ اس کے جرم کے اعتبار سے جانور ذبح کرنا یا صدقہ کرنا متعین طور پر لازم ہوگا۔

فقہاء حنفیہ کا استدلال بھی سابقہ دلائل سے ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ اختیار اس صورت میں مشروع ہے جب کہ مرض یا تکلیف کے عذر کی بنا پر ممنوع احرام کا ارتکاب کیا گیا ہو، غیر معذور کا جرم زیادہ سنگین ہے، لہذا اس کی سزا بھی زیادہ سخت ہوگی، سزا سخت ہونے کی شکل یہ ہے کہ اس کا اختیار ختم ہو جائے گا۔

۱۵۰ - جس شخص نے مرض اور تکلیف کے علاوہ کسی اور عذر کی وجہ

(۱) حدیث کعب بن عجرہ کی روایت بخاری اور مسلم نے کعب بن عجرہ سے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۴/ ۱۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/ ۸۶۰-۸۶۱ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۴ھ)۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۳۰۵، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۷، اس میں صراحت ہے کہ معذور فدیہ دے گا اور گنہگار نہیں ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ غیر معذور فدیہ دے گا اور گنہگار ہوگا۔

(۳) المجموع ۷/ ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۲-۴۵۶۔

(۴) المغنی ۳/ ۴۹۳، المقنع ۱/ ۴۱۶۔

(۵) المسلک المتقسط / ۱۱۹، ۲۰۰، ۲۲۳، الدر المختار مع حاشیہ ۲/ ۲۷۴-۲۷۵۔

سے ممنوعات احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کیا، مثلاً بھول کی وجہ سے، حکم شرعی سے ناواقفیت کی وجہ سے، اکراہ کی وجہ سے، یا نیند یا بیہوشی کے حال میں ممنوع کا ارتکاب کیا تو حنفیہ[1] اور مالکیہ[2] کے نزدیک اس کا حکم دانستہ کرنے والے کی طرح ہوگا جیسا کہ گذرا۔

اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اسے سہولت تو حاصل ہی ہوئی اور اختیار نہ ہونے کی وجہ سے اس کے ذمہ سے گناہ ساقط ہوگیا، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی توجیہ کی ہے۔

شافعیہ[3] اور حنابلہ[4] جن جنایتوں میں اتلاف ہے اور جن میں نہیں ہے دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، اتلاف والی جنایتیں ہیں: حلق، بال کترنا، ناخن کترنا، اور بغیر اتلاف کی جنایتیں ہیں: لباس پہننا، سر ڈھانکنا، تیل لگانا، خوشبو لگانا، پس ان حضرات نے اتلاف کی صورت میں فدیہ واجب کیا، اس لئے کہ اس میں عمد اور سہو برابر ہے، اور غیر اتلاف میں فدیہ واجب نہیں کیا بلکہ صاحب عذر کی طرف سے کفارہ کو ساقط کردیا۔

ممنوعات ترفہ کے کفارہ کی تفصیل

۱۵۱ - اس تفصیل کی بنیاد حلق کے بارے میں کتاب وسنت میں منصوص سابق اصل پر قیاس ہے، اس فصل کے تمام مسائل کو فقہاء نے اشتراک علت کی بنا پر اسی پر قیاس کیا ہے، وہ مشترک علت ہے:

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) جیسا کہ معذور پر فدیہ لازم ہونے کے بارے میں مالکیہ کی عبارتوں کے اطلاق سے معلوم ہوتا ہے اور معذور شخص گنہگار ہوگا، ملاحظہ ہو: شرح الزرقانی ۲/ ۳۰۵، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۸، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۷، حاشیۃ الصفتی علی العشماویہ/ ۱۹۳۔

(۳) المجموع ۷/ ۳۴۷-۳۴۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۲-۴۵۳۔

(۴) المغنی ۳/ ۵۰۱-۵۰۲، الکافی ۱/ ۵۶۱-۵۶۲، المقنع مع حاشیہ ۱/ ۴۲۴-۴۲۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۶۲-۳۶۳۔

''ترفہ'' یا ''ارتفاق''۔

ہاں بعض تفصیلات کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان اختلافات کا تعلق دو چیزوں سے ہے:

(۱) ممنوع عمل کا کس قدر ارتکاب فدیہ کو واجب کرتا ہے؟

(۲) جنایت کے تفاوت سے جزاء (سزا) میں کیا تفاوت ہوگا؟ ان اختلافات کا سبب یہ ہے کہ اس بارے میں فقہاء کے نقطہ ہائے نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ''ترفہ'' و ''ارتفاق'' جو وجوب فدیہ کی علت ہے وہ کس قدر ارتکاب ممنوع سے حاصل ہوتا ہے؟ حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جنایات جب بھرپور طریقہ پر پائی جائے گی تب ''ترفہ'' حاصل ہوگا اور فدیہ لازم ہوگا، حنفیہ ہر جنایت کی ایک خاص مقدار ہی پر جانور ذبح کرنا، یا فدیہ لازم کرتے ہیں، جو ان کے نقطہ نظر سے ترفہ کا باعث ہے، اس کے برخلاف دوسرے فقہاء خود اس فعل کو جنایت قرار دے کر فدیہ لازم کرتے ہیں، خواہ کسی مقدار میں اسے کیا گیا ہو، ممنوعات ترفہ میں سے ہر ایک کے بارے میں فقہی مسالک کی تفصیل نیچے لکھی جاتی ہے:

اول: لباس:

۱۵۲ - جس محرم نے کوئی ایسا کپڑا پہنا جس کا حالت احرام میں پہننا ممنوع ہے، یا سر ڈھک لیا یا کوئی ایسا کام کیا تو فقہاء [۱] حنفیہ کے نزدیک اگر وہ پورے دن یا پوری رات اسی حال میں رہا تو اس پر ''دم'' لازم ہوگیا، اسی طرح اگر عورت نے اپنا چہرہ کسی ایسی ساترشئی سے ڈھک لیا جو اس کے چہرہ سے مس کرتی رہی، اس تفصیل کے مطابق جس کا ذکر فقرہ (۶۷) میں آچکا ہے، اور اگر اسی حال میں پورے دن یا پوری رات رہی تو اس پر بھی دم لازم ہوگا، اگر ایک دن یا ایک رات سے کم اسی حال میں رہے تو حنفیہ کے نزدیک صدقہ واجب ہوگا، اور معروف ایک گھڑی سے کم میں ایک مٹھی گیہوں لازم ہوگا (ایک لپ کے برابر)۔

امام شافعی [۱] اور امام احمد [۲] کا مسلک یہ ہے کہ صرف پہننے سے فدیہ لازم ہوجائے گا، اگرچہ کچھ دیر تک پہنے نہ رہا ہو، کیونکہ کپڑے میں لپٹنے سے ''ارتفاق'' پایا گیا اور احرام کی پابندی کی خلاف ورزی ہوگئی، لہذا فدیہ کا واجب ہونا کسی مدت سے وابستہ نہیں ہوگا۔

کپڑا یا چمڑے کا موزہ (خف) وغیرہ کے پہننے سے فدیہ واجب ہونے کے لئے مالکیہ [۳] کے یہاں شرط یہ ہے کہ اس کے استعمال سے گرمی یا سردی سے بچاؤ کا فائدہ حاصل ہوا ہو، اگر اس کے پہننے سے گرمی یا سردی سے بچاؤ کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا، مثلاً ایسا باریک کرتہ پہنا جس سے گرمی یا سردی سے بچاؤ نہیں ہوتا تو اگر ایک مدت تک (مثلاً ایک دن) پہنے گا تب فدیہ واجب ہوگا۔

دوم: خوشبو:

۱۵۳ - مالکیہ [۴]، شافعیہ [۵] اور حنابلہ [۶] کے نزدیک جس خوشبو کے ممنوع ہونے کا بیان تفصیل سے گذر چکا ہے اس کے استعمال

---

(۱) الہدایہ ۱/ ۲۲۸، المسلک المتقسط ۲۰۱-۲۰۲، رد المحتار ۲/ ۲۷۸۔

---

(۱) المجموع ۷/ ۲۶۳، ۲۷۲، ۳۷۲، ۳۷۳، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۳۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۰، اس میں صراحت ہے کہ پہننے کے زمانے کے طویل اور مختصر ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۹۹، الکافی ۱/ ۵۶۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۶-۳۲۷۔

(۳) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۳۰۳-۳۰۵، الشرح الکبیر وحاشیہ ۲/ ۶۶-۶۷، اس کا موازنہ حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۹ سے کریں۔

(۴) شرح الزرقانی ۲/ ۲۹۸، شرح الرسالہ ۱/ ۴۸۶، الشرح الکبیر ۲/ ۶۱، ۶۳۔

(۵) المجموع ۷/ ۲۸۳، ۳۷۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳ کی آخری اور ابتدائی سطریں۔

(۶) المغنی ۳/ ۲۹۹، الکافی ۱/ ۵۵۱، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۱۔

کر لینے سے فدیہ واجب ہوجاتا ہے، ایسی کوئی شرط نہیں ہے کہ پورے عضو پر خوشبو لگائے یا کپڑے کی ایک خاص مقدار پر۔

حنفیہ نے خوشبو لگانے کی مختلف صورتوں کے حکم میں فرق اور تفصیل کی ہے۔

جسم میں خوشبو لگانے کے بارے میں حنفیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ محرم نے اگر پورے ایک عضو پر خوشبو لگائی، مثلاً سر یا ہاتھ یا پنڈلی پر یا اتنے حصہ جسم پر جو کامل عضو کی طرح ہے تو ایک بکری یا بھیڑ ذبح کرنا واجب ہے، پورے جسم میں اگر ایک ہی مجلس میں جسم پر خوشبو لگائی تو ہر مجلس میں خوشبو لگانے پر الگ کفارہ لازم ہوگا، اور خوشبو کا دور کرنا واجب ہوگا، اگر کفارہ میں جانور ذبح کردیا اور خوشبو کو زائل نہیں کیا تو دوسرا دم لازم ہوگا۔

بکری واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ارتفاق کامل ہونے سے جنایت مکمل ہوجاتی ہے، اور خوشبو سے ارتفاق اس وقت مکمل ہوتا ہے جب پورے عضو پر لگائی جائے تو اس صورت میں کامل جزا بھی لازم ہوگی۔

اگر ایک عضو سے کم پر خوشبو لگائی ہے تو جنایت ناقص ہونے کی وجہ سے صدقہ لازم ہوگا۔ ہاں اگر خوشبو کی مقدار زیادہ ہو تو اس پر ''دم'' لازم ہوگا، حنفیہ نے جزاء واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ ایک خاص مدت تک خوشبو لگی رہے بلکہ محض خوشبو لگانے سے جزاء واجب ہوجائے گی[1]۔

کپڑے پر خوشبو لگانے میں حنفیہ کے نزدیک دو شرطوں کے ساتھ دم واجب ہوتا ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ خوشبو کی مقدار زیادہ ہو، زیادہ سے مراد یہ ہے

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۲۲۴ - ۲۲۵، شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۱، المسلک المتقسط/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

کہ اتنی مقدار میں ہو کہ ایک مربع بالشت کی جگہ سے زیادہ کو ڈھک سکتی ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ خوشبو پورے ایک دن یا پوری ایک رات کپڑے پر لگی رہے۔

اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہوگی تو صدقہ واجب ہوگا، اور اگر ایک ساتھ دونوں شرطیں مفقود ہوں تو ایک مٹھی گیہوں صدقہ کرنا واجب ہوگا[1]۔

۱۵۴ - اگر کسی محرم نے کسی محرم یا غیر محرم کو خوشبو لگائی تو حنفیہ[2] کے نزدیک خوشبو لگانے پر کچھ لازم نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس نے خود خوشبو کو مس نہ کیا ہو، اور جس کو خوشبو لگائی گئی اگر وہ محرم ہے تو اس پر دم لازم ہوگا خواہ اسے جبر واکراہ سے خوشبو لگائی گئی ہو۔

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس مسئلہ میں وہی تفصیل ہوگی جو حلق کے مسئلہ میں آنے والی ہے (فقرہ ۱۵۷)، لیکن جس صورت میں اس کے ذمہ فدیہ لازم نہیں ہے اس صورت میں بھی اس کی ذمہ داری ہے کہ اپنے کپڑے پر خوشبو باقی نہ رکھے بلکہ جلد سے جلد اس کا ازالہ کرے، اگر تاخیر کرے گا تو اس پر فدیہ لازم ہوگا۔

سوم: بال مونڈنا یا کترنا:

۱۵۵ - حنفیہ کا مسلک (۳) یہ ہے کہ جس نے اپنا چوتھائی سر مونڈا یا چوتھائی داڑھی مونڈی اس پر دم واجب ہوگا، کیونکہ چوتھائی پورے کے قائم مقام ہوتا ہے، لہذا وہی فدیہ لازم ہوگا جس کا آیت کریمہ میں ذکر ہے۔

(۱) اس کا موازنہ المسلک المتقسط/ ۲۱۵، ۲۱۶، رد المحتار ۲/ ۲۷۶ سے کرلیں، اور خوشبو کے باقی مسائل پچھلے صفحات میں دیکھے جائیں۔

(۲) المسلک المتقسط/ ۲۱۸۔

(۳) شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲، المسلک المتقسط/ ۲۱۸، ۲۲۰۔

اگر ایک ہی مجلس میں اپنے سر، داڑھی، دونوں بغل اور پورے جسم کے بال مونڈ دیئے تو ایک ہی دم لازم ہوگا، اور اگر مختلف مجالس میں مونڈے تو ہر مجلس کے عمل کا الگ الگ حکم ہوگا۔

اگر اپنے بال کی ایک لٹ مونڈ دی جو چوتھائی سے کم تھی تو اس پر صدقہ واجب ہوگا، اگر وضو کے وقت کھجلاتے وقت سر یا داڑھی کے تین بال گر گئے تو ہر بال کے گرنے پر ایک صدقہ (ایک لپ گیہوں) لازم ہے۔

اگر پوری گردن کے بال مونڈے یا دونوں بغل کے یا ایک بغل کے بال مونڈے تو دم واجب ہوگا، اگر ایک بغل کے بعض حصہ کے بال مونڈے، خواہ یہ اکثر حصہ ہو تو صدقہ واجب ہوگا، کیونکہ ان اشیاء میں سے ایک عضو کے جزء کا مونڈنا کامل ارتفاق نہیں ہے، کیونکہ ان اعضاء کے بعض حصہ کے مونڈنے کا رواج نہیں ہے، لہذا صدقہ ہی واجب ہوگا۔

حنفیہ نے لکھا ہے کہ مونچھ کے مونڈنے کی صورت میں ایک عادل کا فیصلہ مانا جائے گا، بایں طور کہ دیکھا جائے گا کہ وہ مونڈا ہوا داڑھی کی چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے، پس اسی حساب سے اس پر غلہ واجب ہوگا[1]۔

مالکیہ[2] کا مسلک یہ ہے کہ اگر دس بال یا اس سے کم کاٹے یا اکھاڑے اور تکلیف دہ چیز دور کرنے کے لئے اس نے ایسا نہیں کیا ہے تو ایک مٹھی گیہوں صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر تکلیف دہ چیز دور کرنے کے ارادے سے بالوں کا ازالہ کیا ہے تو فدیہ واجب ہوگا،

(۱) اس کی مثال یہ ہے کہ اگر مونچھ کے کاٹے ہوئے بال داڑھی کے بالوں کا سولہواں حصہ $\frac{1}{16}$ ہوں تو اتنا غلہ واجب ہوگا جو جانور (بکری، بھیڑ) کی چوتھائی قیمت کے برابر ہو۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۳۰۲، الشرح الکبیر ۲/ ۶۳، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۷، حاشیۃ المنتقی/ ۱۹۳، اس میں بارہ بالوں سے زیادہ کا ذکر ہے۔

خواہ ایک ہی بال اکھاڑا ہو، دس سے زائد بال کسی بھی وجہ سے کاٹے یا اکھاڑے ہوں تو فدیہ واجب ہوگا، پورے جسم کے بالوں کا ایک ہی حکم ہے۔

امام شافعی[1] اور امام احمد[2] کا مسلک یہ ہے کہ اگر تین بال یا اس سے زیادہ بال مونڈے تو فدیہ واجب ہوتا ہے، جس طرح پورے سر کے بال بلکہ پورے جسم کے بال مونڈنے سے فدیہ واجب ہوتا ہے، بہ شرطیکہ ایک ہی مجلس میں مونڈے گئے ہوں، ایک مجلس ہونے سے مراد زمانہ اور مکان دونوں کا اتحاد ہے، اگر ایک بال یا دو بال مونڈا تو ایک بال میں ایک "مد" گیہوں اور دو بال میں دو مد گیہوں لازم ہوگا، اس حکم میں سر کے بال اور جسم کے بال برابر ہیں۔

۱۵۶- اگر محرم کا بال کسی انسانی عمل کے بغیر از خود گر گیا تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس میں فدیہ لازم نہیں ہوگا۔

۱۵۷- محل مسئلہ وہ ہے جبکہ حلق احرام سے نکلنے کے لئے نہ ہو، پس صورت زیر بحث میں حنفیہ کے نزدیک جس محرم کا سر مونڈا گیا اس پر دم واجب ہوگیا، اگر چہ وہ اس حلق کو پسند نہ کرتا ہو، دیگر ائمہ کے نزدیک حالق اور محلوق کے حق میں تفصیل ہے، اب اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں جو قسمت عقلی کا تقاضا ہے، جن کا حکم ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ حالق (سر مونڈنے والا) اور محلوق (جس کا سر مونڈا گیا) دونوں محرم ہوں، اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک حالق پر صدقہ لازم ہوگا، خواہ اس نے محلوق کے حکم سے سر مونڈا ہو یا اس کے حکم کے بغیر مونڈا ہو، بہ خوشی مونڈا ہو یا جبر واکراہ کی وجہ سے مونڈا ہو، بہ شرطیکہ یہ مونڈنا اس کا وقت آنے پر نہ ہو، اگر وقت آنے پر

(۱) المجموع ۷/ ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۶۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۵۴۔

(۲) المغنی ۱/ ۳۹۹-۴۰۰، الکافی ۱/ ۵۶۲-۵۶۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۴-۳۲۵۔

مونڈا ہے تو کچھ لازم نہ ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر محلوق کی رضامندی کے بغیر مونڈا ہے تو حالق پر فدیہ ہوگا اور اگر محلوق کی رضامندی سے مونڈا ہے تو محلوق کے ذمہ فدیہ ہوگا اور حالق کے ذمہ بھی فدیہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ حالق کے ذمہ ایک مٹھی بھر غلہ لازم ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حالق محرم ہو اور محلوق غیر محرم ہو، اس صورت میں محرم حالق کے ذمہ حنفیہ کے نزدیک صدقہ لازم ہوگا اور مالکیہ کے نزدیک حالق فدیہ ادا کرے گا، اس کی تشریح میں مالکیہ کے دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ایک مٹھی بھر غلہ دے گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر فدیہ لازم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حالق پر کوئی فدیہ نہیں اگرچہ حالق نے محلوق کی اجازت کے بغیر سر مونڈا ہو، اس لئے کہ محلوق جو بلا احرام کے ہے اس کے بالوں کا احرام کے تئیں کوئی احترام نہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ حالق غیر محرم ہو اور محلوق محرم ہو، اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک حالق پر صدقہ لازم ہوگا، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر محرم کی اجازت سے یا اس کے منع کرنے کے باوجود سر مونڈا تو محرم پر فدیہ ہے اور اگر حلق بغیر اذن محرم ہو تو غیر محرم پر فدیہ ہے[1]۔

چہارم: ناخن تراشنا:

۱۵۸- حنفیہ[2] کہتے ہیں کہ اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کے ناخن ایک مجلس میں تراش دیئے تو ایک بکری واجب ہوگی، اسی طرح اگر ایک ہاتھ یا ایک پیر کے ناخن کاٹے ہوں تو بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے، اگر محرم نے ایک ہاتھ کے پانچ سے کم ناخن کاٹے یا پانچ متفرق ناخن کاٹے تو اس کے ذمہ ہر ناخن کے کاٹنے پر ایک صدقہ لازم ہوگا۔

مالکیہ[1] کا مسلک یہ ہے کہ اگر اذیت دور کرنے کے لئے اور ناخن کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے نہیں بلکہ بے مقصد یا آسائش کے لئے ایک ناخن تراشا تو بہ طور صدقہ ایک مٹھی غلہ واجب ہوگا اور اگر اذیت یا میل کچیل دور کرنے کے لئے ایسا کیا ہے تو اس میں فدیہ لازم ہے، اگر ناخن ٹوٹ جانے کی وجہ سے اسے تراشا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بہ شرطیکہ اسے ٹوٹے ہوئے ناخن سے اذیت ہوتی ہو اور ناخن اسی حد تک تراشا جتنا ٹوٹ گیا تھا، اگر ایک ہی مجلس میں دو ناخن تراشے تو فدیہ لازم ہوگا، اگرچہ اس کا مقصد اذیت کو دور کرنا نہ ہو، اگر یکے بعد دیگر دو ناخن کاٹے تو اگر ایک کے بعد دوسرا فوراً کاٹا تو ایک فدیہ ہوگا ورنہ ہر ناخن کاٹنے پر ایک مٹھی غلہ لازم ہوگا۔

شافعیہ[2] اور حنابلہ[3] کے نزدیک ایک مجلس میں تین یا تین سے زائد ناخن تراشنے میں فدیہ واجب ہوتا ہے، اور ایک، دو ناخن تراشنے میں وہ چیز واجب ہوتی ہے جو دو بالوں کے کاٹنے میں واجب ہوتی ہے۔

پنجم: جوؤں کو مارنا:

۱۵۹- جوؤں کو مارنے کا مسئلہ بھی اسی بحث سے جڑا ہوا ہے، کیونکہ اس میں بھی اذیت والی چیز کا ازالہ ہے، اس لئے اس کی بحث بھی محرم

---

(۱) المسلک المتقسط ر ۳۲۱، فتح القدیر ۲ر ۲۳۳، شرح الزرقانی ۲ر ۳۰۱-۳۰۲، نہایۃ المحتاج ۲ر ۳۵۵، غایۃ المنتہی ۲ر ۳۲۵۔

(۲) الہدایہ ۲ر ۲۳۶-۲۳۸، شرح الکنز للعینی ار ۱۰۲، المسلک المتقسط ر ۲۲۲-۲۲۳۔

(۱) حاشیۃ العدوی ار ۴۸۷، الشرح الکبیر ۲ر ۶۲، حاشیۃ المنتقی ر ۱۹۳-۱۹۴۔

(۲) المہذب والمجموع ۷ر ۳۶۶-۳۶۸، نہایۃ المحتاج ۲ر ۴۵۴۔

(۳) المغنی ار ۳۹۹-۴۰۰، الکافی ار ۵۶۳، مطالب اولی النہی ۲ر ۳۲۵۔

کے بدن یا کپڑے پر پائی جانے والی چیز کے ساتھ مخصوص رہے گی۔

شافعیہ کا مسلک ہے کہ محرم کے لئے اپنے جسم اور کپڑوں کے جوؤں کو مارنا مستحب ہے، کیونکہ وہ موذی حیوانات میں سے ہے، پانچ فواسق (موذی جانوروں) کو قتل کرنے کے سلسلے میں رسول اللہ ﷺ کا حکم صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو حل وحرم میں مارنے کا حکم دیا، شافعیہ نے انہیں پانچوں کے ساتھ ہر موذی جانور کو ملحق کیا ہے۔

سر اور داڑھی کے بالوں کی جوؤں سے تعرض کرنا مکروہ تنزیہی ہے تا کہ بال نہ اکھڑ جائیں، شافعیہ نے کراہت کی جو علت بیان کی ہے (یعنی بال اکھڑ جانے کا خوف) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر سر اور داڑھی کے بالوں کی جوؤں کو ختم کرنے کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جس میں بال اکھڑنے کا خطرہ نہیں ہوتا (مثلاً کسی صاف کرنے والی دوا کا چھڑکاؤ) تو کراہت بھی نہیں ہوتی، بہر حال سر اور داڑھی کے بالوں کی جوؤں کو مارنے میں کچھ لازم نہیں ہوگا لیکن مستحب یہ ہے کہ کچھ فدیہ دے دے خواہ ایک لقمہ ہی ہو۔

امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جوؤں کو مارنا مطلقاً جائز ہے بغیر اس فرق کے کہ سر کی جوئیں ہوں یا کسی اور کی، کیونکہ جوئیں موذی کیڑوں میں سب سے زیادہ تکلیف پہنچانے والی ہیں پس اس کو ماردینا مباح ہے، جیسے پسو اور دوسری تکلیف دہ چیزیں، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی: "خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم" (پانچ فواسق حل اور حرم میں قتل کئے جائیں گے) معنوی طور پر ہر موذی کے قتل کے جواز پر دلالت کرتا ہے، جو جانور اور حیوانات بھی انسانوں کو جانی یا مالی نقصان پہنچاتے ہوں۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ جوؤں کو مارنا حرام ہے لیکن انہیں مارنے سے جزا لازم نہ ہوگی، کیونکہ یہ بے قیمت ہیں اور شکار نہیں ہیں، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے کہ صدقہ واجب ہے[1]۔ یہ بات شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ جوئیں اگر اسے بالفعل اذیت دیں اور ان کی اذیت سے رستگاری انہیں مارے بغیر ممکن نہ ہو تو "الضرر يزال" (ضرر کا ازالہ کیا جائے گا) اور "الضرورات تبيح المحظورات" (ضرورتیں ممنوعات کو جائز کردیتی ہیں) کے قواعد کے تحت جوؤں کو مارنا جائز ہوگا۔

دوسری بحث

شکار کو قتل کرنا اور اس کے متعلقات

۱۶۰ - شکار کو قتل کرنے کی صورت میں جزاء واجب ہونے پر علماء کا اجماع ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ"[2] (اے ایمان والو! شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مارے گا تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے (اور) اس کا فیصلہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے خواہ وہ جرمانہ چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے

(۱) شرح الروض ۱/ ۵۱۴، المجموع ۷/ ۳۲۳-۳۲۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۳۳، الجمل ۲/ ۵۲۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۳، کشاف القناع ۲/ ۳۴۹ طبع الریاض، الشرح الکبیر مع المغنی ۳/ ۳۰۴، المغنی ۳/ ۲۹۸ طبع الریاض، المسلک المتقسط/ ۲۵۲، فتح القدیر ۲/ ۲۶۸، رد المحتار ۲/ ۲۱۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۷، الزرقانی ۲/ ۳۰۲-۳۰۳، الدسوقی ۲/ ۶۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

ہیں، خواہ مسکینوں کو کھانا کھلا دیا جائے یا اس کے مساوی روزے رکھ لئے جائیں تا کہ وہ اپنے کئے کی شامت کا مزہ چکھے، جو کچھ ہو چکا اللہ نے اسے معاف کر دیا لیکن جو کوئی پھر یہ حرکت کرے گا اللہ اس سے انتقام لے گا اور اللہ زبردست ہے، انتقام پر قادر ہے)۔

اول: شکار کو قتل کرنا:

۱۶۱ - اوپر گذری ہوئی آیت کریمہ کی صراحت کے مطابق دانستہ شکار کو قتل کرنے کی صورت میں جزاء واجب ہونے پر اتفاق ہے۔

۱۶۲ - اس بارے میں نادانستہ کا حکم بھی دانستہ کی طرح ہے، چاروں فقہی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ شکار کو نادانستہ قتل کرنے میں بھی جزاء لازم ہے، اس لئے کہ یہاں پر سزا تلف کئے ہوئے شکار کے ضمان کے طور پر مشروع ہوئی ہے، اور شکار کا اتلاف تو ہر صورت میں ہوا، اور اس بارے میں حکم برابر ہے کہ شکار جان بوجھ کر کیا جائے یا غلطی سے یا نادانی سے یا سہو ونسیان سے [(۱)]۔

۱۶۳ - آیت کی صراحت کے مطابق یہ جزاء قتل کئے ہوئے جانور کے مماثل ہوگی، اسے تین چیزوں کے درمیان اختیار ہوگا، لیکن ان تین چیزوں میں سے دو کی تشریحات میں اختلاف ہے:

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ دو عادل آدمیوں سے قتل کئے ہوئے شکار کی قیمت کا تعین کرایا جائے، خواہ پالتو جانوروں میں مقتول شکار کا کوئی مماثل جانور ہو یا نہ ہو، شکار جس جگہ قتل کیا گیا ہے اس مقام کی قیمت کا اعتبار ہوگا، پھر جرم کرنے والے کو تین باتوں کے درمیان ا

(۱) المسلک المتقسط /۲۰۰، ہدایہ ۲/ ۲۵۸ -۲۵۹، شرح الزرقانی ۲/ ۳۱۳، الشرح الکبیر ۲/ ۷۳، المجموع ۷/ ۳۴۹-۳۵۰، نہایۃ المحتاج ۲/ ۶۰ ۳، المغنی ۳/ ۵۰۵-۵۰۶-۵۰۱، المقنع ۱/ ۳۴۴، سر مونڈنے اور ناخن تراشنے کے بارے میں جو تعلیل اوپر گذر چکی ہے اس کا مطالعہ کیا جائے، وہ تعلیل یہاں بھی منطبق ہوتی ہے۔

ختیار ہوگا:

اول۔ اگر مقتول شکار کی تجویز کردہ قیمت اتنی ہو کہ اس سے بھیڑ یا بکری خریدی جاسکتی ہو تو اسے خرید کر حرم میں ذبح کرے، اس سے بھی زیادہ قیمت ہو تو دو یا دو سے زائد بھیڑ یا بکریاں خرید کر حرم میں ذبح کر سکتا ہے اگر قیمت میں اس کی گنجائش ہو، لیکن ایک سے زائد بھیڑ یا بکری ذبح کرنا اس وقت ہے جب کہ مقتول شکار ماکول اللحم ہو (یعنی ان جانوروں میں سے ہو جن کا گوشت کھانا جائز ہے) اگر وہ غیر ماکول اللحم ہے (یعنی ایسا جانور جس کا گوشت کھانا جائز نہیں) تو اس کی قیمت خواہ ایک بھیڑ یا بکری سے کتنی ہی زیادہ ہو اس کے بدلے میں ایک ہی بھیڑ یا بکری ذبح کی جائے گی، حتی کہ اگر ایک ہاتھی مار ڈالا تو بھی ایک سے زائد بھیڑ یا بکری کا ذبح کرنا واجب نہ ہوگا۔

دوم۔ ایسا بھی کر سکتا ہے کہ مقتول شکار کی قیمت کا غلہ خرید کر مساکین پر صدقہ کر دے، ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا کھجور دے جتنا ہر آدمی کی طرف سے صدقہ فطر میں دیا جاتا ہے، کسی مسکین کو اس سے کم دینا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ مسکینوں کو دیتے دیتے اس سے کم بچ رہا ہو تو وہ بچی ہوئی مقدار کم ہونے کے باوجود کسی دوسرے مسکین کو بطور صدقہ دے سکتا ہے۔

یہ پابندی نہیں ہے کہ مقتول شکار کی قیمت سے خریدا ہوا غلہ حرم ہی کے مساکین کو دیا جائے۔

سوم۔ تیسرا اختیار یہ ہے کہ مقتول شکار کی قیمت سے جتنا غلہ خریدا جا سکتا ہو اس کا حساب کر کے ہر مسکین کے غلہ کے بدلے میں ایک روزہ رکھے، اس کے بعد حساب کرے اگر نصف صاع سے کم غلہ بچ رہا ہے تو اس کے بدلے میں بھی ایک دن روزہ رکھے [(۱)]۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۵۹، ۲۶۳، شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۳-۱۰۵، الدر المختار مع حاشیہ

مقتول شکار کی جزاء کے مسئلہ میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ شکار کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مثلی: وہ شکار جس کا کوئی مماثل پالتو جانوروں یعنی اونٹ، گائے، بکری میں پایا جاتا ہو۔ (۲) غیر مثلی: جسمانی بناوٹ کے اعتبار سے اس کا کوئی مشابہ چوپایہ پالتو جانوروں میں نہ پایا جاتا ہو۔

مثلی جانوروں کی جزاء تخییر اور تعدیل پر مبنی ہے یعنی شکار کرنے والے کو بالترتیب ذیل میں سے تین چیزوں کا اختیار رہوگا:

اول۔ مقتول شکار کا مشابہ پالتو جانور حرم میں ذبح کرے، اور اسے حرم کے مساکین پر صدقہ کردے۔

دوم۔ مقتول شکار کے مشابہ جانور کی قیمت دراہم میں لگائے، پھر اس کے ذریعہ غلہ خرید کر حرم کے مساکین پر صدقہ کردے، مساکین پر دراہم تقسیم کرنا جائز نہیں ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ خود مقتول شکار کی قیمت لگا کر اس سے غلہ خریدے اور جس جگہ شکار کیا ہے وہاں کے مساکین پر صدقہ کرے، جس جگہ شکار کیا ہے اگر وہاں مساکین نہ ہوں تو اس سے قریب ترین جگہ کے مساکین پر صدقہ کرے۔

سوم۔ اگر چاہے تو ہر مد غلہ کے بدلے ایک دن روزہ رکھے، ایک مد سے کم میں بھی ایک دن کا روزہ لازم ہوگا۔

روزے چاہے حرم میں رکھے یا حرم کے باہر کہیں اور رکھے، جگہ کی کوئی پابندی نہیں ہے، اگر مقتول شکار غیر مثلی ہے تو اس میں اس کی قیمت لازم ہوگی، اس کے بعد دو باتوں کے درمیان اختیار رہوگا:

اول۔ اس قیمت سے غلہ خرید کر حرم کے مساکین پر صدقہ کردے، امام مالک کے نزدیک شکار کی جگہ کے مساکین پر صدقہ کرے۔

دوم۔ ہر مد غلہ کے عوض ایک دن روزہ رکھے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

= ۲ / ۲۹۴-۲۹۵، المسلک المتقسط / ۲۵۸-۲۵۹۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ مثلی شکار کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں صورت اور بناوٹ کے تشابہ کا اعتبار ہے، جن شکاروں کے مماثل کے بارے میں سلف سے صراحت منقول ہے، ان میں سلف کی پیروی کی جائے گی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یَحْکُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ" (اس کا فیصلہ تم میں کے دو عادل آدمی کریں گے)، اور جن شکاروں کے مماثل کے بارے میں سلف سے کچھ منقول نہیں ہے ان کے مماثل کے بارے میں آیت بالا پر عمل کرتے ہوئے دو سمجھدار عادل افراد فیصلہ کریں گے۔

اس میں چوپایوں اور پرندوں کا حکم ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

چوپایوں میں شتر مرغ میں اونٹ لازم ہے، نیل گائے اور جنگلی گدھا میں گائے یا بیل لازم ہے، ہرن میں مادہ بھیڑ لازم ہے، خرگوش میں "عناق"(۱) اور جنگلی چوہے میں "جفرہ"(۲) لازم ہے۔

امام مالک کے نزدیک خرگوش، جنگلی چوہا اور گوہ میں قیمت لازم ہوگی۔

پرندوں کے بارے میں تفصیل یہ ہے:

حمام (کبوتر وغیرہ) کی تمام انواع میں بکری یا بھیڑ واجب ہے، حمام سے ہر وہ پرندہ مراد ہے جو گھونٹ گھونٹ پانی پیتا ہے، اس میں وہ پالتو کبوتریں آتی ہیں جو گھروں سے مانوس ہوتی ہیں، قمری، بھٹ تیتر بھی اس میں شامل ہیں، اہل عرب ہر طوق دار گردن والے پرندے کو حمام کہتے ہیں۔

اگر کوئی پرندہ اپنے جسم کے اعتبار سے کبوتر سے چھوٹا ہو تو اس میں

(۱) "عناق" وہ مادہ بھیڑ ہے جو ایک سال سے کم عمر کی ہو، اس کا اطلاق پیدائش کے بعد سے لے کر ایک سال سے کم عمر تک کے لئے ہوتا ہے، لیکن یہاں وہ مادہ بھیڑ مراد ہے جو "جفرہ" سے بڑی ہو۔

(۲) "جفرہ" وہ مادہ بھیڑ ہے جو چار ماہ کی ہوگئی ہو۔

قیمت لازم ہے، کبوتر سے بڑا پرندہ ہو، مثلاً بطخ اور مرغابی تو اصح قول یہ ہے کہ اس میں بھی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ ان کا کوئی مشابہ پالتو جانور نہیں ہے۔

امام مالک کا مسلک ہے کہ مکہ مکرمہ اور حرم کی کبوتروں اور فاختاؤں میں بکری واجب ہے اور مکہ وحرم کے علاوہ مقامات کی کبوتروں اور فاختاؤں میں قیمت واجب ہے، یہی تفصیل تمام پرندوں میں ہوگی [۱]۔

۱۶۴- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتول شکار جس طرح کا ہوگا، بڑا، چھوٹا، فربہ، دبلا، بیمار اس کا مماثل جانور بھی انہیں صفات کا لازم ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ" (تو اس کا جرمانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے) اور مماثلت اسی وقت ہوگی جب ان صفات میں بھی مماثلت ہو، امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ مقتول شکار اگر چھوٹا ہو تو بھی اس کا مماثل جانور بڑا ہی لازم ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ" [۲] (ایسی ہدی جو کعبہ پہنچے) اور چھوٹا جانور ہدی نہیں ہوتا، ہدی کے لئے اسی عمر کا جانور ضروری ہے جس عمر کا جانور قربانی میں ضروری ہے [۳]۔

(۱) المجموع ۷/ ۳۰۸-۳۱۱، شرح المنہاج ۲/ ۱۴۰-۱۴۱، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۴-۳۶۵، الشرح الکبیر ۲/ ۸۰-۸۲، شرح الزرقانی ۲/ ۳۲۰-۳۲۳، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۲-۴۳۰، الکافی ۱/ ۵۶۸-۵۶۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۶۹-۳۷۰، فتح القدیر ۲/ ۲۶۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۳) شرح الرسالہ ۱/ ۴۹۵، الشرح الکبیر ۲/ ۸۲، الزرقانی ۲/ ۳۲۲-۳۲۳، المجموع ۷/ ۴۲۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۶۴، المغنی ۳/ ۱۲، الکافی ۱/ ۵۶۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۷۲۔

دوم: شکار کو نقصان پہنچانا:

۱۶۵- اگر شکار کو قتل نہیں کیا بلکہ اسے نقصان پہنچایا تو حنفیہ [۱]، شافعیہ [۲] اور حنابلہ [۳] کے نزدیک جس طرح نقصان پہنچایا ہے اسی کے لحاظ سے جزاء لازم ہوگی، اگر محرم نے شکار کو زخمی کیا یا اس کے پر اکھاڑے تو اس عمل کے نتیجہ میں اس کی قیمت میں جو کمی آئی اس کے بقدر ضامن ہوگا، جس طرح کل کی قیمت لازم ہوتی ہے اسی طرح جزء کی قیمت بھی لازم ہوگی، جزء کو کل پر قیاس کرتے ہوئے، یہ جزاء اس وقت لازم ہوگی جب زخمی کیا ہوا شکار اور پر اکھاڑا ہوا شکار صحت یاب ہوا اور صحت یاب ہونے کے بعد بھی محرم کی زیادتی (جنایت) کا اثر اس کے جسم پر رہا، اگر صحت یابی کے بعد شکار کے جسم پر کوئی اثر نہ رہا تو حنفیہ کے نزدیک سبب کے زائل ہونے کی وجہ سے محرم ضامن نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شکار کو زخمی کرنے کی صورت میں اگر شکار مثلی ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس کے مماثل جانور میں اگر یہ عیب پیدا ہوتا تو اس کی قیمت میں کتنی کمی آتی، اسی کمی کے بقدر محرم کے ذمہ واجب ہوگا اور اگر زخمی جانور غیر مثلی ہے تو خود اس کی قیمت میں کمی کے بقدر واجب ہوگا، اگر شکار میں محرم نے کوئی مستقل عیب پیدا کر دیا تو اس بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں دو اقوال ہیں، اصح قول یہ ہے کہ پوری جزاء لازم ہوگی۔

اگر محرم نے شکار کو اس طرح کر دیا کہ وہ پکڑنے والے سے اپنا بچاؤ کرنے کے لائق نہیں رہ گیا تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک پوری جزاء لازم ہوگی، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، کیونکہ اس طرح اس

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۶۴، المسلک المتقسط/ ۲۴۲-۲۴۳۔

(۲) المجموع ۷/ ۳۰۵-۳۱۳-۳۱۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۵-۳۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۷، شرح المنہج ۱/ ۱۰۵۔

(۳) الکافی ۱/ ۵۷۰، ۵۷۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۷۳۔

نے شکار کا امن ختم کر دیا، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ قیمت میں جو کمی پیدا ہوئی ہے صرف اس کا ضمان لازم ہوگا۔

مالکیہ[1] کے نزدیک اگر محرم نے شکار کو اس طرح زخم لگایا یا نقصان پہنچایا ہے کہ اس کے بچ جانے کا ظن غالب ہے تو اس پر جزاء لازم نہیں ہے، قیمت میں جو کمی آئی ہے، اس کا وہ ضامن نہیں ہوگا۔

سوم: شکار کا دودھ دوہنا یا اس کا انڈا توڑنا یا اس کا بال کاٹنا:

۱۶۶ - حنفیہ[2]، شافعیہ[3] اور حنابلہ[4] کے نزدیک ان صورتوں میں دودھ، انڈا اور بال کی قیمت لازم ہوگی، اسی کے ساتھ ساتھ اس عمل کے نتیجہ میں شکار کی قیمت میں جو کمی آئی ہوگی اس کا ضمان بھی محرم کے ذمہ لازم ہوگا۔

مالکیہ[5] نے صراحت کی ہے کہ جس مادہ شکار کا انڈا توڑا ہے اس کی دیت (خون بہا) کا دسواں حصہ محرم کے ذمہ لازم ہوگا، یہ اس وقت ہے جب کہ اس انڈے سے زندہ بچہ نکل کر نہ مرا ہو، اگر توڑنے پر اس انڈے سے زندہ بچہ نکلا، اس کی آواز نکلی اور مر گیا تو سارے ائمہ کے نزدیک پوری دیت لازم ہوگی۔

چہارم: شکار کے قتل کا سبب بننا:

۱۶۷ - شکار کے قتل کا سبب بننے میں جزاء لازم ہوگی، اس کی درج ذیل شکلیں ہیں:

۱۔ شکار کو آواز لگائے، بھگائے، اس طرح اس کی موت کا سبب بنے۔

(۱) شرح الزرقانی ۲/ ۳۱۵، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۷۶۔

(۲) المسلک المتقسط/ ۲۴۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۰۔

(۴) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۸۔

(۵) الشرح الکبیر ۲/ ۸۴۔

۲۔ جال نصب کیا جس میں پھنس کر شکار مر گیا یا شکار پر کتا چھوڑا۔

۳۔ شکار کو قتل کرنے میں شریک ہوا، مثلاً اسے پکڑا تاکہ دوسرا اسے قتل یا ذبح کردے۔

۴۔ شکار کے بارے میں رہنمائی کی، اس کی طرف اشارہ کیا یا ہاتھ سے شرکت کے بغیر شکاری کی اعانت کی، مثلاً شکار کا سامان یا ہتھیار دیا، اس صورت میں حنفیہ[1] اور حنابلہ[2] کے نزدیک محرم ضامن ہوگا، مالکیہ[3] اور شافعیہ[4] کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

پنجم: شکار پر قبضہ کے ذریعہ تعدی کرنا:

۱۶۸ - اگر محرم کے قبضہ میں رہتے ہوئے شکار مر گیا تو اس پر جزاء لازم ہوگی، کیونکہ اس کو اپنے قبضہ میں رکھ کر اس نے زیادتی کی ہے، لہذا مرنے کی صورت میں ضامن ہوگا، خواہ وہ شکار اس کے پاس دوسرے کی امانت رہا ہو[5]۔

ششم: محرم کا شکار میں سے کھانا:

۱۶۹ - اگر محرم نے دوسرے محرم کے ذبح کیے ہوئے یا شکار کیے ہوئے شکار میں سے کھایا یا حرم کے شکار میں سے کھایا تو اس پر کھانے کی وجہ سے ضمان لازم نہ ہوگا، اگر اس نے خود شکار کو قتل کیا تھا یا ذبح

(۱) المسلک المتقسط/ ۳۴۳، ۳۴۶-۳۴۸، اس میں دلالت و اعانت کی بناپر جزا واجب ہونے کے شرائط کی تفصیل ہے مثلاً یہ شرط کہ اس کے نتیجے میں شکار قتل ہوا ہو، جس کی رہنمائی کی گئی وہ شکار کو اس سے پہلے سے نہ جانتا ہو اور نہ پہلے دیکھا ہو، اور اس کی تصدیق کرے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۳-۳۳۶۔

(۳) الشرح الکبیر ۲/ ۷۶-۷۷۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۱-۳۶۲۔

(۵) المسلک المتقسط/ ۳۴۵-۳۴۶، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۷۴، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۴۱۔

کیا تھا اور اس میں سے کھایا تو شکار کو قتل یا ذبح کرنے پر تو جزاء ہوگی، اس میں کھانے پر جزا نہیں ہوگی، یہ مسلک جمہور علماء کا ہے جن میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام ابو یوسف، اور امام محمد ہیں [1]۔

اسی طرح امام ابو حنیفہ [2] کے نزدیک اس صورت میں کھانے کا ضمان لازم نہیں ہوتا جب کہ محرم نے دوسرے کے کیے ہوئے شکار میں سے کھایا اور غیر محرم نے اس شکار میں سے کھایا جسے اس نے حرم کے علاقہ میں شکار کیا ہے، لیکن اگر محرم اپنے کیے ہوئے شکار یا اپنے ذبح کیے ہوئے شکار میں سے کھاتا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھانے پر ضمان لازم ہوگا، خواہ وہ شکار کرنے یا ذبح کرنے کا ضمان ادا کر چکا ہو یا ابھی ادا نہ کیا ہو۔

جمہور کا استدلال یہ ہے کہ اس شکار کا ضمان جزا کی شکل میں ہو چکا ہے، لہذا دوبارہ اس کا ضمان لازم نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اسے بغیر کھائے ضائع کردے تو دوبارہ ضمان عائد نہیں ہوتا، نیز اس لئے کہ اس کی حرمت اس کے مردار ہونے کی وجہ سے ہے اور مردار کا ضمان لازم نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ "اس کی حرمت اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کے احرام کے ممنوع عمل کا نتیجہ ہے، کیونکہ اس کے احرام ہی نے شکار کو شکار کا محل ہونے سے اور ذابح کو ذبح کی اہلیت سے خارج کیا ہے، اس طرح ان واسطوں سے اس کے کھانے کی حرمت اس کے احرام کی طرف منسوب ہے"۔

(۱) الشرح الکبیر اور اس کا حاشیہ ۲/ ۸۷، المجموع ۷/ ۳۰۸-۳۰۹، المغنی ۳/ ۳۱۴۔

(۲) الہدایہ و فتح القدیر ۲/ ۲۷۳، المسلک المتقسط/ ۲۵۳، امام ابو حنیفہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر ضمان ادا کرنے سے پہلے کھایا ہے تو شکار کی جزا میں اس کا تداخل ہو جائے گا، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس صورت کے بارے میں امام ابو حنیفہ سے کوئی روایت منقول نہیں ہے، لہذا اس میں دونوں احتمالات ہیں۔

تیسری بحث

جماع اور محرکات جماع

۱۷۰ - علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حالت احرام میں جماع کا عمل ایک جنایت (جرم) ہے جس میں جزاء واجب ہے، جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جزاء واجب ہونے میں دانستہ جماع کرنے، ناواقفیت کی بنا پر یا بھول کر جماع کرنے والے اور جبر واکراہ کی وجہ سے جماع کرنے والے کا حکم یکساں ہے، حنفیہ [1]، مالکیہ [2] اور حنابلہ [3] کا یہی مسلک ہے، اس کی علت بیان کرتے ہوئے ابن قدامہ لکھتے ہیں: "اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس سے حج کی قضا وابستہ ہے، لہذا حج فوت ہونے کی طرح اس میں بھی عمد اور سہو برابر ہوگا"۔

لیکن حنابلہ نے فدیہ لازم ہونے سے اس عورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس سے جبراً وطی کی گئی ہو، حنابلہ کہتے ہیں کہ اس عورت پر فدیہ لازم نہیں بلکہ صرف قضا واجب ہے۔

شافعیہ [4] کا مسلک یہ ہے کہ بھول کر، حالت جنون میں، حالت بے ہوشی میں، نیند کی حالت میں اور جبر واکراہ کی وجہ سے جماع کرنے والے کا احرام جماع کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا، اسی طرح نومسلم ہونے کی وجہ سے یا علماء سے دور دیہات وغیرہ میں نشوونما پانے کی وجہ سے احکام ومسائل سے واقف نہیں ہے اور ناواقفیت کی وجہ سے حالت احرام میں جماع کر بیٹھا تو اس کا احرام فاسد نہ ہوگا۔

(۱) المسلک المتقسط/ ۱۲۶۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۶۸۔

(۳) الکافی ۲/ ۵۶۱، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲۔

(۴) جیسا کہ نہایۃ المحتاج اور اس کے حاشیہ شبراملسی میں ہے ۲/ ۴۵۶۔

اول: حج کے احرام میں جماع:

حج کے احرام کے دوران جماع تین حالتوں میں جنایت ہوتا ہے:

۱۷۱ - اول - وقوف عرفہ سے پہلے جماع: عرفات میں وقوف کرنے سے قبل محرم کا جماع کرنا تمام علماء کے نزدیک حج کو فاسد کردیتا ہے، اس کے بعد اس پر تین چیزیں واجب ہوتی ہیں:

۱- اس فاسد حج کے اعمال کو آخر تک بجالانا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" (اللہ کے لئے حج اور عمرہ کو مکمل کرو)، وجہ استدلال یہ ہے کہ "آیت میں صحیح اور فاسد کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے"[(۱)]۔

۲- اس حج فاسد کی قضا کرتے ہوئے آئندہ نیا حج کرنا، خواہ یہ حج فاسد نفلی ہی رہا ہو، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ میاں، بیوی حج قضا کا احرام باندھنے کے وقت ہی سے ایک دوسرے سے علاحدہ ہوجائیں، مالکیہ کے نزدیک یہ علاحدگی واجب ہے۔

۳- حج قضا میں ہدی ذبح کرنا، حنفیہ کے نزدیک یہاں ہدی سے مراد بھیڑ یا بکری ہے، باقی تینوں ائمہ کے نزدیک بھیڑ یا بکری ذبح کرنا کافی نہ ہوگا بلکہ اونٹ ذبح کرنا واجب ہے۔

حنفیہ کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے اس حال میں جماع کیا کہ دونوں حالت احرام میں تھے، ان دونوں نے اس سلسلے میں رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "اقضیا نسککما و أهدیا هدیًا" (اپنے

(۱) المجموع ۷/۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۳/۳۵۶-۳۵۷، المسلک المتقسط/ ۲۲۵-۲۲۶ (اس میں مزید تفصیلات ہیں)، شرح الکنز للعینی ۱/۱۰۲، شرح الزرقانی لمختصر خلیل ۲/۳۰۶، الشرح الکبیر ۲/۶۸، المغنی ۳/۳۳۴، مطالب اولی النہی ۲/۳۴۷-۳۴۸۔

اپنے حج کی قضا کرو اور ایک ایک ہدی ذبح کرو) ابوداؤد نے مراسیل میں اس کی روایت کی ہے، بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس حدیث کے علاوہ حنفیہ نے صحابہ کے ان آثار سے استدلال کیا ہے جن میں بھیڑ یا بکری واجب ہونے کا ذکر ہے[(۱)]۔

جمہور کا استدلال رملی کے بقول اس بات سے ہے کہ: "اس کے بارے میں صحابہ کی ایک جماعت کا فتوی ہے، اور ان کا کوئی مخالف معلوم نہیں ہوتا"[(۲)]۔

۱۷۲ - دوم - وقوف عرفہ کے بعد تحلل اول سے قبل جماع: وقوف عرفہ کے بعد تحلل اول سے پہلے جماع کرنے سے بھی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج فاسد ہوجاتا ہے، اور ایک اونٹ ذبح کرنا واجب ہوتا ہے جس طرح وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنے میں ہوتا ہے[(۳)]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے حج فاسد نہیں ہوتا اور ایک اونٹ ذبح کرنا واجب ہوتا ہے[(۴)]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اس اثر سے ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت کیا: میں نے اپنی بیوی سے ایسی حالت میں جماع کیا جب ہم دونوں احرام کی

(۱) ملاحظہ ہو: الہدایہ وفتح القدیر ۲/۲۳۸، ۲۴۰، شرح الکنز للعینی ۱/۱۰۲، مذکورہ حدیث مرسل ہے اور حنفیہ مرسل کو حجت مانتے ہیں، کچھ شواہد سے اس کی تقویت بھی ہوتی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/۳۵۷، نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۳/۳۳۴، المجموع ۷/۳۸۱، المنتقی شرح الموطا ۳/۳، الشرح الکبیر ۲/۶۸، مالکی شارحین نے ہدی واجب ہونے کی بات مطلق صورت میں لکھی ہے صرف صاحب المنتقی نے یہ تعیین کی ہے کہ یہ ہدی بدنہ (اونٹ) ہوگا۔

(۳) حاشیۃ العدوی ۱/۴۸۵-۴۸۶، الشرح الکبیر ۲/۶۸، نہایۃ المحتاج ۳/۳۵۶، المغنی ۳/۳۳۴۔

(۴) الہدایہ مع الشرح ۲/۲۴۰-۲۴۱، المسلک المتقسط/۲۲۶۔

حالت میں تھے؟ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "أفسدت حجک، انطلق أنت وأهلک مع الناس، فاقضوا ما يقضون، وحلّ إذا حلوا، فإذا كان في العام المقبل فاحجج أنت وامرأتک، وأهديا هدياً، فإن لم تجدا فصوما ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم"[۱] (تم نے اپنا حج فاسد کردیا، تم دونوں لوگوں کے ساتھ جاؤ، جو اعمال وہ کریں تم بھی کرو، جب لوگ احرام ختم کریں تم بھی ختم کرو، اگلے سال تم اور تمہاری بیوی دونوں حج کرو، ایک ہدی ذبح کرو، اگر ہدی نہ پاؤ تو تین روزے حج کے دنوں میں اور سات روزے حج سے واپسی کے بعد رکھو)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ اثر اور دوسرے صحابہ کے آثار محرم کے جماع کے بارے میں مطلق ہیں، ان میں وقوف سے پہلے کے جماع اور بعد کے جماع میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا دونوں صورتوں کا حکم حج کے فاسد ہونے اور بدنہ (اونٹ) واجب ہونے میں یکساں ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال رسول اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "الحج عرفة" (حج درحقیقت وقوف عرفہ کا نام ہے) اس حدیث کی روایت امام احمد، اصحاب سنن اور حاکم نے کی ہے[۲]، عروۃ بن مضرّس طائی کی حدیث میں رسول اکرم ﷺ کے درج ذیل ارشاد سے بھی حنفیہ نے استدلال کیا ہے، انہوں نے اس سے پہلے دن یا

(۱) المغنی ۳/ ۳۳۵، نصب الرایہ بھی ملاحظہ کیجئے، اس میں یہ روایت زیادہ مفصل ہے ۳/ ۱۲۷، صاحب نصب الرایہ نے لکھا ہے کہ بیہقی نے اس کی روایت کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) مسند احمد بن حنبل ۴/ ۳۰۹-۳۱۰، ابوداؤد (باب من لم يدرک عرفة) ۱۹۶، ترمذی (باب من أدرک الإمام ...) ۳/ ۲۳۷-۲۳۸، الفاظ ترمذی کے لئے گئے ہیں، نسائی ۵/ ۲۵۶، ابن ماجہ/ ۱۰۰۳، مستدرک حاکم ۱/ ۴۶۳، ذہبی نے اسے صحیح کہا ہے۔

رات میں وقوف عرفہ کرلیا تھا تو حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: "فقد تم حجه وقضى تفثه" (ان کا حج پورا ہوگیا اور میل کچیل دور ہوگیا) اس حدیث کی روایت بھی امام احمد اور اصحاب سنن نے کی ہے، ترمذی نے اسے حدیث صحیح قرار دیا ہے، حاکم نے کہا ہے کہ "یہ حدیث تمام ائمہ حدیث کی شرطوں کے مطابق صحیح ہے"[۱]۔

ان دونوں احادیث سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ ان احادیث سے حج کا مکمل ہونا حقیقی معنی (جس کی طرف ذہن فوری طور پر منتقل ہوتا ہے) میں تو مراد نہیں ہے، کیونکہ ابھی طواف زیارت باقی ہے جو تمام حضرات کے نزدیک حج کا ایک رکن ہے، لہٰذا ان احادیث کا یہ مفہوم متعین ہوگیا کہ حکماً حج مکمل ہوگیا، اور حکماً حج کا مکمل ہونا اس طور پر ہوتا ہے کہ اس کے بعد حج کے فاسد ہونے سے حفاظت ہوجاتی ہے، اس لئے ان احادیث سے معلوم ہوا کہ وقوف عرفہ کرنے کے بعد محرم جو کام بھی کرے اس کا حج فاسد نہیں ہوگا[۲]۔

"بدنہ" واجب ہونے کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر ہے:

"سئل عن رجل وقع بأهله وهو بمنى قبل أن يفيض، فأمره أن ينحر بدنة" (حضرت ابن عباسؓ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے منیٰ سے کوچ کرنے سے پہلے منیٰ میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا تو حضرت ابن عباسؓ نے اسے "بدنہ" ذبح کرنے کا حکم دیا) اس اثر کی روایت امام مالک اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے[۳]۔

(۱) مسند احمد بن حنبل ۴/ ۲۶۱-۲۶۲، ابوداؤد حوالہ بالا، ترمذی، مذکورہ باب / ۲۳۸-۲۳۹، الفاظ ترمذی کے ہیں، نسائی (باب فيمن لم يدرک صلاة الصبح مع الإمام بالمزدلفة) ۵/ ۲۶۳-۲۶۵، ابن ماجہ / ۱۰۰۴، مستدرک حاکم ۱/ ۴۶۳، ذہبی نے اس حدیث کی صحت سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) تبیین الحقائق للزیلعی (شرح کنز) ۲/ ۵۸، فتح القدیر ۲/ ۲۳۰-۲۳۱۔

(۳) مؤطا امام مالک (هدي من أصاب أهله قبل أن يفيض) ۱/ ۳۷۳،

۱۷۳ - سوم۔ تحلل اول کے بعد جماع: اس بات پر اتفاق ہے کہ تحلل اول کے بعد جماع سے حج فاسد نہیں ہوتا، مالکیہ نے اسی کے ساتھ جماع کی ان شکلوں کو بھی ملحق کیا ہے: (۱) طواف افاضہ کے بعد جماع اگر چہ رمی سے پہلے ہو، (۲) دس ذی الحجہ کے بعد رمی اور افاضہ سے پہلے جماع۔

اس جماع سے کیا جزاء واجب ہوگی؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ ایک بکری واجب ہوگی، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ''عورتوں کے علاوہ دوسرے ممنوعات احرام سے تحلل (حلال ہوجانا، پابندی ختم ہوجانا) کی وجہ سے اس کی جنایت ہلکی ہوگئی ہے''۔

امام مالک کا مسلک اور شافعیہ وحنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس شکل میں بھی ''بدنہ'' واجب ہوگا، باجی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ احرام کے خلاف سنگین جنایت (جرم) ہے [۱]۔

جس شخص نے جماع کا یہ جرم تحلل اول کے بعد افاضہ سے پہلے کیا اس کے ذمہ مالکیہ اور حنابلہ نے لازم قرار دیا ہے کہ حل جاکر عمرہ کرے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے ایسا ہی فرمایا ہے، اس سلسلہ میں علامہ باجی ''المنتقی'' میں لکھتے ہیں: ''یہ اس لئے کہ اس نے وطی کر کے طواف افاضہ میں نقص پیدا کردیا تو اس کے ذمہ لازم ہوا کہ ایسے طواف سے اس کی قضا کرے جس کا احرام اس نقص سے محفوظ ہو، اور احرام کے ساتھ طواف حج یا عمرہ ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے''۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اس کو واجب نہیں قرار دیا ہے [۱]۔

دوم: عمرہ کے احرام میں جماع:

۱۷۴ - حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمرہ کا رکن ادا کرنے سے پہلے جماع کرلیا تو عمرہ فاسد ہوجائے گا، عمرہ کا رکن طواف کے چار چکر ہیں، اگر طواف کے چار چکروں کے بعد جماع کیا تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ رکن کے ادا ہوجانے سے عمرہ فاسد ہونے سے مامون ہوگیا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمرہ کی سعی مکمل ہونے سے پہلے جماع پایا گیا ہے خواہ سعی کا ایک ہی چکر باقی ہو تو عمرہ فاسد ہوگیا، اور اگر سعی مکمل ہونے کے بعد حلق سے پہلے جماع پایا گیا ہے تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ سعی کر لینے سے عمرہ کے ارکان مکمل ہوجاتے ہیں، اور حلق مالکیہ کے نزدیک شروط کمال میں سے ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمرہ سے حلال ہونے سے پہلے مفسد پیدا ہوگیا تو عمرہ فاسد ہوگیا، اور حلق کے ذریعہ احرام سے نکلنا شافعیہ کے نزدیک رکن اور حنابلہ کے یہاں واجب ہے [۲]۔

۱۷۵ - عمرہ فاسد ہونے میں حج فاسد ہونے کی طرح عمرہ کے اعمال مکمل کرنا، آئندہ عمرہ کی قضا کرنا اور فدیہ ادا کرنا باتفاق علماء لازم ہوتا ہے۔

لیکن عمرہ فاسد ہونے کی صورت میں کیا فدیہ لازم ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے:

= مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن عباسؓ سے اس اثر کے راوی دوسرے شخص ہیں، اور اس کی سند صحیح ہے، مؤطا میں ابو الزبیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے ملاحظہ ہو: المجموع ۷/ ۳۸۰۔

(۱) مذکورہ قصہ کی روایت امام مالک نے (باب هدي من أصاب أهله قبل أن يفيض) میں کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ تحلل کے بعد جماع میں یہی ان کا مسلک ہے واللہ اعلم۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۴۱، شرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۰۳، المنتقی للباجی ۳/ ۹-۱۰، المجموع ۷/ ۳۹۳-۳۹۴، المغنی ۱/ ۴۱۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۰۔

(۲) ان احکام کی تفصیل (عمرہ) کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ ایک بکری لازم ہوگی، اس لئے کہ عمرہ کا درجہ حج سے کم ہے، لہذا اس کا جرم بھی ہلکا ہوگا، اس لئے بکری واجب ہوگی۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ حج کی طرح اس میں بھی بدنہ (اونٹ) لازم ہوگا، جس جماع سے عمرہ فاسد نہیں ہوتا اس کا فدیہ حنفیہ کے نزدیک صرف ایک بکری ہے، اور مالکیہ کے نزدیک بدنہ ہے[1]۔

سوم: جماع کے مقدمات:

۱۷۶- جماع کے براہ راست یا قریبی مقدمات (دواعی) مثلاً شہوت کے ساتھ چھونا، بوسہ لینا اور جماع کے بغیر مباشرت، کا حکم یہ ہے کہ اگر محرم نے ان میں سے کسی کا ارتکاب کیا تو اس پر دم واجب ہوگا، چاہے انزال منی ہو یا نہ ہو، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا حج فاسد نہیں ہوگا، مگر حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر انزال ہوگیا تو بدنہ واجب ہوگا۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر جماع کے ان مقدمات سے انزال ہوگیا تو جماع کی طرح ان سے بھی حج فاسد ہوجائے گا اور اس پر جماع کرنے والے کے سارے احکام جاری ہوں گے، اور اگر انزال نہیں ہوا تو اسے اونٹ ذبح کرنا ہوگا۔

۱۷۷- جماع کے دور کے مقدمات، مثلاً شہوت سے دیکھنا، اس کے بارے میں سوچنا، کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں کچھ بھی فدیہ لازم نہ ہوگا اگر چہ انزال ہوجائے، سوچنے کے بارے میں حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی کام لذت حاصل کرنے کے لئے کیا اور اس میں برابر لگا رہا یہاں تک کہ انزال ہوگیا تو جماع کی طرح ان سے بھی حج فاسد ہوجائے گا، اور اگر محض سوچنے یا دیکھنے سے منی خارج ہوگئی جب کہ اس نے سوچنے اور دیکھنے کو کچھ دیر جاری نہیں رکھا تو حج فاسد نہیں ہوگا بلکہ اس میں ایک ہدی (بدنہ) لازم ہوگا۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دیکھتے ہی نگاہ پھیر لی لیکن منی نکل گئی تو اس پر ایک دم ہوگا، اور اگر بار بار دیکھا یہاں تک کہ منی نکل گئی تو اونٹ ذبح کرنا لازم ہوگا[1]۔

چہارم: قارن کا جماع:

۱۷۸- قارن کے جماع کے بارے میں چونکہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ دو طواف اور دو سعی کرے گا اس لئے قارن کے جماع کے بارے میں حنفیہ نے درج ذیل تفصیل بیان کی ہے[2]:

۱- اگر وقوف عرفہ سے پہلے اور عمرہ کے طواف سے پہلے جماع کیا تو اس کا حج اور عمرہ دونوں فاسد ہوگیا، اور اس کے ذمہ حج وعمرہ دونوں کے اعمال کی انجام دہی لازم ہے، اور دونوں کے احراموں پر جنایت کرنے کی وجہ سے دو بکریاں لازم ہوئیں، اور اس پر دونوں عبادتوں کی قضا واجب ہے، اور دم قران اس کے ذمہ سے ساقط ہوگیا۔

۲- اگر عمرہ کا طواف مکمل کرنے کے بعد یا طواف کے اکثر چکر کرنے کے بعد جماع کیا تو اس کا حج فاسد ہوگیا، عمرہ فاسد نہیں ہوا، کیونکہ وہ عمرہ کا رکن جماع سے پہلے ادا کر چکا ہے، دم قران اس کے

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۴۱، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۶، المنتقی حوالہ بالا، المجموع ۷/ ۳۸۱-۳۸۲، شرح المحلی ۲/ ۱۳۶، المغنی ۳/ ۴۸۶، حاشیۃ المقنع ۱/ ۴۱۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۱۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۳۷-۲۳۸، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۶، مختصر الخرقی وشرح المغنی ۳/ ۳۳۸-۳۴۰۔

(۲) جیسا کہ المسلک المتقسط/ ۲۲۷-۲۲۸ میں ہے۔

ذمہ سے ساقط ہوگیا اور اس کے ذمہ دودم لازم ہو گئے، کیونکہ اس کی جنایت حکماً مکرر ہے، ایک دم فساد حج کی وجہ سے اور دوسرا دم احرام عمرہ میں جماع کی وجہ سے، اس لئے کہ وہ اب تک اس سے حلال نہیں ہوا، اس کے ذمہ صرف حج کی قضا لازم ہے، کیوں کہ اس کا عمرہ صحیح ہوگیا ہے۔

۳- اگر عمرہ کے طواف اور وقوف عرفہ کے بعد حلق سے پہلے جماع کیا خواہ وہ ابھی عرفہ ہی میں ہو تو اس کا حج نہ فاسد ہوا اور نہ عمرہ، کیونکہ دونوں کے رکن اس نے پالیے ہیں، اس کے ذمہ سے دم قران ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ حج اور عمرہ دونوں کی ادائیگی صحیح ہوئی ہے، لیکن اس پر حج کی وجہ سے ایک بدنہ اور عمرہ کی وجہ سے ایک بکری لازم ہوگی۔

۴- اگر اس نے عمرہ کا طواف نہیں کیا تھا اور وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا تو اس پر حج کی وجہ سے ایک بدنہ اور رفض عمرہ کی وجہ سے ایک بکری اور عمرہ کی قضا لازم ہوگی۔

۵- اگر قارن نے حلق سے پہلے طواف زیارت کرلیا پھر جماع کیا تو اس کے ذمہ دو بکریاں لازم ہوں گی، کیونکہ اس کی یہ جنایت اس کے ہر دو احرام پر واقع ہوئی، جنایت (جماع) حج اور عمرہ دونوں کے احرام پر ہوئی ہے، کیونکہ تحلل اول (حلق) ہی نہیں پایا گیا جس پر تحلل دوم (طواف زیارت کرنے پر احرام سے کامل آزادی) مرتب ہوتا ہے۔

چوتھی بحث

ممنوعات احرام کے کفاروں کے احکام

ممنوعات احرام کے کفارے چار طرح کے ہیں: (۱) ہدی، (۲) صدقہ، (۳) روزے، (۴) قضا۔

یہاں پر گفتگو ان چاروں کے ان احکام سے ہے جن کا تعلق زیر بحث موضوع سے ہے:

مطلب اول

ہدی

۱۷۹- ہدی کی حقیقت، اس کے ذبح اور اس کی انواع کے بارے میں ان شرائط اور احکام کا لحاظ رکھا جائے گا جن کی وضاحت ''ہدی'' کی اصطلاح میں آئے گی۔

مطلب دوم

صدقہ

۱۸۰- صدقہ جس مال سے نکالا جائے گا وہ مال کے ان اصناف میں سے ہوگا جن سے صدقۂ فطر نکالا جاتا ہے، اور جس فقیر کو دیا جائے گا اس کا ایسا فقیر ہونا ضروری ہے جس کو زکاۃ دی جاسکتی ہو۔

قیمت نکالنے اور ہر مسکین کو دیے جانے والی مقدار صدقہ کے بارے میں ان احکام کو ملحوظ رکھا جائے گا جو صدقۂ فطر کے بارے میں طے شدہ ہیں، شکار کی جزاء میں صدقہ کے بارے میں مالکیہ اور شافعیہ کسی متعین مقدار کی پابندی عائد نہیں کرتے، اس سلسلے کی تفصیلات اور فقہاء کی آراء کے لئے ان اصطلاحوں کا مطالعہ کیا جائے: ''ہدی، کفارہ، صدقۂ فطر''۔

مطلب سوم

روزے

۱۸۱- اول: جو شخص روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا وہ اس میں روزے کے احکام کو ملحوظ رکھے گا، خاص طور سے اس حکم کو کہ غیر معین

واجب روزے میں رات سے نیت کرنا ضروری ہوتا ہے (ملاحظہ ہو: ''صوم'' کی اصطلاح)۔

۱۸۲ - دوم۔ ممنوعات احرام میں سے کسی ممنوع کا ارتکاب کرنے پر بطور جزاء جو روزے لازم ہوتے ہیں ان میں باتفاق فقہاء نہ کسی زمانہ کی پابندی ہے نہ کسی خاص جگہ کی اور نہ پے در پے روزے رکھنے کی، اس میں صرف اس شخص کے روزوں کا استثناء ہے جو قران اور تمتع میں دم دینے سے عاجز ہونے کی وجہ سے روزے رکھتا ہے، یہ شخص تین روزے ایام حج میں رکھے گا اور سات روزے وطن واپس آنے کے بعد رکھے گا، مذکورہ بالا تین روزے حج کے مہینوں سے پہلے رکھنا درست نہیں ہے، اسی طرح قارن یہ روزے حج اور عمرہ کا احرام باندھنے سے پہلے اور متمتع عمرہ کا احرام باندھنے سے پہلے نہیں رکھ سکتا، یہ مسائل متفق علیہ ہیں۔

رہا یہ سوال کہ متمتع احرام حج سے پہلے یہ تینوں روزے رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں مالکیہ [۱] اور شافعیہ [۲] منع کرتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ" [۳] (تین دن کے روزے حج میں ہوں گے)۔

حنفیہ [۴] اور حنابلہ [۵] نے اسے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ابن قدامہ کے بقول: ''وہ کامل وقت ہے جس میں ہدی ذبح کرنا جائز ہے تو اس میں روزے بھی جائز ہوں گے، جس طرح حج کا احرام باندھنے کے بعد یہ روزے جائز ہوتے ہیں، اور آیت بالا کا مطلب یہ ہے کہ حج کے وقت میں یہ روزے رکھے جائیں''۔

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۸۴۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔
(۴) المسلک المتقسط/ ۱۷۵۔
(۵) الکافی ۱/ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔

دم قران اور دم تمتع سے عاجز رہنے والا شخص باقی سات روزے ایام تشریق کے بعد ہی رکھ سکتا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ شخص اگر حج کرکے مکہ میں ہی ٹھہر گیا ہے تو ایام تشریق کے بعد مکہ مکرمہ میں یہ سات روزے رکھ سکتا ہے [۱]، لیکن افضل و مستحب یہ ہے کہ اپنے وطن واپس آنے کے بعد یہ روزے رکھے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، لیکن شافعیہ کا مشہور اور راجح قول یہ ہے کہ یہ سات روزے وطن واپس آنے کے بعد رکھے گا، راستے میں یہ روزے نہیں رکھ سکتا، ہاں اگر مکہ مکرمہ میں قیام کا ارادہ ہو تو مکہ میں یہ روزے رکھ سکتا ہے [۲]۔

سب حضرات کی دلیل ارشاد خداوندی: "وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ" [۳] (اور سات روزے جب تم لوٹ جاؤ) ہے، شافعیہ اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں، اور جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ لوٹنے سے مراد حج سے فارغ ہونا ہے، گویا وہ شخص فارغ ہو کر اس چیز سے لوٹ گیا جس کی طرف متوجہ تھا۔

۱۸۳ - سوم: جو شخص حج میں تین دنوں کا روزہ نہیں رکھ سکا وہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بعد میں ان کی قضا کرے گا، اور حنفیہ کے نزدیک اب اس کے لئے دم دینا ہی متعین ہے [۴]، کوئی اور چیز کفایت نہیں کرے گی، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

پھر مالکیہ کے نزدیک اور یہی ایک قول حنابلہ کا بھی ہے اگر وہ ان تین دنوں میں سے بعض دنوں (ایک یا دو دن) کے روزے دس ذی الحجہ سے پہلے رکھ چکا ہے تو باقی روزوں (ایک دن یا دو دن کے روزے) کی تکمیل ایام تشریق میں کرلے گا، اور اگر ایام تشریق سے

(۱) تینوں مذاہب کے ساتھ مراجع کا مطالعہ کیا جائے۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۴۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔
(۴) المسلک المتقسط/ ۱۷۶۔

مؤخر کردیا تو جب چاہے وہ روزے رکھے، بعد والے سات روزوں سے ملادے یا الگ رکھے۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ان تین روزوں کو ایام نحر (قربانی کے ایام) اور ایام تشریق میں رکھنا جائز نہیں بلکہ انہیں بعد تک مؤخر کرے گا۔

۱۸۴- تین دنوں کے روزوں کی قضا کے سلسلے میں شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ ان کی قضا کے درمیان اور بعد والے سات روزوں کے درمیان چار دن یعنی ۱۰ رذی الحجہ تا ۱۳رذی الحجہ کے بقدر فصل، نیز مزید اتنا فصل کرنا ضروری ہے جتنے دنوں میں سفر کرکے وہ سفر کی عام عادت کے مطابق اپنے وطن پہنچ جاتا ہے، جیسا کہ ان روزوں کے اداء میں ہے، اگر اس نے مسلسل دس روزے رکھ لیے تو شروع کے تین روزے درست ہوئے، باقی روزوں کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے تین اور سات روزوں کے درمیان فصل نہیں کیا۔

مطالب چہارم

قضا

۱۸۵- قضا جماع کے ذریعہ حج یا عمرہ فاسد کرنے کا لازمی تقاضا ہے، اس سلسلے کے بعض احکام یہ ہیں:

اول: حج اور عمرہ کی قضا میں ادا کے عمومی احکام ملحوظ رکھے جاتے ہیں، اسی کے ساتھ اس کے احرام کی نیت کرتے ہوئے قضا کی تعیین ضروری ہے۔

دوم: حنفیہ [1] کا مسلک اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ آئندہ سال اس کی قضا لازم ہے، فوری طور پر لازم نہیں۔ مالکیہ [1]، شافعیہ [2] اور حنابلہ [3] کا مسلک ہے کہ قضا فوری طور پر لازم ہے خواہ فاسد شدہ حج وعمرہ نفلی ہو، لہذا فاسد عمرہ کا احرام ختم ہوتے ہی عمرہ کی قضا کرے گا، اور حج اگلے سال کرے گا۔

سوم: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے لکھا ہے کہ حج وعمرہ کو فاسد کرنے والا اسی مقام سے حج وعمرہ قضا کرنے کے لئے احرام باندھے گا جہاں سے اس نے فاسد کردہ حج وعمرہ کا احرام باندھا تھا، مثلاً اگر اس نے جحفہ سے احرام باندھا تھا تو قضا کرتے وقت بھی جحفہ سے ہی احرام باندھے گا، اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ کسی دوسرے راستہ سے فاسد شدہ حج یا عمرہ قضا کرنے جارہا ہے تو مکہ مکرمہ سے اتنی مسافت سے احرام باندھ لے جتنی مسافت پہلے میقات (جہاں سے اس نے فاسد شدہ حج یا عمرہ کا احرام باندھا تھا) اور مکہ مکرمہ کے درمیان تھی، سوائے اس کے کہ ایسا کرنے میں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا پڑے، اگر ایسی شکل ہوگی تو جو میقات راستہ میں پڑ رہا ہے وہاں سے احرام باندھ لے گا۔

اگر اس نے پہلے سال میقات سے پہلے احرام باندھ لیا تو قضا کرتے وقت بھی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسی مقام سے احرام باندھنا پڑے گا، مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی میقات ہی سے قضاءً احرام باندھنا واجب ہوگا۔

اگر پہلے سال احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھ گیا تھا تو قضاء کرتے وقت میقات ہی سے احرام باندھے گا، بلا احرام میقات سے آگے بڑھنا جائز نہ ہوگا۔

---

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۳۴۰، المسلک المتقسط ۲۸۷۔

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۶۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۸۔

(۳) مطالب اولی النہی ۱/ ۳۴۹۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس سال حج فاسد ہوا اس سال اگر وہ کسی جائز عذر کی بنا پر بلا احرام میقات کے اندر چلا گیا تھا، مثلاً اس کا مکہ مکرمہ جانے کا ارادہ نہیں تھا، اس لئے میقات سے احرام کے بغیر آگے بڑھ گیا، پھر اس کے بعد مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہوا تو حج کا احرام باندھ لیا، پھر اسے فاسد کر دیا تو جب اس حج کی قضا کرنے جائے گا تو اسی مقام سے احرام باندھے گا جہاں سے فاسد شدہ حج کا احرام باندھا تھا [۱]۔

(۱) جیسا کہ دسوقی نے الشرح الکبیر پر اپنے حاشیہ میں صراحت کی ہے ۲/ ۰ ۷، باقی مذاہب کے لئے ملاحظہ ہو: نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۸، مطالب اولی النہی ۴۲۹/۲۔

إحصار

تعریف:

۱ - لغت میں احصار کا ایک معنی ہے: بیماری یا اس طرح کے کسی اور مانع کی وجہ سے مناسک تک پہنچنے سے روکنا، اور احصار کا یہی شرعی معنی بھی ہے، لیکن احصار کن چیزوں سے ہوتا ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے [۱]۔

۲ - فقہاء نے اپنی کتابوں میں مادہ (حصر) کو لغوی معنی میں بکثرت استعمال کیا ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں: صاحب تنویر الابصار اور اس کے شارح کا قول درمختار میں ہے [۲]: ''محصور یعنی وہ شخص جس کے پاس دونوں پاک کرنے والی چیزیں یعنی پانی اور مٹی نہ ہوں اس طور پر کہ وہ شخص ناپاک جگہ میں قید کر دیا گیا ہو اور اس کے لئے وہاں پاک پانی یا پاک مٹی نکالنا ممکن نہ ہو، اسی طرح وہ شخص جو کسی مرض کی وجہ سے پانی اور مٹی دونوں کے استعمال سے عاجز ہو، امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز کو مؤخر کرے گا، اور صاحبین [۳] کہتے ہیں کہ اس پر واجب ہے کہ نمازیوں کی مشابہت اختیار کرے، یعنی اگر خشک جگہ موجود ہو تو رکوع اور سجدہ کرے ورنہ کھڑا ہو کر اشارہ کرے، پھر عذر دور ہونے پر نماز دہرائے''۔

(۱) التعریفات للجرجانی، لسان العرب، معجم مقاییس اللغۃ۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی کا حاشیہ ۱/ ۱۳۳۔

(۳) صاحبین سے مراد امام ابوحنیفہ کے دو ممتاز ترین شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمد ہیں۔

صاحب تنویر الابصار[1] نے درج ذیل عبارت میں بھی (حصر) کا استعمال کیا ہے: "وكذا يجوز له أن يستخلف إذا حصر عن قراءة قدر المفروض" (اسی طرح اس شخص کے لئے[2] جو بقدر فرض قرأت قرآن سے عاجز ہوجائے جائز ہے کہ کسی کو اپنا نائب بنادے)۔

ابو اسحاق شیرازی فرماتے ہیں[3]: "ایک تیمم سے جس قدر نوافل چاہے پڑھ سکتا ہے، کیونکہ نوافل غیر محصور (بے شمار) ہیں، لہذا نوافل کا معاملہ خفیف ہے"۔ اس کی تفصیل "صلاۃ" کی اصطلاح میں ہے۔

لیکن فقہاء اکثر وبیشتر مادہ "حصر" اور اس کے مشتقات کو حج اور عمرہ کے باب میں محرم کو ارکان حج وعمرہ سے روکنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، فقہاء کا یہ استعمال قرآن کریم کی پیروی میں ہے، اس بارے میں فقہاء کی عبارتیں بالکل یکساں ہیں یہاں تک کہ احصار مشہور ومعروف فقہی اصطلاح بن گیا ہے۔

حنفیہ احصار کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: حج فرض یا نفل کا احرام باندھنے کے بعد وقوف عرفہ اور طواف دونوں سے روک دیا جانا، اور عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد طواف سے روک دیا جانا احصار ہے، اس تعریف پر کوئی اعتراض نہیں کیا گیا ہے[4]۔

مالکیہ احصار کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وقوف عرفہ اور طواف دونوں سے یا ان میں سے صرف ایک سے روک دیا جانا احصار ہے[5]۔

شافعیہ کی نمائندگی علامہ رملی کی نہایۃ المحتاج[1] میں ذکر کردہ یہ تعریف کرتی ہے: "احصار حج یا عمرہ کے ارکان کی تکمیل سے روکنے کا نام ہے"۔

شافعیہ کی یہ تعریف حقیقت احصار کے بارے میں حنابلہ کے مسلک پر بھی منطبق ہوتی ہے، کیونکہ حنابلہ کہتے ہیں کہ حج یا عمرہ کے کسی بھی رکن سے احصار پیش آسکتا ہے، لیکن حنابلہ کے یہاں جو شخص طواف کے بجائے صرف وقوف عرفہ سے روک دیا جائے اس کے حلال ہونے کے طریقہ میں کچھ تفصیل ہے۔

حکم احصار کی تشریعی بنیاد:

۳- احصار کا اجمالی حکم ایک خاص طریقہ سے احرام ختم کرنا ہے جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ اس مسئلہ کی بنیاد حدیبیہ کا مشہور واقعہ ہے[2]۔

اس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ"[3] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو، پھر اگر گھر جاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو (اسے پیش کردو) اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔

ابن عمرؓ فرماتے ہیں: "خرجنا مع رسول الله ﷺ، فحال

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی کا حاشیہ ۱/ ۲۵۷۔

(۲) یعنی جماعت کی نماز میں امام کے لئے۔

(۳) المہذب مع المجموع ۲/ ۳۳۰۔

(۴) رحمت اللہ سندھی کی لباب المناسک اور اس پر ملا علی قاری کی شرح المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط/ ۲۷۲۔

(۵) الدسوقی ۲/ ۹۳۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۴، اسی طرح کی تعریف ان کتابوں میں بھی ہے: حاشیۃ عمیرۃ علی شرح المنہاج ۲/ ۱۴۷، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۰۰، اس میں یہ اضافہ ہے: "أو هما" (یا دونوں کے ارکان کی تکمیل سے روکنا ہے)۔

(۲) واقعہ حدیبیہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: سیرۃ ابن ہشام ۲/ ۳۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، عیون الاثر ۲/ ۱۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

كفار قريش دون البيت، فنحر النبي ﷺ هديه وحلق رأسه"[۱] (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نکلے تو کفار قریش بیت اللہ شریف جانے میں حائل ہوگئے، اس وقت رسول اکرم ﷺ نے اپنا جانور ذبح کیا اور اپنا سر مونڈ الیا)۔ اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے۔

کن چیزوں سے احصار ہوتا ہے؟

۴- احصار اپنے رکن کے وجود سے متحقق ہوتا، اور وہ رکن ہے نسک یعنی حج یا عمرہ کو پورا کرنے سے روکنا، جب کہ ان میں سبھی شرطیں پائی جائیں، جن میں سے بعض متفق علیہ اور بعض مختلف فیہ ہیں۔

احصار کا رکن:

۵- جس رکاوٹ سے احصار متحقق ہوتا ہے کیا وہ دشمن کی وجہ سے رکاوٹ، اور مرض وغیرہ کی وجہ سے رکاوٹ کو شامل ہے، یا صرف دشمن کی وجہ سے رکاوٹ کے ساتھ خاص ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ: "احصار دشمن یا اس کے علاوہ مثلاً مرض، نفقہ کے ضائع ہوجانے، اور دوران سفر عورت کے محرم یا اس کے شوہر کے انتقال سے بھی ہوتا ہے"[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک احصار ہر اس رکاوٹ سے متحقق ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے محرم احرام کے تقاضوں پر عمل نہیں کر پاتا[۳]۔ امام احمد بن حنبل کی بھی ایک روایت یہی ہے[۱]، اور یہی حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت عبد اللہ بن زبیر، علقمہ، سعید بن المسیب، عروۃ ابن الزبیر، مجاہد، نخعی، عطاء، مقاتل بن حیان، سفیان ثوری، اور ابوثور رحمہم اللہ کا قول ہے[۲]۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ احصار دشمن، فتنہ اور ظلماً قید کئے جانے سے ہوتا ہے[۳]۔ یہی شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا مشہور قول ہے، حنابلہ کے یہاں ان کے سوا حصر کے کچھ اور اسباب بھی ہیں جن کی وجہ سے انسان مجبور ہوجاتا ہے، ان کی تفصیل آئندہ آئے گی، مثلاً شوہر کا اپنی بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روکنا۔

تینوں مذاہب اس پر متفق ہیں کہ جس محرم کے لئے دشمن کے علاوہ کسی اور مانع کی وجہ سے بیت اللہ تک پہنچنا دشوار ہوجائے، مثلاً بیماری، لنگڑاپن یا نفقہ ختم ہوجانے یا کسی اور وجہ سے وہ نہ پہنچ سکے تو اس کے لئے اس رکاوٹ کی وجہ سے تحلل (احرام ختم کرنا) جائز نہیں ہے[۴]۔

لیکن دشمن کے علاوہ کوئی اور رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں تحلل کی شرط کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک مخصوص حکم ہے جس کی تفصیل ان شاء اللہ آئندہ آئے گی۔

اس قول سے مرض کی بنا پر احصار کی نفی ہوتی ہے، یہی ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، طاؤس، زہری، زید بن اسلم اور مروان بن الحکم رحمہم اللہ کا

---

(۱) حدیث ابن عمر کی روایت بخاری نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے (فتح الباری ۴/ ۴ طبع السلفیہ)۔
(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۹۵۔
(۳) رحمت اللہ سندھی کی لباب المناسک اور اس پر ملا علی قاری کی شرح المسلک المتقسط / ۲۷۳۔

(۱) المغنی ۳/ ۳۶۳۔
(۲) حوالۂ بالا، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۳۱، بہت سے حضرات کا نام صرف تفسیر ابن کثیر میں ہے۔
(۳) شرح الدردیر علی مختصر خلیل مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۳، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل للحطاب ۳/ ۱۹۵۔
(۴) مذکورہ دونوں حوالے، نیز حاشیہ عمیرۃ علی شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۴۷، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۵۷، المغنی ۳/ ۳۶۳۔

قول ہے[1]۔

٦- حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء اپنے مسلک پر کتاب وسنت اور قیاس کے دلائل پیش کرتے ہیں۔

قرآن کریم سے ان کا استدلال اس آیت سے ہے: "فَإِنْ أُحصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"[2] (پھر اگر گھر جاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو (اسے پیش کردو) اس آیت سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اہل لغت کا قول ہے کہ احصار وہ رکاوٹ ہے جو مرض یا کسی علت کی بنا پر پیش آئے، آیت میں "أُحصِرْتُمْ" کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرض اور دشمن دونوں کی وجہ سے شرعاً احصار متحقق ہوجاتا ہے۔ ابوبکر جصاص رازی فرماتے ہیں: "اہل لغت کا جو قول میں نے اوپر پیش کیا اس سے معلوم ہوا کہ لفظ "احصار" اس رکاوٹ کے لئے مخصوص ہے جو مرض کی وجہ سے پیش آتی ہے، لہذا اللہ تعالی کے ارشاد: "فَإِنْ أُحصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" میں یہ لازم ہے کہ لفظ احصار اپنے حقیقی معنی مرض میں مستعمل ہو اور دشمن اس میں قیاس کی بنیاد پر شامل ہو"۔

سنت سے حنفیہ کا استدلال درج ذیل روایت سے ہے جو سنن اربعہ[3] (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ) میں صحیح سندوں کے ساتھ مروی ہے، جیسا کہ نووی[4] کا بیان ہے: عکرمہ فرماتے ہیں کہ میں نے حجاج بن عمرو انصاری کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل" (جس کا پیر ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہوگیا اس کا احرام ختم ہوگیا، اس کے ذمہ اگلے سال حج کرنا ہے) عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے دریافت کیا تو ان دونوں نے اس کی تصدیق کی۔

ابوداؤد[1] اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "من كسر أو عرج أو مرض......" (جس کا پیر ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہوگیا یا بیمار ہوگیا.....)۔

حنفیہ کا عقلی استدلال یہ ہے کہ وہ لوگ مرض وغیرہ کو دشمن پر قیاس کرتے ہیں، کیونکہ دونوں صورتوں میں حج یا عمرہ کے ارکان کی ادائیگی میں رکاوٹ پڑجاتی ہے، یہ ایک قیاس جلی (واضح قیاس) ہے، حتی کہ بعض حنفیہ نے اسے قیاس اولی قرار دیا ہے۔ (یعنی جب دشمن کی رکاوٹ کی وجہ سے احصار متحقق ہوجاتا ہے تو بیماری کی وجہ سے بدرجہ اولی متحقق ہوگا)

٧- جمہور فقہاء کا استدلال قرآن، آثار اور عقل سے ہے۔

کتاب اللہ کی آیت: "فَإِنْ أُحصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سے استدلال کی وضاحت کرتے ہوئے امام شافعی لکھتے ہیں: "تفسیر کے جن اہل علم سے میری ملاقات ہوئی اور جن سے میں نے تفسیر سیکھی ان میں سے کوئی اس بات کا مخالف نہیں تھا کہ یہ آیت واقعہ حدیبیہ کے بارے میں نازل ہوئی، اور واقعہ حدیبیہ میں دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آئی تھی تو گویا رکاوٹ پیش آنے کی صورت

---

(١) المغنی حوالہ بالا، تفسیر ابن کثیر ١/ ٢٣١۔

(٢) سورۂ بقرہ/ ١٩٦۔

(٣) ابوداؤد: باب الإحصار ٢/ ٤٣٣، ترمذی ٣/ ٢٧٧، ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے، نسائی ٥/ ١٩٨، ابن ماجہ/ ١٠٢٨۔ ان تمام حضرات نے "حجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة" کی سند سے روایت کیا ہے۔

(٤) المجموع ٨/ ٢٥١، ٢٥٢۔

(١) اس روایت کی سند یہ ہے: عبد الرزاق، أنا معمر عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، عن عبد الله بن رافع، عن الحجاج بن عمرو، یہ وہی سند ہے جس کی طرف احصار کے ذیل میں ابن عباسؓ کی حدیث کے تحت اشارہ گذر چکا ہے اس سند پر ترمذی نے کلام کیا ہے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث عکرمہ سے دونوں سندوں سے مروی ہے، جیسا کہ روایات کی کثرت کی وجہ سے عکرمہ کا طریقہ تھا۔

میں اللہ تعالی نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ جو ہدی پا سکے ذبح کرے، پھر رسول اکرم ﷺ نے اس بات کی وضاحت فرمادی کہ جس چیز کی وجہ سے محرم حلال ہوتا ہے وہ دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آنا ہے، اس لئے میں نے سمجھا کہ آیت میں حج اور عمرہ مکمل کرنے کا جو خداوندی حکم ہے اس کے دائرے میں ہر حج اور عمرہ کرنے والا آتا ہے سوائے ان لوگوں کے جن کا استثناء اللہ تعالی نے کردیا ہے، پھر اس استثناء کی تعیین سنت نبوی نے دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آنے کے ساتھ کردی ہے اور میرے نزدیک مریض حج وعمرہ والی آیت یعنی "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" کے عمومی حکم میں شامل ہے"۔

جمہور نے درج ذیل آثار سے بھی استدلال کیا ہے: حضرت ابن عباسؓ[1] سے متعدد سندوں سے ثابت ہے کہ انہوں نے ارشاد فرمایا: "لا حصر إلا حصر العدو فأما من أصابه مرض أو وجع أو ضلال فليس عليه شئ، إنما قال الله تعالىٰ: "فَإِذَا أَمِنتُمْ" رکاوٹ (حصر) تو صرف دشمن والی رکاوٹ ہے، جو بیمار ہوگیا یا درد و تکلیف میں مبتلا ہوگیا یا راستہ بھٹک گیا اس پر کچھ لازم نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: " فَإِذَا أَمِنتُمْ" (جب تم لوگوں کو امن ہوجائے) ابن عمر و، زہری، طاؤس اور زید ابن اسلم سے بھی اسی طرح کے آثار مروی ہیں۔

امام شافعی نے کتاب الأم[2] میں امام مالک سے روایت کی ہے (یہ روایت مؤطا امام مالک[1] میں مذکور بھی ہے) انہوں نے یحیی بن سعید سے اور انہوں نے سلیمان بن یسار سے روایت کی کہ عبداللہ بن عمرؓ، مروان بن الحکم اور عبداللہ بن زبیر نے ابن حزابہ مخزومی کو جن پر مکہ کے راستہ میں حالت احرام میں دورہ پڑا تھا یہ فتوی دیا کہ دوا علاج کرالیں اور فدیہ ادا کردیں، اور تندرست ہونے کے بعد عمرہ کرلیں، اس طرح ان کا احرام ختم ہوجائے گا، اگلے سال انہیں حج ادا کرنا اور ہدی ذبح کرنا ہوگا۔ اس روایت کی سند صحیح ہے۔

جمہور کی عقلی دلیل کے سلسلے میں شیرازی نے لکھا ہے: "اس نے اگر احرام باندھا اور مرض نے اسے مناسک کی ادائیگی سے روک دیا تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ احرام ختم کر کے وہ اس تکلیف دہ صورت حال سے رستگاری نہیں پا سکتا جس میں وہ مبتلا ہے، اس کی مثال اس شخص کی طرح ہوگئی جو (احرام باندھنے کے بعد) راستہ بھٹک گیا"[2]۔

احصار کے تحقق کی شرطیں:

۸ - فقہاء نے صراحۃ تحقق احصار کی شرطیں بیان نہیں کی ہیں کہ، یہ ہیں، یا وہ ہیں لیکن ان کے کلام سے وہ شرطیں نکالی جاسکتی ہیں، وہ شرطیں درج ذیل ہیں:

پہلی شرط: حج یا عمرہ کا یا دونوں کا احرام باندھ چکا ہو، کیونکہ اگر اس نے ابھی احرام نہیں باندھا تھا اور حج یا عمرہ کی ادائیگی میں کوئی رکاوٹ پیش آگئی تو اس کے ذمہ کچھ لازم نہیں ہوگا۔

احرام صحیح کی طرح احرام فاسد سے بھی احصار متحقق ہوتا ہے، احصار کے احکام اس پر بھی جاری ہوتے ہیں۔

---

(۱) ان روایات کو ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے اسی طرح ابن کثیر نے ان سے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۳۱، امام شافعی نے کتاب الأم ۲/ ۱۶۳ میں حضرت ابن عباسؓ کے قول " لا حصر إلا حصر العدو" کی روایت کی ہے۔

(۲) الأم ۲/ ۱۶۳۔

(۱) مؤطا امام مالک ۱/ ۳۶۱۔

(۲) المہذب ۸/ ۲۵۰، نسخہ المجموع۔

دوسری شرط: اگر حج کا احرام باندھا ہو تو احصار کی دوسری شرط یہ ہے کہ رکاوٹ پیش آنے سے پہلے عرفہ کا وقوف نہ کیا ہو۔ یہ شرط حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر طواف افاضہ نہیں کیا ہے تو وقوف عرفہ کرنے کے باوجود احصار متحقق ہوجاتا ہے، جیسا کہ احصار کی قسموں میں واضح ہوگا[۱]۔

عمرہ میں اگر طواف کے اکثر شوط باقی ہوں تو رکاوٹ پیش آنے سے احصار متحقق ہوجاتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے

تیسری شرط: یہ ہے کہ رکاوٹ دور ہونے سے مایوسی ہوجائے اس طور پر کہ اس بات کا یقین یا ظن غالب ہوجائے کہ حج فوت ہونے سے پہلے رکاوٹ ختم نہیں ہوگی، اور وہ اس طور پر کہ دس ذی الحجہ کی رات شروع ہونے میں اتنی مدت باقی نہیں رہی کہ اگر رکاوٹ دور ہوجائے تو وہ چل کر کے عرفہ پہنچ سکے۔

اس کی صراحت مالکیہ[۲] اور شافعیہ[۳] نے کی ہے، علامہ رملی شافعی نے عمرہ میں احصار متحقق ہونے کے لئے تین روز کی تحدید کی ہے، یعنی تین روز تک وہ رکاوٹ برقرار رہے، اگر کوئی ایسی رکاوٹ پیش آئی جس کے جلدی ہی ختم ہوجانے کی امید ہو تو یہ احصار نہیں ہے۔

حنفیہ نے احصار کی وجہ سے حلال ہونے کے جواز کی جو علت بیان کی ہے۔ اس سے اس شرط کی اصل کی طرف اشارہ ہوتا ہے، بایں معنی کہ اس اباحت کی علت احرام کے طویل ہوجانے کی مشقت ہے۔

چوتھی شرط: اس شرط کی صراحت صرف مالکیہ نے کی ہے، وہ شرط یہ ہے کہ احرام باندھتے وقت حج یا عمرہ کے اتمام سے رکاوٹ کا علم نہ ہو، اگر رکاوٹ کا علم ہونے کے باوجود اس نے احرام باندھا تو رکاوٹ کی وجہ سے اسے حلال ہونے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ اس کا احرام اگلے سال حج کرنے تک باقی رہے گا، ہاں اگر اس کا ظن غالب یہ ہو کہ رکاوٹ پیش نہیں آئے گی اور اس نے احرام باندھ لیا پھر رکاوٹ پیش آگئی تو اسے اس وقت احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صورت حال پیش آئی، تو آپ ﷺ نے صلح حدیبیہ کے سال دشمن کے بارے میں علم کے باوجود عمرہ کا احرام باندھا، اس گمان پر کہ دشمن ان کو نہیں روکے گا، لیکن دشمن نے ان کو روکا، پس جب دشمن نے ان کو روکا تو وہ احرام سے باہر آگئے[۱]۔

اس رکن کے اعتبار سے احصار کی قسمیں جس میں احصار واقع ہوا ہے:

محرم کو جس رکن سے روکا گیا ہے اس کے اعتبار سے احصار کی تین قسمیں ہیں۔

اول: وقوف عرفہ اور طواف افاضہ سے احصار:

۹- اس قسم کے احصار سے احصار شرعی متحقق ہوجاتا ہے، اس پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں، وہ (فقرہ: ۲۶) میں آرہے ہیں، بعض اسباب احصار میں اختلافات کے باوجود اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

دوم: وہ احصار جو صرف وقوف عرفہ سے ہو، طواف افاضہ سے نہ ہو:

۱۰- جس شخص کو صرف وقوف عرفہ سے احصار پیش آیا، بیت اللہ کے

---

(۱) شرح اللباب ۶/ ۲۷۷، مواہب الجلیل ۳/ ۲۰۱، المجموع ۸/ ۲۴۹، المغنی ۳/ ۳۶۰، فتح القدیر ۲/ ۳۰۲۔

(۲) شرح الدردیر ۲/ ۹۳، مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۶، ۱۹۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۷۴۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی حوالہ بالا۔

طواف سے نہیں آیا وہ حنفیہ کے نزدیک محصر نہیں ہے، امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

ان حضرات کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا شخص مناسک عمرہ ادا کر کے اپنا احرام ختم کر سکتا ہے، لہذا اس پر واجب ہوگا کہ اسی سابقہ احرام کے ذریعہ مناسک عمرہ ادا کرے [1] اور اسی عمرہ کے ذریعہ حلال ہو۔

المسلک المتقسط میں ہے: "اگر صرف وقوف عرفہ سے روک دیا گیا تو اس شخص کی طرح ہوگا جس کا حج فوت ہوگیا ہو، لہذا وہ شخص وقوف عرفہ فوت ہوجانے کے بعد افعال عمرہ انجام دے کر اپنا احرام ختم کرے گا، اس پر نہ دم لازم ہوگا اور نہ حج قضاء کرتے وقت عمرہ لازم ہوگا [2]۔

یہ عبارت بظاہر یہ بتاتی ہے کہ وہ وقوف عرفہ کے فوت ہونے کا انتظار کرے گا پھر عمرہ کے ذریعہ حلال ہوجائے گا، یعنی پہلے والے احرام ہی سے عمرہ کر کے حلال ہوجائے گا، جیسا کہ صاحب "المبسوط" نے صراحت کی ہے، لکھتے ہیں: "اگر اسے طواف سے نہ روکا گیا ہوتو اس کے لئے حج فوت ہونے تک رکے رہنا ممکن ہے، پس وہ طواف اور سعی کے ذریعہ حلال ہوجائے گا" [3]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جسے صرف وقوف عرفہ سے احصار پیش آیا ہو اسے محصر مانا جائے گا اور افعال عمرہ کے ذریعہ حلال ہوگا۔

(۱) لباب المناسک ر ۲۷۳، حنفیہ کے قول " فلتحلله بالطواف " (اس احرام کو طواف کے ذریعہ ختم کرے) کا یہی مطلب ہے یعنی طواف کے بعد سعی اور حلق بھی کرے رد المحتار ۲/ ۳۲۳، الکافی ۱/ ۶۲۸، المغنی ۳/ ۳۶۰۔

(۲) المسلک المتقسط ر ۲۷۳۔

(۳) المبسوط ۴/ ۱۱۴، ابن قدامہ نے الکافی میں اس کی صراحت کی ہے اور المغنی میں لکھا ہے "اگر اس کا حج فوت ہوگیا تو اس کا حکم اس شخص کی طرح ہے جس کا حج احصار کے بغیر فوت ہوگیا ہو"۔

ان تمام ائمہ کے نزدیک اگر چہ مسئلہ کی شکل یکساں دکھائی دیتی ہے لیکن نتیجہ میں اختلاف ہے، حنفیہ اس کو فائت الحج کے احرام سے باہر آنا قرار دیتے ہیں اور اس پر دم واجب نہیں کرتے، اور مالکیہ اور شافعیہ اسے تحلل احصار قرار دیتے ہیں اس لئے اس پر دم واجب ہوگا [1]۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو صرف وقوف عرفہ سے احصار پیش آیا ہو اس کو اختیار ہے کہ حج کی نیت فسخ کر کے اسے عمرہ قرار دے لے، اس پر ہدی بھی لازم نہیں ہوگی، کیونکہ وہ احصار کے بغیر ایسا کر سکتا تھا تو احصار پیش آنے کی صورت میں بدرجہ اولی کرنا جائز ہوگا، اگر اس نے طواف قدوم اور سعی کر لی تھی اس کے بعد احصار پیش آیا یا مرض لاحق ہوا یہاں تک کہ اس کا حج فوت ہوگیا تو دوسرا طواف اور سعی کر کے احرام ختم کرے۔ اس لئے کہ اس نے پہلے طواف سے طواف عمرہ کا ارادہ نہیں کیا تھا، لہذا اس پر تجدید احرام لازم نہیں [2]۔

سوم: طواف رکن سے احصار:

۱۱ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص وقوف عرفہ کر چکا ہو پھر اس کو احصار پیش آیا تو وہ محصر نہیں ہے، کیونکہ وہ حج فوت ہونے سے مامون ہو چکا جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے، وہ شخص باقی اعمال حج ادا کرے اور جب تک طواف افاضہ نہیں کرے گا عورتوں کے بارے میں اس کا احرام باقی رہے گا [3]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر محرم مکہ مکرمہ میں جانے سے روک دیا

(۱) المنتقی للباجی ۲/ ۲۷۴، الدسوقی ۲/ ۹۵، ۹۶، الحطاب ۳/ ۲۰۰، المجموع ۸/ ۱۳۶، القلیوبی ۲/ ۱۵۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۶۰۔

(۳) ہدایہ ۲/ ۳۰۲، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۲/ ۸۱، شرح اللباب ر ۲۷۵، مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۵، فتح القدیر ۲/ ۳۰۲۔

گیا عرفہ جانے سے نہیں روکا گیا تو وہ عرفہ میں وقوف کرے اور اپنا احرام ختم کردے، اور قول اظہر کے مطابق اس پر حج کی قضاء لازم نہیں [1]۔

حنابلہ نے دو صورتوں میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص بیت اللہ جانے سے روک دیا گیا وقوف عرفہ کے بعد رمی جمار سے پہلے تو اسے احرام ختم کرنے کا اختیار ہے [2]۔

اور اگر رمی جمرہ کے بعد طواف افاضہ سے روکا گیا ہے تو اسے احرام ختم کرنے کا اختیار نہیں۔

حنابلہ نے پہلی صورت یعنی رمی سے پہلے احصار میں تحلل کے جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ "حصر کی وجہ سے تمام اعمال حج سے تحلل کی گنجائش پیدا ہوتی ہے، لہذا بعض اعمال حج سے تحلل کا جواز بھی پیدا ہوگا" یہ شافعیہ کے مسلک کی بھی دلیل ہے۔

جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد تحلل کے جائز نہ ہونے پر جب کہ خانہ کعبہ سے روکا گیا ہو حنابلہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ان کے نزدیک رمی کے بعد اس کا احرام صرف عورتوں کی حد تک باقی رہتا ہے، اور شریعت وارد ہوئی ہے اس احرام تام سے حلال ہونے پر جس میں تمام ممنوعات ممنوع ہوتی ہیں، پس وہ تحلل اس احرام سے ثابت نہیں ہوتا جو احرام تام کے مثل نہ ہو [3]۔

جب احصار دور ہوگا طواف کرے گا، اس طرح اس کا حج مکمل

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۳، مذہب شافعی کی مزید تفصیلات اور اقوال کے لئے ملاحظہ کیجئے: المجموع ۸/ ۲۴۵، ۲۴۶، المنتقی میں باجی مالکی کا بھی یہی قول ہے ۲/ ۲۷۴، انہوں نے بھی اسی چیز سے استدلال کیا ہے جس کا ہم نے یہاں ذکر کیا۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۵۹، ۳۶۰۔

(۳) موسوعہ کی دسترس میں فقہ حنبلی کی جتنی بھی کتابیں ہیں سب میں یہی حکم اور تعلیل مذکور ہے لیکن بظاہر یہ عجیب بات ہے، اس کی پابندی میں سخت تنگی ہے، دوسرے مذاہب میں اس میں وسعت و گنجائش ہے (موسوعہ کمیٹی)۔

ہوجائے گا [1]۔

اسباب احصار کے اعتبار سے احصار کی قسمیں

ایسے سبب سے احصار جس میں جبر وقہر (یا اقتدار) ہو

۱۲ - فقہاء نے اس کی درج ذیل صورتیں ذکر کی ہیں: (۱) دشمن کی وجہ سے حصر، (۲) مسلمانوں کے درمیان فتنہ واقع ہوجانا، (۳) قید کردیا جانا، (۴) سلطان کا سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۵) درندہ کا خوف، (۶) دائن کا مدیون کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۷) شوہر کا بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۸) محرم کا یا شوہر کا وفات پاجانا یا دونوں کا لاپتہ ہوجانا، (۹) دوران سفر حج عدت کا پیش آجانا، (۱۰) ولی کا نابالغ بچے یا سفیہ کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا، (۱۱) مالک کا اپنے غلام کو سفر جاری رکھنے سے روک دینا۔

اس بحث کی تفصیلات میں جانے سے پہلے ایک اہم بات اجمالی طور پر ذکر کردینا ضروری ہے، وہ یہ کہ مالکیہ کے نزدیک تحلل کو مباح کرنے والے حصر کے تین ہی اسباب ہیں: (۱) دشمن کی وجہ سے حصر، (۲) فتنہ کی وجہ سے حصر، (۳) ظلماً محبوس کردینا، لہذا حصر کے یہ تین اسباب تو تمام فقہی مذاہب میں متفق علیہ ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ تین خاص اسباب کو چھوڑ کر تمام صورتوں میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں، وہ تین یہ ہیں: (۱) سلطان کا سفر جاری رکھنے سے منع کردینا، (۲) درندوں کی وجہ سے سفر جاری نہیں رکھ پانا، (۳) دوران سفر عدت کا طاری ہوجانا۔ حنفیہ ان تینوں اسباب میں منفرد ہیں۔

جن اسباب میں حنفیہ کا شافعیہ اور حنابلہ کے ساتھ اتفاق ذکر کیا گیا ان میں سے بعض اسباب میں کچھ تفصیلات کو ملحوظ رکھنا ضروری

(۱) حوالۂ بالا، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۵۹۔

ہے، یہ تفصیلات انشاء اللہ تعالی اپنے مواقع پر ذکر کی جائیں گی۔

الف - کافر دشمن کی وجہ سے حصر:

۱۳ - اس کی شکل یہ ہے کہ کفار کسی ایسے علاقہ پر قابض ہوجائیں جو حاجیوں کے راستہ میں پڑتا ہے اور محرموں کا راستہ روک دیں، انہیں ادا ءمناسک کی خاطر سفر جاری رکھنے سے منع کردیں۔

اس صورت میں حصر شرعی کا پایا جانا علماء کے درمیان متفق علیہ ہے، اسی صورت کے بارے میں قرآن پاک کی احصار والی آیت نازل ہوئی، جیسا کہ اوپر گذر چکا[1]۔

حنفیہ اور مالکیہ نے لکھا ہے کہ اگر دشمنوں نے مکہ یا عرفہ جانے کا ایک راستہ روک دیا اور محصر کو دوسرا راستہ مل رہا ہے تو دیکھا جائے گا:

اگر اس دوسرے راستہ کو طے کرنے میں کھلا ہوا ضرر ہو، کیونکہ وہ راستہ بہت لمبا یا بہت دشوار گذار ہے، تو وہ شخص شرعاً محصر ہے، اور اگر اس دوسرے راستہ کو اختیار کرنے میں اسے کھلا ہوا ضرر نہ ہو تو وہ شرعاً محصر نہیں ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک محصر کے لئے وہ دوسرا راستہ اختیار کرنا ضروری ہے خواہ وہ راستہ زیادہ لمبا ہو یا اس میں مشقت ہو، بشرطیکہ اس راستہ کے لئے درکار خرچ اس کے پاس موجود ہو۔

فقہاء حنابلہ کی عبارتوں میں دوسرا راستہ اختیار کرنے کے لئے مذکورہ بالا دونوں قیدوں میں سے کسی کا ذکر نہیں ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک دوسرے راستہ سے سفر کرنا لازم ہے اگر چہ وہ طویل تر یا مشقت سے بھرپور ہو، اور اگر چہ نفقہ اس راستہ کے لئے کافی نہ ہو۔ اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ حنابلہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اگر اس کا حج فوت ہوگیا تو اس پر قضاء واجب ہے، کیونکہ دوسرا راستہ موجود تھا، اور شاید اسی لئے ابن قدامہ نے اسے پہلے ذکر کیا ہے[1]۔

اگر وہ شخص طویل راستہ سے سفر حج پر روانہ ہوا اور راستہ کے طویل یا دشوار گذار ہونے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے اس کا حج فوت ہوگیا تو اب کیا ہوگا؟ اس سلسلے میں فقہ شافعی اور فقہ حنبلی میں دو مشہور اقوال ہیں، شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس کے ذمہ قضاء لازم نہ ہوگی، بلکہ محصر کی طرح وہ اپنا احرام ختم کردے گا، کیونکہ وہ محصر ہے اور اس نے کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے ذمہ قضاء لازم ہے، جس طرح (احصار کے بغیر) ابتداءً وہ اس راستہ پر چلا ہوتا اور راستہ بھٹک جانے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے اس کا حج فوت ہوجاتا، اگر دونوں راستے ہر اعتبار سے برابر ہوں تو حج فوت ہونے کی صورت میں بلا اختلاف قضاء واجب ہوگی، کیونکہ یہ محض حج فوت ہونے کا مسئلہ ہے۔

ب - فتنہ کی وجہ سے احصار:

۱۴ - اس کی صورت یہ ہے کہ نعوذ باللہ مسلمانوں کے درمیان باہم جنگ برپا ہوجائے، اس کی وجہ سے محرم کو احصار پیش آجائے، جس طرح ۷۳ھ میں حجاج اور حضرت عبد اللہ بن زبیر کے درمیان جنگ کی وجہ سے فتنہ برپا ہوا تھا۔

---

(۱) المجموع ۸/ ۲۶۷، المغنی ۳/ ۳۵۶۔

(۲) المسلک المتقسط/ ۲۷۳، الدردیر شرح مختصر خلیل ۲/ ۹۳۔

(۱) منار السبیل ۱/ ۲۶۹ میں ہے: ''اگر محرم وقوف عرفہ سے روک دیا گیا اور وقوف عرفہ کا وقت نکلنے سے پہلے اس نے احرام ختم کردیا تو اس پر قضاء نہیں''۔ اس عبارت میں اس جانب اشارہ ہے کہ اگر وقوف عرفہ کے فوت ہونے کے بعد احرام ختم کیا تو اس پر قضاء ہے جیسا کہ یہاں پر لکھا گیا، عبارت امام نووی شافعی کی المجموع ۸/ ۲۴۰ کی ہے معمولی تبدیلی کے ساتھ، نیز ملاحظہ ہو: المغنی ۳/ ۳۵۷، الکافی ۱/ ۶۲۴، غایۃ المنتہی اور اس کی شرح مطالب اولی النہی ۲/ ۴۵۷۔

اس سے بھی سارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق شرعاً احصار متحقق ہوجاتا ہے جس طرح دشمن کی وجہ سے احصار متحقق ہوتا ہے [1]۔

ج۔ قید کیا جانا:

۱۵ - اس کی صورت یہ ہے کہ محرم احرام باندھنے کے بعد قید کردیا جائے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے حق اور ناحق قید کیے جانے میں فرق کیا ہے، اگر ناحق قید کیا گیا ہے، مثلاً اسے ظلماً گرفتار کرلیا گیا یا اس پر کسی کا دین لازم ہے اور اس کا تنگ دست ہونا ثابت ہے پھر بھی اسے قید کردیا گیا تو محصر ہوگا اور اگر اسے کسی حق کی بناء پر قید کیا گیا ہے جس حق سے وہ عہدہ برآ ہوسکتا ہے تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں ہے اور وہ محصر نہیں ہے، اس کا حکم مرض کی طرح ہوگا۔

حنفیہ نے قید کیے جانے کو مطلقاً احصار کا ایک سبب قرار دیا ہے [2]۔

د۔ دائن کا مدیون کو سفر جاری رکھنے سے روکنا:

۱۶ - شافعیہ اور حنابلہ نے دین کو باب احصار میں حج، عمرہ کے موانع میں سے شمار کیا ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مدیون کو ظلماً قید کردیا گیا تب تو وہ محصر ہوگا ورنہ نہیں، تو یہ مسئلہ حنفیہ کی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی حبس (قید کیے جانے) کی طرف لوٹا [3]۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) شرح الدردیر ۹۳/۲، مواہب الجلیل ۱۹۵/۳، حاشیہ عمیرۃ علی شرح المنہاج ۱۴۷/۲، المجموع ۳۴۸/۸، نہایۃ المحتاج ۳۷۳/۲، الکافی ۴۲۸/۱، المغنی ۳۵۶/۳، الشرح الکبیر علی المقنع ۵۱۶/۳، المسلک المتقسط/ ۲۷۳۔
(۳) روض الطالب ۵۲۸/۱، مغنی المحتاج ۵۳۳/۱، نہایۃ المحتاج ۳۷۹/۲،

ھ۔ شوہر کا بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روکنا:

۱۷ - مذاہب اربعہ (حنفیہ اور اپنے اصح قول کے مطابق مالکیہ، نیز شافعیہ اور حنابلہ) اس پر متفق ہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو سفر جاری رکھنے سے روکے تو اس کی وجہ سے اس عورت کا احصار متحقق ہوجائے گا، اور یہ حکم حج نفل یا عمرہ نفل میں سب کے نزدیک، اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک عمرۃ الاسلام (مطلق عمرہ) میں بھی ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک عمرہ فرض نہیں ہے [1]۔

اگر شوہر نے ابتداءً بیوی کو نفلی حج یا نفلی عمرہ کی اجازت دے دی اور اس عورت کا کوئی محرم ہے تو شوہر کو یہ اختیار نہیں کہ عورت کے احرام باندھنے کے بعد اس کو روک دے، اس لئے کہ یہ دھوکہ دہی ہے، اور اس کے روکنے سے عورت محصرہ نہیں ہوگی۔

حج اسلام یا حج واجب، حج نذر کی طرح ہے، جب بیوی نے شوہر کی اجازت کے بغیر ان کا احرام باندھ لیا اور اس کے ساتھ جانے والا کوئی محرم موجود ہے تو شوہر کے روکنے سے وہ عورت حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصرہ نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ فقہاء عورت پر حج واجب ہونے کے لئے شوہر کی اجازت کی شرط نہیں لگاتے، شوہر کو یہ اختیار نہیں کہ بیوی کو حج فرض سے روکے، اور نہ اس کے لئے یہ جائز ہے کہ ممنوعات احرام میں سے کسی کے ذریعہ اس کا احرام ختم کرائے، اگر اس عورت نے خود احرام ختم کرلیا تو اس کا احرام ختم کرنا صحیح نہیں

= الشرح الکبیر ۵۱۶/۳، المغنی ۳۵۷/۳، المسلک المتقسط لملا علی قاری ۴۵/۱ تھوڑی تبدیلی کے ساتھ، فتح القدیر ۱۱۸/۲، اسی کے مثل الفتاوی الہندیہ ۲۰۶/۱ میں ہے، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۳۳۱/۲۔
(۱) بدائع الصنائع ۱۷۶/۲، ردالمحتار ۳۲۰/۲، المسلک المتقسط/ ۲۷۳، المبسوط ۱۱۲/۴، شرح الدردیر ۹۷/۲، شرح الزرقانی ۳۰۹/۲، مواہب الجلیل ۳۰۵/۳، شرح المنہاج ۱۴۹/۲ - ۱۵۰، المجموع ۳۵۸/۸، المہذب ۳۵۶/۸، نہایۃ المحتاج ۳۷۸/۲، الشرح الکبیر ۵۱۶/۳، الکافی ۴۲۸/۱، المغنی ۳۵۷/۳۔

ہوا[۱]۔

شافعیہ عورت پر حج فرض ہونے کے لئے شوہر کی اجازت کی شرط لگاتے ہیں، اس لئے اگر اس کو احرام باندھنے سے پہلے شوہر نے اجازت نہیں دی اور اس نے احرام باندھ لیا تو شوہر کو اسے روکنے کا اختیار ہے، یہ شافعیہ کے اصح قول کے مطابق پہلی صورت کی طرح ہوگی[۲]۔

اور اگر اس نے حج کا احرام باندھا اور اس کا شوہر ہے، اس کے ساتھ کوئی محرم نہیں ہے پھر شوہر نے اسے حج سے روکا تو حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ میں اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وہ محصرہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ عورت اگر قابل اطمینان رفقائے سفر کے ساتھ سفر حج کرسکتی ہو اور عورت خود بھی قابل اطمینان ہو تو وہ محصرہ نہیں ہوگی، کیونکہ مالکیہ کے نزدیک حج فرض میں عورت کے سفر کے لئے اتنا کافی ہے، وہ لوگ حج فرض میں سفر کے لئے شوہر کی اجازت کی شرط نہیں لگاتے[۳]۔

و۔ باپ کا بیٹے کو سفر جاری رکھنے سے روکنا:

۱۸ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ والدین کو یا ان میں سے ایک کو یہ اختیار ہے کہ اپنے بیٹے کو نفلی حج سے روک دیں نہ کہ حج فرض سے۔ مالکیہ کے یہاں ایک روایت کے مطابق حج فرض سے

(۱) المسلک المتقسط/ ۲۷۴، نیز سابقہ مراجع، ملاحظہ ہو: الکافی ۱/ ۵۱۹، المغنی ۳/ ۲۴۰۔

(۲) شرح المنہاج ۲/ ۱۵۰، المجموع ۸/ ۲۵۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۶، المغنی ۳/ ۲۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹، حاشیۃ العدوی علی شرح رسالۃ ابن ابی زید ۱/ ۴۵۵، قابل اطمینان رفقائے سفر کی معیت پر اس وقت اکتفا کیا جاسکتا ہے جب ساتھ جانے کے لئے نہ شوہر کو پائے نہ کسی محرم کو، خواہ اجرت دے کر ہی سہی، یہ بات ذہن نشین کرلی جائے۔

بھی روک سکتے ہیں، لیکن والدین کے روکنے سے وہ شخص مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ مالکیہ کے نزدیک احصار کے اسباب صرف تین ہیں، اور یہ شکل ان میں سے کسی میں بھی داخل نہیں ہے[۱]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر والدین میں سے کوئی بیٹے کے حج میں جانے کو ناپسند کرے اور اسے لڑکے کی خدمت کی ضرورت ہو تو اس کا حج کے لئے نکلنا مکروہ ہے، اور اگر ان کو خدمت کی ضرورت نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔

''السیر الکبیر'' میں ہے کہ اگر ماں یا باپ کے ضائع ہونے کا خطرہ نہ ہو تو اس کے سفر میں جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، حج فرض والدین کی اطاعت سے بہتر ہے، اور ان کی اطاعت حج نفل سے بہتر ہے[۲]۔

ز۔ درمیان میں پیش آنے والی عدت:

۱۹ - اس سے مراد احرام کے بعد عدت طلاق کا پیش آجانا ہے۔

کسی عورت نے حج فرض یا حج نذر یا نفلی حج کا احرام باندھا پھر اس کے شوہر نے اسے طلاق دے دی تو اس پر عدت واجب ہوگئی، وہ عورت محصرہ ہوگئی اگرچہ اس کے ساتھ سفر حج پر جانے کے لئے کوئی محرم موجود ہو، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، اس میں مسافت سفر کی بھی قید نہیں ہے[۳]۔

(۱) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۴۱، المغنی ۳/ ۵۳۳ - ۵۳۴، المجموع علی المہذب ۸/ ۲۶۳ - ۲۶۴، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۹۷۴۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۱۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۶۔

(۳) المسلک المتقسط/ ۲۷۵، رد المحتار ۲/ ۲۴۰، المبسوط ۴/ ۱۱۱، مبسوط میں ہے: ''اگر عورت عدت کی حالت میں ہو تو اس کے لئے جائز نہیں کہ حج کے لئے نکلے''۔

مالکیہ نے عدت طلاق پر شوہر کی وفات والی عدت کا حکم جاری کیا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے یا بلا اجازت حج کا یا حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا، پھر اس نے اسے طلاق دے دی یا مر گیا، اور وقت تنگ ہونے کی وجہ سے عورت کو حج کے فوت ہوجانے کا خطرہ ہے تو اس پر واجب ہے کہ عدت کی حالت میں حج کے لئے نکل پڑے، کیونکہ اس نے احرام عدت سے پہلے باندھا ہے اور اگر وقت میں وسعت کی وجہ سے اسے فوت ہونے کا خطرہ نہیں ہے بلکہ اطمینان ہے تو اس کے لئے حالت عدت میں سفر حج کے لئے نکلنا جائز ہے، کیونکہ تاخیر کو لازم کردینے میں اسے کافی عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا پڑے گا۔

حنابلہ نے طلاق بائن اور رجعی کی عدت میں فرق کیا ہے، وہ طلاق بائن کی عدت کے دوران حج کے لئے نکل سکتی ہے، اور طلاق رجعی کی عدت میں عورت بیوی کی طرح حالت احصار میں ہوتی ہے [1]۔

سفر حج کو جاری رکھنے سے روکنے والی علت کی وجہ سے رکاوٹ

۲۰- اس کی چند صورتیں یہ ہیں: (۱) پیر ٹوٹ جانا یا لنگڑا ہوجانا، (۲) بیماری، (۳) نفقہ کا ضیاع، (۴) سواری کا ہلاک ہوجانا، (۵) پیدل چلنے سے عاجز ہونا، (۶) راستہ بھٹک جانا۔

ان اسباب میں سے کسی سبب سے احصار کا متحقق ہوجانا حنفیہ کا مسلک ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ان اسباب سے محرم شرعاً محصر نہیں ہوتا، لہٰذا اگر ان میں سے کوئی رکاوٹ پیش آئے تو جب تک بیت اللہ نہ پہنچ جائے احرام ختم نہ کرے، اگر اس کو حج مل جاتا ہے تو بڑی اچھی بات ہے ورنہ اعمال عمرہ انجام دے کر اپنا احرام ختم کرے، اس کا حکم ''فوات'' کی طرح ہوگا، اس سلسلے میں ''فوات'' کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

پیر ٹوٹنا یا لنگڑا ہوجانا:

۲۱- لنگڑا ہونے سے مراد ایسا لنگڑا پن ہے جو سفر حج جاری رکھنے میں رکاوٹ بن جائے [1]، اس سبب کی بنیاد حدیث نبوی کا یہ ٹکڑا ہے: "من كسر أو عرج فقد حل" (جس کا پیر ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہوگیا اس کا احرام ختم ہوگیا)۔

مرض:

۲۲- یہاں وہی مرض معتبر ہے جس کے بارے میں ظن غالب ہو یا دیندار طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ یہ مرض سفر کرنے سے نہیں بڑھے گا۔

مرض کی وجہ سے احصار کے سلسلے میں اصل وہی حدیث ہے جس کا ذکر اوپر آچکا، اس حدیث کی بعض روایات میں '' أو مرض'' (یا بیمار ہوا) بھی آیا ہے۔

نفقہ یا سواری کا ہلاک ہوجانا:

۲۳- اگر احرام باندھنے کے بعد راستہ میں محرم کا نفقہ چوری ہوگیا یا ضائع ہوگیا یا لوٹ لیا گیا یا ختم ہوگیا، تو اگر وہ پیدل جانے پر قادر ہے تو وہ محصر نہیں ہے، اور اگر قادر نہیں ہے تو محصر ہے، جیسا کہ ''التجنیس'' میں ہے [2]۔

---

(۱) المغنی ۳؍ ۲۴۰-۲۴۱، نہایۃ المحتاج ۶؍ ۲۲۰-۲۲۱۔

(۱) المسلک المتقسط ؍ ۲۷۳۔
(۲) المسلک المتقسط ؍ ۲۷۳۔

پیدل چلنے سے عاجز ہونا:

۲۴- اگر ایک شخص نے احرام باندھا اور وہ آغاز احرام سے پیدل چلنے سے عاجز تھا، اور وہ نفقہ پر قادر ہے لیکن سواری پر قادر نہیں تو ایسی صورت میں وہ محصر ہے[۱]۔

راستہ بھٹک جانا:

۲۵- جو شخص مکہ یا عرفہ کا راستہ بھٹک گیا وہ محصر ہے[۲]۔

احصار کے احکام

احصار کے احکام دو چیزوں میں دائر ہیں:

(۱) تحلل (احرام سے نکلنا)، اور (۲) تحلل کے بعد محصر پر واجب ہونے والی چیز[۳]۔

تحلل

تحلل کی تعریف:

۲۶- لغت میں تحلل کا معنی یہ ہے کہ انسان ایسا کام کرے جس سے وہ حرمت کے دائرہ سے نکل جائے[۴]۔

اصطلاح میں تحلل کا مفہوم ہے: احرام کو فسخ کرنا اور شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق احرام سے باہر آنا[۵]۔

(۱) حوالۂ بالا ۲/ ۳۷۴۔
(۲) حوالۂ بالا۔
(۳) ملاحظہ ہو: کاسانی کی بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷۔
(۴) المصباح المنیر: مادہ (حلل)۔
(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷۔

محصر کے لئے تحلل کا جواز:

۲۷- جب محرم کے لئے احصار متحقق ہوگیا تو اس کے لئے تحلل (احرام ختم کرنا) جائز ہوجاتا ہے۔

یہ حکم علماء کے درمیان متفق علیہ ہے، البتہ احصار شرعی کے تحقق کے لئے ہر ایک کے یہاں معتبر اسباب کا لحاظ ہوتا ہے۔

احرام کے بارے میں اصل یہ ہے کہ محرم نے جس نسک (حج یا عمرہ) کا احرام باندھا ہے اس کی تکمیل اس پر واجب ہے، اور اس احرام کے واجبات کو مکمل کئے بغیر وہ اس سے باہر نہیں ہوسکتا، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰه''[۱] (اور حج اور عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو)۔

لیکن اس اصل سے استثناء کرتے ہوئے محصر کے لئے احرام کے تقاضا کو پورا کرنے سے پہلے تحلل (احرام سے باہر آنا) جائز ہے، کیونکہ اس پر دلیل شرعی موجود ہے۔

محصر کے لئے تحلل کے جواز کی دلیل اللہ تعالی کا درج ذیل ارشاد ہے: ''فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ''[۲] (پھر اگر گھر جاؤ تو جو بھی قربانی کا جانور میسر ہو (اسے پیش کرو)۔

اس آیت کریمہ سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ایک مضمر کی تقدیر پر مبنی ہے، اور معنی اس کا (اللہ بہتر جانتا ہے) یہ ہے: ''فإن أحصرتم عن إتمام الحج أو العمرة، وأردتم أن تحلّوا فاذبحوا ما تيسّر من الهدي'' (پس اگر تم حج اور عمرہ کرنے سے روک دیئے جاؤ اور حلال ہوجانا چاہو تو ذبح کرو جو ہدی میسر ہو)۔

اس تقدیر عبارت کی دلیل یہ ہے کہ خود احصار سے ہدی واجب نہیں ہوتی، چنانچہ محصر کے لئے جائز ہے کہ احرام ختم نہ کرے بلکہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

حسب سابق محرم باقی رہے، یہاں تک کہ رکاوٹ دور ہوجائے تو جس چیز کا احرام باندھ رکھا تھا اس کو ادا کرے[۱]۔

سنت سے اس کی دلیل رسول اکرم ﷺ کا عمل ہے، حدیبیہ کے سال جب مشرکین نے نبی اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کو خانہ کعبہ جا کر عمرہ کرنے سے روکا تو رسول اکرم ﷺ نے خود احرام ختم کیا اور صحابہ کو بھی احرام ختم کرنے کا حکم فرمایا، جیسا کہ احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔

محصر کے لئے احرام ختم کرنا افضل ہے یا احرام برقرار رکھنا؟

۲۸ - حنفیہ نے محصر کے بارے میں **مطلق** کہا ہے کہ اس کے لئے تحلل (احرام ختم کرنا) جائز ہے[۲]، ایسا کرنا اس کے لئے رخصت ہے تاکہ احصار لمبا ہونے کی وجہ سے اسے مشقت نہ ہو، اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ محرم باقی رہے[۳]، احرام ختم کیے بغیر اپنے وطن لوٹ جائے اور خوف زائل ہونے تک محرم رہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک احصار کے جو تین اسباب **معتبر** ہیں اگر ان میں سے کسی کی وجہ سے حج مکمل کرنے میں رکاوٹ پیش آجائے اس طور سے کہ **وقوف عرفہ** اور طواف کعبہ دونوں سے روک دیا جائے، یا عمرہ مکمل کرنے سے رکاوٹ پیش آئے، اس طور سے کہ طواف یا سعی سے اسے روک دیا جائے تو وہ محض نیت سے اپنا احرام ختم کرسکتا ہے، خواہ حج کا احرام ہو یا عمرہ کا، جس مقام پر بھی ہو، مکہ سے قریب ہو یا دور، مکہ میں داخل ہوا ہو یا نہیں، اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اگلے سال تک احرام کی حالت میں رہے، البتہ اس کا احرام ختم کردینا **افضل** ہے[۱]۔

اگر ان تین اسباب (دشمن، فتنہ، قید کیا جانا) کے علاوہ کسی اور سبب مثلاً مرض کی وجہ سے حج یا عمرہ مکمل نہیں کرسکا تو اگر مکہ مکرمہ کے قریب پہنچ چکا تو اس کے لئے مکروہ ہے کہ اپنا حج کا احرام اگلے سال کے لئے باقی رکھے، **بلکہ** عمرہ کرکے اپنا احرام ختم کردے گا[۲]۔

شافعیہ وقت میں وسعت اور تنگی کی حالتوں میں فرق کرتے ہیں، اگر وقت میں وسعت ہو تو **افضل** یہ ہے کہ **تحلل** میں جلدی نہ کرے، ہوسکتا ہے کہ وقت کے اندر ہی مانع دور ہوجائے تو وہ حج مکمل کرلے گا، عمرہ کا حکم بھی اسی کی طرح ہے، اور اگر وقت میں تنگی ہو تو **افضل** یہ ہے کہ **تحلل** میں جلدی کرے، تاکہ اس کا حج فوت نہ ہوجائے لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ محصر محرم کو یہ ظن غالب نہ ہو کہ وہ احصار کے بعد بھی حج کو پالے گا یا تین دن کے اندر عمرہ پالے گا، اگر یہ ظن غالب ہو تو صبر کرنا واجب ہوگا[۳] جیسا کہ گذر چکا۔

حنابلہ نے مطلقاً یہ بات کہی ہے کہ اس کے لئے احصار کے ختم ہونے کی امید کے ساتھ احرام کی حالت میں قیام کرنا مستحب ہے، جب **تحلل** سے پہلے اس کا احصار ختم ہو تو اس پر واجب ہے کہ اپنے حج یا عمرہ کو مکمل کرے[۴]۔

خلاصہ یہ ہے کہ **تحلل** کے جواز پر تو اتفاق ہے البتہ **اختلاف** اس میں ہے کہ **تحلل افضل** ہے یا احرام باقی رکھنا؟ اگر محصر **تحلل** کا فیصلہ کرتا ہے تو جب چاہے **تحلل** کرلے بشرطیکہ وہ کام کرے جو **تحلل** کے لئے **لازم** ہے، جس کا ذکر اس کے موقع پر آئے گا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۲/ ۲۹۵، یا "اس کے لئے تحلل حلال ہے" جیسا کہ الدر المختار ۲/ ۳۲۰ میں ہے۔

(۳) رد المحتار ۲/ ۳۲۰، اس سے پہلے ہم "جواز تحلل" کی عبارت نقل کرچکے ہیں، یہ بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷ میں کاسانی کے الفاظ ہیں۔

---

(۱) شرح الدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۳۔

(۲) حوالۂ بالا ۲/ ۹۴، شرح الزرقانی ۲/ ۳۳۶۔

(۳) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۴۷، المہذب ۸/ ۲۴۲۔

(۴) المغنی ۳/ ۳۵۹۔

عام علماء کے نزدیک یہ حکم احصار کی تمام صورتوں میں یکساں جاری ہوگا، خواہ احصار صرف حج سے ہو یا عمرہ سے، یا دونوں سے ساتھ ساتھ[1]۔

فاسد احرام سے تحلل:

۲۹ - جس محرم کا احرام فاسد ہوگیا ہو اگر اسے احصار پیش آجائے تو اس کے لئے اپنے فاسد احرام سے حلال ہوجانا جائز ہے، محرم بالحج نے اس طور پر جماع کیا جس سے حج فاسد ہوگیا پھر اسے احصار پیش آیا تو حلال ہوجائے، اور اس پر حج کے فاسد کرنے کی وجہ سے ایک دم لازم ہوگا اور ایک دم احصار کی وجہ سے، حج فاسد کرنے کی وجہ سے بالاتفاق اس کی قضاء بھی لازم ہوگی، اس لئے کہ قضاء کے بارے میں اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ احرام صحیح کے بعد احصار پیش آیا ہو۔

اگر اس شخص نے احرام ختم نہیں کیا یہاں تک کہ **وقوف عرفہ فوت** ہوگیا اور اس کے لئے طواف کعبہ ممکن نہ رہا تو اسی جگہ محصر کی طرح احرام ختم کردے گا، اور اس کے ذمہ تین دم لازم ہوں گے: (۱) حج فاسد کرنے کا دم، (۲) فوات حج کا دم، (۳) احصار کا دم، حج فاسد کرنے کا دم بدنہ (اونٹ) کی شکل میں ہوگا، باقی دونوں دم میں بھیڑ بکری ذبح کرنا کافی ہوگا اور ایک قضاء لازم ہوگی[2]۔

لیکن مالکیہ پہلی صورت میں ایک ہدی کو کافی قرار دیتے ہیں، یہ ہدی حج فاسد کرنے کی وجہ سے لازم ہوگی، یہ ہدی بدنہ (اونٹ) ہوگا، اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک محصر پر ہدی نہیں۔

دوسری صورت میں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس پر دو ہدی لازم ہوں گی، حنفیہ کے یہاں ایک ہدی حج فاسد کرنے پر اور دوسری احصار کی وجہ سے لازم ہوگی، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک حج فوت ہونے پر دم لازم نہیں ہوتا، اور مالکیہ کے نزدیک ایک ہدی حج فاسد کرنے پر[1] اور دوسری ہدی حج فوت ہونے پر لازم ہوگی[2]۔

احرام کی حالت میں باقی رہنا:

۳۰ - اگر محصر نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ احرام ختم نہیں کرے گا بلکہ رکاوٹ دور ہونے تک احرام کی مشقت برداشت کرے گا تو حج کے تعلق سے اس کی دو حالتیں ہوسکتی ہیں: پہلی حالت یہ ہے کہ مانع دور ہونے کے بعد وہ حج پالینے پر قادر ہو اس طور پر کہ اسے **وقوف عرفہ** مل سکتا ہو تب تو بڑی اچھی بات ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ **وقوف عرفہ فوت** ہوجانے کی وجہ سے وہ حج پالینے پر قادر نہیں ہے، اس حالت کے بارے میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ وہ حلال ہوجائے گا، جس طرح فوات حج کی صورت میں حلال ہوا جاتا ہے بایں طور کہ اعمال عمرہ ادا کرلے، لیکن آگے پھر اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں: کہ اس پر دم لازم نہیں ہے، کیونکہ حج فوت ہونے کی صورت میں یہی حکم ہے اور اس پر آئندہ حج کی قضا لازم ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس پر دم فوات ہوگا نہ کہ دم احصار، شافعیہ کے یہاں اصح قول کے اعتبار سے اس پر قضا لازم

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷، تفسیر القرطبی ۲/ ۳۵۴۔

(۲) المجموع ۸/ ۳۴۰، سیاق عبارت المجموع ہی کا ہے المسلک المتقسط/ ۲۷۶، المغنی ۳/ ۳۶۰، مواہب الجلیل ۳/ ۲۰۱۔

(۱) دم فساد کے بارے میں ملاحظہ ہو: شرح الکنز للعینی ۱/ ۱۰۲، المجموع ۷/ ۳۸۱، المغنی ۳/ ۳۳۴، المنتقی شرح الموطأ ۳/ ۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۷، الہدایہ ۲/ ۲۳۸ - ۲۴۰، افساد حج کی وجہ سے واجب ہونے والی ہدی کی نوعیت کے بارے میں حنفیہ کے یہاں کچھ تفصیل ہے۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/ ۳۳۸، شرح المنہاج ۲/ ۱۵۱، المجموع ۸/ ۲۳۳، المغنی ۳/ ۳۸۴، فتح القدیر علی الہدایہ ۲/ ۳۰۳۔

نہیں، اور حنابلہ کے نزدیک قضاء لازم ہے، جیسا کہ ان کے یہاں قاعدہ ہے: "إن من لم يتحلل حتى فاته الحج لزمه القضاء" (۱) (وہ شخص جو احرام سے نہیں نکلا یہاں تک کہ اس کا حج فوت ہوگیا تو اس پر قضاء لازم ہے)۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر محصر اپنے احرام پر قائم رہا یہاں تک کہ اگلے سال کے حج کے احرام کا وقت آگیا اور رکاوٹ دور ہوگئی تو اس کے لئے جائز نہیں کہ عمرہ کے ذریعہ احرام ختم کردے، کیونکہ باقی ایام میں احرام پر قائم رہنا اس کے لئے آسان ہے (۲)۔

مالکیہ نے حج فوت ہونے کے بعد بھی احرام باقی رکھنے کو جائز قرار دیا ہے، عمرہ کے ذریعہ احرام ختم کرنے کو لازم نہیں قرار دیا ہے، ان کے نزدیک حج کا سابق احرام آئندہ سال کے لئے کافی ہے (۳)۔

۳۱- اگر احصار برقرار رہا اور حج فوت ہوگیا تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک محصر کی طرح وہ احرام ختم کرسکتا ہے اور اس پر قضاء لازم نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک اس پر دم لازم ہوگا، اور ایک قول کے مطابق اس پر قضاء بھی لازم ہے (۴)۔

حنابلہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ لوگ اس پر قضاء لازم قرار دیتے ہیں (۵)۔ حنفیہ کے نزدیک اس شخص کا حکم اس کے مثل ہے جس کا حج فوت ہوگیا ہو، احصار کا اس کے حکم پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔

(۱) المسلک المتقسط / ۲۸۵، المجموع ۳۴۱/۸، سیاق عبارت المجموع کا ہے، المغنی ۳/ ۳۵۹، الکافی ۱/ ۶۴۷، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۵۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۴، اس کا موازنہ شرح الزرقانی ۲/ ۳۴۶ سے کیجئے، بنانی نے حکم کو اس شخص کے ساتھ خاص کرنے پر تنقید کی ہے جو عمرہ کے ذریعہ احرام ختم کرے، دسوقی نے بھی اس پر تنبیہ کی ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۸، حاشیۃ الدسوقی حوالہ بالا۔

(۴) المجموع ۳۴۱/۸، مواہب الجلیل ۳/ ۲۰۰۔

(۵) اس کی وجہ ہم اوپر بیان کرچکے۔

تحلل کے مشروع ہونے کی حکمت:

۳۲- جیسا کہ کاسانی نے لکھا ہے محصر تحلل کا محتاج ہے، اس لئے کہ اسے احرام کے تقاضا پر عمل کرنے سے اس طور پر روک دیا گیا ہے کہ وہ اس رکاوٹ کو دور کرنے پر قادر نہیں ہے، اگر اس کے لئے تحلل جائز نہ ہو تو وہ محرم باقی رہے گا۔ احرام کی پابندی اس پر اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ رکاوٹ دور ہونے کے بعد وہ عبادت انجام نہیں دے لے گا جس کا احرام باندھا تھا، اس میں جو ضرر اور تنگی ہے وہ مخفی نہیں، لہذا ضرر اور حرج دور کرنے کے لئے تحلل اور احرام سے باہر نکلنے کی ضرورت پیش آئی۔

عام علماء کے نزدیک تحلل کی ضرورت اور اجازت احصار کی تمام صورتوں میں ہے، خواہ حج سے احصار ہو یا عمرہ سے یا دونوں سے (۱)۔

محصر کا احرام کس طرح ختم ہوگا

۳۳- جس احرام میں احصار واقع ہوا ہے اس کے مطلق یا مقید بالشرط ہونے کے اعتبار سے احصار کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: احرام مطلق میں احصار، احرام مطلق سے وہ احرام مراد ہے جس میں محرم نے اپنے لئے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ کوئی مانع پیش آنے پر اسے تحلل کا حق ہوگا۔

دوسری قسم: اس احرام میں احصار ہے جس میں محرم نے تحلل کی شرط لگائی تھی۔

احرام مطلق میں احصار پیش آنے کی وجہ سے تحلل

۳۴- فقہ حنفی کے مطابق اس احصار کی دو قسمیں ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷، فتح القدیر ۲/ ۲۹۶، المہذب، المجموع والانسخہ ۳۴۴/۸، الکافی ۱/ ۶۲۵۔

قسم اول: حقیقی رکاوٹ کے ذریعہ احصار یا ایسی شرعی رکاوٹ کے ذریعہ جو خالص حق اللہ کے لئے ہو، بندے کے حق کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔

قسم دوم: ایسی شرعی رکاوٹ کے ذریعہ احصار جس کا تعلق خالصۃً حق العبد سے ہو، حق اللہ سے نہ ہو۔

حکم کے اعتبار سے اس تقسیم کا نتیجہ اجمالاً غیر حنفیہ کے مطابق ہے ان صورتوں میں جن کے احصار ہونے پر وہ حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں۔

محصر کے احرام سے نکلنے کا طریقہ

اول: تحلل کی نیت:

۳۵- وسیع معنی میں تحلل کی نیت محصر کے احرام سے باہر آنے کے لئے بطور شرط اصولی طور پر متفق علیہ ہے، پھر تفصیلات میں کچھ اختلاف واقع ہوا ہے۔

شافعیہ[۱] اور حنابلہ[۲] ہدی ذبح کرتے وقت نیت تحلل کی شرط لگاتے ہیں یعنی محصر ہدی کو ذبح کرنے میں تحلل کی نیت کرے، اس لئے کہ ہدی ذبح کرنا کبھی تحلل کے لئے ہوتا ہے، کبھی کسی اور کام کے لئے، لہذا واجب ہے کہ دونوں میں تمیز کرنے کے لئے نیت کرے، پھر سر منڈائے، اور اس لئے بھی کہ جس نے حج یا عمرہ کے اعمال انجام دے لیے اس نے اپنی ذمہ داری پوری کردی، لہذا انہیں مکمل کردینے کی وجہ سے احرام کی پابندیوں سے آزاد ہوجائے گا، اسے نیت کی ضرورت نہ ہوگی، اس کے برخلاف محصر شخص عبادت مکمل کرنے سے پہلے اس سے نکلنا چاہتا ہے، لہذا اسے نیت کی ضرورت ہوگی۔

اسی طرح سر منڈانے کے وقت بھی تحلل کی نیت شرط ہوگی، کیونکہ شافعیہ کے اصح قول کے مطابق حلق (سر منڈانا) عبادت ہے اور تحلل حاصل ہونے کے لئے شرط ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا (فقرہ نمبر ۴۲) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہدی ذبح کرنے کے وقت نیت شرط ہے۔

مالکیہ[۱] کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو دشمن، فتنہ یا ناحق قید کی وجہ سے احصار پیش آیا ہو اس کے لئے تحلل کا رکن صرف نیت ہے، یہ لوگ صرف نیت کے ذریعہ تحلل کریں گے، نیت کے علاوہ کوئی اور چیز کافی نہیں ہے، حتی کہ اگر تحلل کی نیت کے بغیر ہدی ذبح کیا اور سر منڈوایا تو احرام سے باہر نہیں ہوا۔

حنفیہ کہتے ہیں: "جب حج یا عمرہ یا دونوں کا احرام باندھنے والا محصر ہوجائے اور وہ احرام سے نکلنے کا ارادہ کرے (اس شخص کے برخلاف جو احصار زائل ہونے کے انتظار میں اپنے احرام پر باقی رہنا چاہتا ہو) تو اس پر واجب ہے کہ ہدی بھیجے... الخ"[۲]۔

انہوں نے تحلل کو ہدی بھیجنے اور تحلل کی نیت سے اسے ذبح کرنے پر موقوف کیا ہے اور ان لوگوں کا استثناء کیا ہے جو اپنے حال پر باقی رہنا چاہتے ہوں، لہذا اگر محصر نے ہدی بھیجی لیکن اس کا ارادہ ہے کہ احصار ختم ہونے کا انتظار کرے تو ہدی ذبح ہونے سے وہ حلال نہیں ہوگا الا یہ کہ تحلل کا ارادہ ہو۔

دوم: ہدی کا ذبح کرنا:

ہدی کی تعریف:

۳۶- ہدی سے مراد وہ جانور وغیرہ ہیں جو ہدیہ کے طور پر حرم بھیجے

---

(۱) المہذب ۸/ ۲۲۳، المجموع ۸/ ۲۴۷، شرح المنہاج ۲/ ۱۴۸، مزید توجیہ کے لئے ملاحظہ ہو: حاشیۃ عمیرۃ صفحہ بالا، نیز ملاحظہ ہو: نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۷۶۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۶۱، الکافی ۱/ ۶۲۵-۶۲۶۔

(۱) شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۳-۹۴، مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۸، شرح الزرقانی ۲/ ۳۳۵۔

(۲) جیسا کہ لباب المناسک اور اس کی شرح المسلک المتقسط/ ۲۷۶ میں ہے۔

جائیں (۱) لیکن یہاں اور خاص طور سے حج کی بحثوں میں وہ اونٹ، گائے، بکری، بھیڑ اور مینڈھے مراد ہیں جو حرم کی طرف بھیجے جائیں۔

محصر کے حلال ہونے کے لئے ہدی کے ذبح کا حکم:

۳۶- جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ محصر پر ہدی کا ذبح کرنا واجب ہے تا کہ وہ اپنے احرام سے باہر آسکے، اور اگر اس نے ہدی خرید لی اور بھیج دی تو جب تک ذبح نہ کرے حلال نہیں ہوگا، یہ حنفیہ (۲)، شافعیہ (۳)، حنابلہ (۴) اور مالکیہ میں سے اشہب کا قول ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ محض نیت کرنے سے محصر کا احرام ختم ہو جائے گا، اس پر ہدی ذبح کرنا واجب نہیں بلکہ سنت ہے، اس کی حیثیت شرط کی نہیں ہے (۵)۔

جمہور کا استدلال قرآن کریم کی آیت: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" (۶) سے ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

جمہور نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ حدیبیہ کے دن رسول اکرم ﷺ نے جب تک ہدی نہیں ذبح کرلی حلال نہیں ہوئے اور نہ اپنا سر منڈوایا، اس سے معلوم ہوا کہ محصر کے حلال

---

(۱) المصباح المنیر مادہ (ہدی)، النہایۃ لابن الاثیر ۵/ ۲۵۴، المجموع ۸/ ۲۶۸-۲۶۹۔

(۲) ہدایہ مع شروح ۲/ ۲۹۷، بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۷-۱۷۸، متن التنویر، رد المحتار ۲/ ۲۳۱۔

(۳) المہذب ۸/ ۲۴۲، المجموع ۸/ ۲۴۶، شرح المنہاج ۲/ ۱۴۸۔

(۴) المغنی ۳/ ۳۵۷-۳۵۸، الکافی ۱/ ۶۴۵۔

(۵) مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۸، شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۴، زرقانی ۲/ ۳۳۵۔

(۶) المہذب ۸/ ۲۴۳، اور ملاحظہ ہو: المجموع ۸/ ۲۶۷، آیت سورۂ بقرہ (۱۹۶) کی ہے۔

ہونے کی ایک شرط ہدی ذبح کرنا ہے اگر اس کے پاس ہدی ہو (۱)۔

مالکیہ کے قول کی بنیاد ایک قیاسی دلیل ہے، جیسا کہ ابو الولید باجی نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک جائز تحلل ہے، اس میں محرم کی کسی کوتاہی کا دخل نہیں ہے اور نہ اس نے کوئی نقص پیدا کیا ہے، لہذا اس کی وجہ سے ہدی واجب نہ ہوگی جس طرح حج یا عمرہ مکمل کر لینے کی صورت میں ہدی واجب نہیں ہوتی (۲)۔

احصار کی صورت میں کون سی ہدی کافی ہے؟

۳۷- ہدی میں ایک آدمی کی طرف سے ایک بکری کافی ہے، اور ایسے ہی مینڈھا باتفاق علماء، رہا بدنہ جو اونٹ اور گائے ہے تو جمہور کے نزدیک جن میں ائمہ اربعہ بھی شامل ہیں وہ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: "ہدی" کی اصطلاح۔

محصر پر کون سی ہدی واجب ہے؟

۳۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھے اگر اسے احصار پیش آجائے تو اس پر احرام سے حلال ہونے کے لئے ایک ہدی ذبح کرنا لازم ہے۔

قارن جس نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھ رکھا ہے اسے

---

(۱) تفسیر القرطبی ۲/ ۳۵۱۔ اس حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أن رسول الله ﷺ نحر قبل أن يحلق وأمر أصحابه بذلك" (رسول اللہ ﷺ نے حلق سے پہلے نحر کیا اور اپنے اصحاب کو بھی ایسا کرنے کا حکم دیا)، بخاری، احمد اور ابوداؤد نے عمرۃ الحدیبیہ والصلح والی حدیث میں مسور اور مروان سے یہ روایت کیا کہ نبی ﷺ جب کتاب (صلح نامہ) کے قضیہ سے فارغ ہوئے تو اپنے اصحاب سے فرمایا: "قوموا فانحروا ثم احلقوا" (اٹھو نحر کرو، پھر حلق کرو) (فتح الباری ۴/ ۱۰ طبع السلفیہ، نیل الاوطار ۵/ ۹۲ طبع المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۵۷ھ)۔

(۲) المنتقی شرح الموطا ۲/ ۲۷۳۔

اگر احصار پیش آجائے تو اس پر جو واجب ہوگا اس میں اختلاف ہے۔

شافعیہ[۱]، اور حنابلہ[۲] اس طرف گئے ہیں کہ ایک دم سے وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے بغیر کسی تفصیل کے محصر پر ہدی کے وجوب کو علی الاطلاق بتایا ہے، اور یہ مسئلہ مشہور رہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ قارن حرم میں دو دم دے کر ہی حلال ہوسکتا ہے[۳]۔ اس اختلاف کی بنیاد احرام قارن کی حقیقت کے بارے میں فریقین کے نقطۂ نظر کا اختلاف ہے (دیکھئے: ''احرام'' کی اصطلاح)۔

شافعیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کے نزدیک قارن ایک ہی احرام باندھے ہوئے ہے جو حج وعمرہ دونوں کے احرام کے قائم مقام ہے، اسی لئے وہ حضرات فرماتے ہیں کہ قارن کے لئے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے، اس لئے ان حضرات نے احصار کی صورت میں ایک ہی ہدی قارن کے ذمہ لازم کی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک قارن دو احرام باندھے ہوئے ہے، حج کا احرام اور عمرہ کا احرام، اسی لئے وہ قارن پر دو طواف اور دو سعی لازم کرتے ہیں، لہذا احصار کی صورت میں دو ہدی بھی لازم کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ دونوں ہدی کو متعین اور واضح کردیا جائے کہ یہ احصار حج کی ہدی ہے اور یہ احصار عمرہ کی، اسی طرح انہوں نے بصورت قران جہاں مفرد پر ایک دم لازم ہوتا ہے وہاں قارن پر دو دم لازم قرار دیتے ہیں، اور ایسے ہی صدقہ۔

---

(۱) المہذب مع المجموع ۸/ ۲۴۲-۲۴۶، شرح المنہاج ۲/ ۱۴۸۔

(۲) المغنی ۳/ ۳۵۷-۳۵۸، الکافی ۱/ ۶۲۵۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۶۸، الہدایہ ۲/ ۲۹۸، بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۹، اللباب اور اس کی شرح/ ۲۷۷، تنویر الابصار وحاشیہ رد المحتار ۲/ ۳۲۰۔

ہدیِ احصار کے ذبح کا مقام:

۳۹- شافعیہ[۱] کا مسلک اور حنابلہ[۲] کی ایک روایت یہ ہے کہ محصر کو جہاں احصار پیش آیا ہے وہ وہیں ہدی ذبح کرے گا، اگر حرم میں ہو تو حرم میں ہدی ذبح کرے، اور اگر دوسری جگہ ہو تو وہیں ذبح کرے، حتی کہ اگر حرم کے باہر احصار پیش آیا اور اس کے لئے حرم پہنچنا ممکن ہے پھر بھی اس نے مقام احصار ہی پر ہدی ذبح کردی تو دونوں مسلک کے اصح قول کے مطابق درست ہوگا۔

حنفیہ[۳] کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ہدیِ احصار کو ذبح کرنے کے لئے حرم متعین ہے، جب محصر احرام ختم کرنا چاہے تو اس پر واجب ہے کہ ہدی حرم بھیجے، وہاں اس کا نائب اس کی طرف سے ہدی ذبح کرے، یا ہدی کی قیمت بھیج دے تاکہ اس سے ہدی خرید لی جائے اور اس کی طرف سے ہدی ذبح کی جائے، پھر یہ کہ صرف ہدی بھیجنے سے حلال نہ ہوگا اور نہ صرف ہدی کے حرم میں پہنچ جانے سے حلال ہوگا جب تک اسے حرم میں ذبح نہ کیا جائے، اگر حرم کے باہر ہدیِ احصار ذبح کردی تو اس کا احرام ختم نہیں ہوا بلکہ وہ حسب سابق حالت احرام میں ہے، جس کے ساتھ ہدی بھیجے اس سے ذبح کا وقت طے کرلے تاکہ اس وقت کے بعد اپنا احرام ختم کرے، اگر محصر کو معلوم ہوجائے کہ ہدی حرم کے باہر ذبح کی گئی ہے تو یہ ذبح اس کے لئے کافی نہ ہوگی[۴]۔

---

(۱) المہذب مع المجموع ۸/ ۲۴۳-۲۶۷، شرح المنہاج ۲/ ۱۴۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۷۵۔

(۲) الکافی ۱/ ۶۲۵، المغنی ۳/ ۳۵۸۔

(۳) ہدایہ مع شروح ۲/ ۲۹۷، شرح الکنز للزیلعی ۲/ ۷۸، بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۹، المسلک المتقسط/ ۲۷۶، عبارت اسی کتاب کی ہے۔

(۴) مذہب حنبلی کے سلسلے میں دوسابقہ مراجع ملاحظہ ہوں، المغنی میں ہے ''واللہ اعلم یہ اس شخص کے سلسلے میں ہے جس کا احصار خاص ہو''۔

امام احمد کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ اگر وہ اطراف حرم میں ذبح کرنے پر قادر ہے تو اس میں دو قول ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ نے رسول اکرم ﷺ کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ جب آپ کو احصار پیش آیا تو آپ نے اپنی ہدی حدیبیہ میں ذبح کی جب کہ وہ حل میں ہے[1]۔ کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ"[2] (اور قربانی کے جانور کو جو رکا ہوا رہ گیا تھا اس کے موقع میں پہنچنے سے روک دیا)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اپنے مسلک پر عقلی استدلال میں تحلل کی مشروعیت کی حکمت یعنی تسہیل اور رفع حرج کو پیش کیا ہے، صاحب المغنی[3] کہتے ہیں: "اس لئے کہ ہدی کو حرم میں ذبح کرنے کی شرط سے احرام سے باہر آنا دشوار ہوجائے گا، کیونکہ ہدی کا حرم پہنچنا خود ایک دشوار مرحلہ ہے" یعنی جب ایسی صورت حال ہے تو اس شرط کا ضعیف ہونا معلوم ہوگیا۔

حنفیہ نے ہدی کو حرم میں ذبح کرنے کی پابندی پر اس آیت سے استدلال کیا ہے: "وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ"[4] (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)۔

اس آیت سے حنفیہ نے دو طرح استدلال کیا ہے: ایک "ہدی" کی تعبیر سے، دوسری "حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ" (یہاں تک کہ ہدی اپنے مقام کو پہنچ جائے) کی غایت سے، اور اس آیت میں "محلہ" سے حرم مراد لیتے ہیں۔

(۱) دونوں مذاہب کے سابقہ مراجع ملاحظہ ہوں۔
(۲) سورۂ فتح / ۲۵۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۵۸۔
(۴) سورۂ بقرہ / ۱۹۶۔

حنفیہ نے "دماء قربات" (اللہ کی قربت ورضامندی کے لئے جو جانور ذبح کیے جاتے ہیں) پر قیاس کرتے ہوئے بھی استدلال کیا ہے، اس لئے ہدی احصار بھی "دم قربت" ہے، اور خون بہانا (یعنی جانور ذبح کرنا) خاص زمانہ یا خاص جگہ ہی میں قربت وعبادت ہوگا، پس اس وقت زمان اور مکان کے بغیر یہ عمل قربت نہیں ہوگا[1]، اور زمانہ مطلوب نہیں ہوتا، لہذا جگہ کی پابندی متعین ہوگئی۔

ہدی احصار کے ذبح کا وقت:

۴۰ - امام ابوحنیفہ[2]، امام شافعی[3] کا مسلک اور امام احمد[4] کا معتمد قول یہ ہے کہ ہدی احصار کے ذبح کا وقت مطلق ہے، یوم نحر کی پابندی نہیں بلکہ جس وقت چاہے محصر اپنی ہدی ذبح کرے، چاہے احصار حج کا ہو یا عمرہ کا۔

امام ابو یوسف، امام محمد کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ محصر بالحج کے لئے ذبح کرنا جائز نہیں ہے مگر تین دن ایام نحر میں، اور محصر بالعمرۃ کے لئے جائز ہے جب چاہے[5]۔

جمہور کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"۔ اس آیت میں ہدی کو مطلق

(۱) ہدایہ ۲/ ۲۹۷۔
(۲) ہدایہ ۲/ ۲۹۹، متن الکنز مع شرح الزیلعی ۲/ ۷۹، بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۰ - ۱۸۱۔
(۳) المجموع ۸/ ۲۴۷، اس میں امام نووی فرماتے ہیں: "مصنف اور اصحاب فرماتے ہیں: جہاں تک تحلل کے وقت کی بات ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کو ہدی مل رہی ہے تو اسے ذبح کردے اور اسے ذبح کرتے وقت تحلل کی نیت کرلے"، نووی نے ذبح کا وقت مطلق رکھا ہے اور اسے ایام نحر کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔
(۴) المغنی ۳/ ۳۵۹۔
(۵) فقہ حنفی کے سابقہ مراجع اور رد المحتار ۲/ ۳۲۱۔

ذکر کیا گیا ہے، اس میں کسی خاص زمانہ کی قید نہیں ہے، اس میں کسی خاص زمانہ کی قید لگانا کتاب اللہ کی قطعی نص کو منسوخ کرنا ہے یا اس میں تخصیص کرنا ہے، ایسا دلیل قطعی ہی کے ذریعہ کیا جا سکتا ہے، اور ایسی کوئی دلیل موجود نہیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا دم ہے جس کے ذریعہ انسان حج کے احرام سے آزاد ہوگا، لہذا اسے حج کے خاص ایام یا ایام قربانی کے ساتھ مخصوص ہونا چاہئے، بسا اوقات یہ دونوں حضرات دم احصار کو دم تمتع اور دم قران [1] پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح دم تمتع اور دم قران کو ایام نحر ہی میں ذبح کرنا واجب ہے اسی طرح یہی حکم دم احصار کا بھی ہوگا۔

اس اختلاف کا اثر یہ ہوگا کہ جب محصر کا احصار متحقق ہوجائے تو وہ جمہور فقہاء کے مسلک کے مطابق انتظار کی زحمت کیے بغیر ہدی ذبح کرکے اپنا احرام ختم کر سکتا ہے۔

لیکن صاحبین کے مسلک کے مطابق قربانی کے دن تک وہ حلال نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ تحلل ہدی ذبح کرنے پر موقوف ہے، اور ان کے نزدیک احصار حج کی ہدی قربانی کے ایام ہی میں ذبح کی جاسکتی ہے۔

ہدی سے عاجز ہونا:

۴۱ - شافعیہ [2] اور حنابلہ [3] کا مسلک اور امام ابو یوسف کی روایت [1] یہ ہے کہ جو شخص (محصر) ہدی سے عاجز ہو اس کے لئے بدل موجود ہے جو ہدی کے قائم مقام ہوتا ہے، لیکن یہ بدل کیا ہے اس کے بارے میں شافعیہ کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول جو زیادہ قوی ہے یہ ہے کہ ہدی کا بدل ایک بکری کی قیمت کے برابر غلہ ہے جس کو صدقہ کردے، اگر غلہ کی قیمت سے عاجز ہو تو ہر ''مد'' غلہ کے بدلے ایک دن روزہ رکھے، یہی امام ابو یوسف کا قول ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ہر نصف صاع غلہ کے بدلے ایک دن روزہ رکھے گا۔

پھر جب مسئلہ روزوں تک آجائے تو شافعیہ کے نزدیک اظہر قول کے مطابق اسے فوری طور پر سر منڈا کر نیت کے ساتھ احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ روزہ ختم ہونے کا انتظار خاصا طویل ہوگا، اور اس وقت تک احرام کی حالت کو برداشت کرنا اس کے لئے بڑی مشقت کا باعث ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ہدی کا بدل صرف غلہ ہے، پھر اس میں دو شکلیں ہیں: ایک یہ کہ سابق کی طرح قیمت لگائی جائے، دوسری شکل یہ ہے کہ یہ تین صاع غلہ ہوگا جو چھ مساکین میں تقسیم کیا جائے گا جس طرح جنایت حلق کا کفارہ۔

شافعیہ کا **تیسرا قول** اور یہی حنابلہ کا مذہب بھی ہے کہ ہدی کا بدل صرف روزے ہیں، یہ تمتع کے روزوں کی طرح دس دنوں کے روزے ہیں [2]۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد [3] کا مسلک جو شافعیہ کا بھی ایک

---

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۷۹، اس کا موازنہ بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۰-۱۸۱ سے کیجئے۔

(۲) المہذب مع المجموع ۸/ ۳۴۳-۳۴۷، شرح المنہاج ۲/ ۱۴۸-۱۴۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۷۶۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۶۱، الکافی ۱/ ۶۲۴۔

(۱) بدائع ۲/ ۱۸۰، فتح القدیر ۲/ ۲۹۷، المسلک المتقسط/ ۲۷۸، الدر المختار ۲/ ۳۲۰۔

(۲) المہذب مع المجموع ۸/ ۳۴۳۔

(۳) بدائع ۲/ ۱۸۰، المسلک المتقسط/ ۲۷۸ رد المحتار ۲/ ۳۲۰۔

قول [۱] ہے اور فقہ حنفی میں یہی قول معتمد ہے، یہ ہے کہ احصار کی ہدی کا کوئی بدل نہیں ہے، اگر محصر ہدی سے عاجز ہو، بایں طور کہ اسے ملے ہی نہیں یا اس کے پاس ہدی کی قیمت نہ ہو یا ہدی کو حرم بھیجنے کے لئے اسے کوئی آدمی نہ ملے تو وہ ہمیشہ احرام کی حالت میں رہے گا، نہ روزے سے حلال ہوگا، نہ صدقہ سے اور یہ دونوں محصر کی ہدی کا بدل نہیں ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک محصر پر سرے سے ہدی واجب ہی نہیں ہوتی، لہذا ان کے یہاں ہدی کے بدل کی بحث کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

شافعیہ اور حنابلہ جو ہدی سے عاجز محصر کے لئے بدل کے مشروع ہونے کے قائل ہیں ان کا استدلال قیاس سے ہے، وہ استدلال یہ ہے کہ "ہدی ایک ایسا دم ہے جس کا وجوب احرام سے وابستہ ہے، لہذا اس کا بدل ہوگا جس طرح دم تمتع کا بدل ہے" [۲]۔

ان حضرات نے احصار کی ہدی کو دوسرے "دماء واجبہ" پر بھی قیاس کیا ہے [۳]، عاجزی کی صورت میں ان سب کا بدل ہے (دیکھئے: احرام کی اصطلاح)۔

حنفیہ کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے: "وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ" [۴]۔

آیت سے استدلال کے طریقہ کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب بدائع لکھتے ہیں [۵]: "اللہ تعالی نے سر مونڈنے سے اس وقت تک روکا ہے جب تک ہدی ذبح نہ ہو جائے اور جس حکم کے لئے کوئی غایت ہو وہ حکم اس غایت کے وجود میں آنے سے پہلے ختم

(۱) المہذب ۸/ ۳۴۳۔
(۲) حوالۂ بالا۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۶۷۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔
(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۰۔

نہیں ہوتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ محصر کا احرام اس وقت تک ختم نہ ہو جب تک ہدی ذبح نہ کر دی جائے، چاہے روزے رکھے یا مسکینوں میں غلہ تقسیم کرے یا ایسا کچھ نہ کرے"۔

اس آیت سے ایک اور استدلال [۱] یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ہدی کا ذکر فرمایا ہے، اس کے کسی بدل کا ذکر نہیں کیا، اگر اس کا کوئی بدل ہوتا تو اس کا ذکر فرماتے جس طرح شکار کی جزاء میں بدل کا ذکر فرمایا ہے۔

حنفیہ کا عقلی استدلال یہ ہے کہ "احرام کے تقاضوں کو پورا کرنے سے پہلے دم دے کر احرام سے باہر آنا خلاف قیاس نص کے ذریعہ جانا گیا ہے، لہذا رائے کے ذریعہ کسی کو اس کا قائم مقام ماننا جائز نہیں ہوگا [۲]۔

سوم: حلق یا تقصیر (سر منڈانا یا بال کتروانا):

۴۲ - امام ابوحنیفہ کا مذہب، امام ابو یوسف کی ایک روایت اور امام محمد [۳]، امام مالک [۴] نیز حنابلہ [۵] کے ایک قول کے مطابق حلق کرانا محصر کے لئے احرام سے باہر آنے کی شرط نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اگر محصر بغیر حلق کے ہدی ذبح کرے تو حلال ہو جائے گا، اگر حلق کرائے تو اچھا ہے، مالکیہ نے حلق کے مسنون

(۱) المجموع مع المہذب ۸/ ۳۴۳۔
(۲) بدائع الصنائع بمقام بالا۔
(۳) ہدایہ ۲/ ۲۹۸، بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۰، نیز ملاحظہ ہو: المسلک المتقسط/ ۲۸۰، رد المحتار ۲/ ۳۲۱، ان دو کتابوں میں امام ابو یوسف کے اقوال کی تفصیل ہے، رد المحتار میں صراحت کی ہے کہ امام ابو یوسف کا قول حلق کے بارے میں یہ ہے: مناسب ہے کہ کرلے نہیں تو اس پر کچھ لازم نہیں، یہی ظاہر روایت ہے۔
(۴) مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۳۔
(۵) یہی حنابلہ کا مذہب ہے جیسا کہ مطالب اولی النہی ۲/ ۴۵۵ میں ہے۔

ہونے کی صراحت کی ہے۔

امام ابو یوسف کی دوسری روایت یہ ہے کہ حلق واجب ہے لیکن اگر حلق ترک کرے تو اس میں کچھ لازم نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حلق سنت ہے، امام ابو یوسف کی تیسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے محصر کے لئے حلق کے بارے میں فرمایا: "حلق واجب ہے، اس کے ترک کرنے کی گنجائش نہیں ہے" یہ امام ابو یوسف کا آخری قول ہے، امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے[1]۔

شافعیہ کا زیادہ[2] قوی قول اور حنابلہ کا ایک قول[3] یہ ہے کہ حلق یا تقصیر حلال ہونے کے لئے شرط ہے، یہ اس بنیاد پر ہے کہ ان دونوں فقہی مذاہب کے مشہور راجح قول[4] کے مطابق حلق حج وعمرہ کے اعمال میں سے ایک عمل ہے، اور حلق (سر منڈانا) یا تقصیر (بال کتروانا) کے وقت احرام سے نکلنے کی نیت ضروری ہے، جیسا کہ ذبح کے وقت نیت کی بحث میں ذکر کیا گیا۔

امام ابو حنیفہ اور ان کے ہم خیال حضرات کا استدلال قرآن کی اس آیت سے ہے: "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"۔

آیت کی دلالت اس طرح ہے کہ آیت کا مفہوم ہے: "اگر تم کو احصار پیش آجائے اور تم احرام ختم کرنا چاہو تو جو ہدی تمہیں میسر ہو اسے ذبح کردو" اس آیت میں ہدی ذبح کرنے کو محصر کے حق میں جب کہ وہ احرام ختم کرنا چاہے احصار کا مکمل تقاضا قرار دیا گیا ہے، اور جن لوگوں نے حلق کو بھی واجب قرار دیا انہوں نے ذبح ہدی کو احصار کے تقاضا کا ایک حصہ قرار دیا، یہ نص کے خلاف ہے"[1]۔

شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کا استدلال حدیبیہ کے سال رسول اکرم علیہ السلام کے عمل سے ہے کہ آپ نے سر منڈایا اور صحابہ کرام کو بھی سر منڈانے کا حکم دیا[2]، جب صحابہ نے اس میں دیر کی تو حضور اکرم علیہ السلام پر یہ بات گراں گذری، حتی کہ آپ علیہ السلام نے آگے بڑھ کر خود اپنا سر منڈایا تب لوگ متوجہ ہوئے اور لوگوں نے سر منڈوایا یا کتروایا، تو رسول اکرم علیہ السلام نے دعا فرمائی: "اللهم اغفر للمحلقين" (اے اللہ! سر منڈوانے والوں کو بخش دے) صحابہ نے کہا: "والمقصرين؟" (اور بال کتروانے والوں کو بھی؟) تو تیسری یا چوتھی بار میں رسول اکرم علیہ السلام نے "مقصرین" کا اضافہ فرمایا[3]۔

اگر حلق عبادت اور حج وعمرہ کا ایک عمل نہ ہوتا تو حلق کرانے کا حضور حکم نہ فرماتے، جب حلق حج وعمرہ کا ایک عمل ہے تو اس کا کرنا واجب ہے جس طرح قضاء کرنے کی صورت میں غیر محصر کے لئے حلق واجب ہوتا ہے[4]۔

ان حضرات کا استدلال اس آیت سے بھی ہے: وَلاَ تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ[5]۔

اس آیت سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ غایت کے ساتھ تعبیر اس بات کی متقاضی ہے کہ "غایت کا حکم ماقبل کے برخلاف ہو، لہذا عبارت کی تقدیر یہ ہوجائے گی: "ولا تحلقوا رء وسكم حتى

(۱) مختصر الطحاوی ۷۲، رد المحتار ۲/ ۲۱۳، ملاحظہ ہو: الجوہرۃ النیرۃ ۱/ ۲۳۱۔
(۲) المجموع مع المہذب ۸/ ۲۴۳، ۲۴۷، شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۱۴۸۔
(۳) المغنی ۳/ ۳۶۱، الکافی ۱/ ۶۲۶، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۶۔
(۴) دیکھئے: المنہاج وحاشیۃ عمیرۃ ۲/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۳۱، المغنی ۳/ ۴۳۵-۴۳۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۰۔
(۲) ہدایہ ۲/ ۲۹۸، المہذب ۱/ ۲۴۱، المغنی ۳/ ۳۶۱، اصل حدیث کی تخریج ہم نے فقرہ/ ۶ میں کردی ہے۔
(۳) سیرۃ ابن ہشام ۲/ ۳۱۹۔ حدیث: "اللهم اغفر للمحلقين..." کی روایت مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۴۶ طبع عیسی الحلبی)۔
(۴) احکام القرآن لابی بکر الرازی ۱/ ۳۲۵۔
(۵) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

يبلغ الهدي محله، فإذا بلغ فاحلقوا'' (جب تک ہدی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ اور جب پہنچ جائے تو سر منڈاؤ) آیت کی یہ تقدیر حلق کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے [1]۔

حق العبد کی وجہ سے محصر کا تحلل:

۴۳- جو شخص کسی بندے کے حق کی وجہ سے محصر ہوگا اس تفصیل اور اختلاف کے مطابق جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، اس کا احرام درج ذیل طریقہ پر ختم ہوگا:

حنفیہ کے نزدیک اس کا احرام اس طرح ختم ہوگا کہ جس کے حق کی وجہ سے احصار ہوا ہے وہ احرام ختم کرنے کی نیت سے ممنوعات احرام میں سے کوئی عمل اس محصر کے ساتھ کرے گا، مثلاً اس کے بال کتر دے یا ناخن کاٹ دے یا ایسا کوئی اور عمل کرے، محض زبان سے کہ دینا کافی نہیں ہے [2]۔ مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ خود محصر احرام ختم کرنے کی نیت کرے تو احرام ختم ہو جائے گا، اگر وہ احرام ختم کرنے سے انکار کرے تو جس کے حق کی وجہ سے احصار ہوا ہے وہ اس کے حلال ہونے کی نیت کرے تو یہ بھی کافی ہے [3]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سابق حالات میں شوہر اپنی بیوی کا، باپ اپنے بیٹے کا اور آقا اپنے غلام کا احرام ختم کرا سکتا ہے۔

ان حضرات کے نزدیک تحلیل (احرام ختم کرانا) کا مطلب جیسا کہ انہوں نے ذکر کیا ہے شوہر اور مالک کے تعلق سے یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو احرام ختم کرنے کا حکم دے گا، عورت پر واجب ہوگا کہ شوہر کے حکم پر احرام ختم کردے، شوہر کے حکم سے پہلے اس کے لئے احرام ختم کرنا ممنوع ہوگا، اس کا تحلل (احرام ختم کرنا) محصر کے تحلل کی طرح ذبح اور اس کے بعد حلق سے ہوگا، دونوں میں تحلل کی نیت ہوگی۔ شافعیہ کے نزدیک بیوی اور غلام کا تحلل اسی چیز سے وجود میں آئے گا جس سے محصر کا تحلل وجود میں آتا ہے [1]۔

باپ کی طرف سے بیٹے کا احرام ختم کرانے کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔

اگر شوہر کے حکم کے باوجود بیوی نے احرام ختم نہیں کیا تو شوہر کو بیوی سے جماع کرنے کا حق ہوگا، اور گناہ بیوی کے اوپر ہوگا [2]۔

اس شخص کا احصار جس نے اپنے احرام میں مانع پیش آنے پر تحلل کی شرط لگائی تھی

شرط لگانے کا مفہوم اور اس میں اختلاف:

۴۴- احرام میں شرط لگانا یہ ہے کہ محرم احرام باندھتے وقت کہے: ''میں حج کا ارادہ کرتا ہوں'' یا ''میں عمرہ کا ارادہ کرتا ہوں، اگر مجھے کوئی رکاوٹ پیش آئے تو میرے احرام کھولنے کی جگہ وہی ہے جہاں مجھے رکاوٹ پیش آئے''۔

احرام میں اس طرح کی شرط لگانے کی مشروعیت کے بارے میں مذاہب مختلف ہیں، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے کہ احرام میں شرط لگانا شرعاً معتبر نہیں ہے، تحلل کے مباح ہونے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ احرام میں شرط لگانا مشروع ہے اور یہ کہ اس کا اثر تحلل میں ہے، اس کی تفصیل (احرام)

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۱، المسلک المتقسط ر ۲۹۰، فتح القدیر ۲/ ۱۳۱، رد المحتار ۲/ ۳۲۰، ۳۲۷۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۹۷-۹۸، الزرقانی ۲/ ۳۲۹۔

(۱) المجموع ۸/ ۲۵۸، ۷/ ۴۱، شرح المنہاج للمحلی بحاشیۃ عمیرۃ ۲/ ۱۴۹-۱۵۰، المغنی ۳/ ۳۵۷، الکافی ۱/ ۵۱۹۔

(۲) ملاحظہ ہوں یہ دونوں مذکورہ بالا مراجع۔

کی اصطلاح میں ملے گی۔

شرط لگانے کے اثرات:

۴۵- حنفیہ اور مالکیہ جو احرام میں شرط لگانے کو مشروع نہیں سمجھتے ان کے نزدیک احرام میں شرط لگانا محرم کو کوئی فائدہ نہیں دے گا، شرط لگانے کی وجہ سے حج یا عمرہ جاری رکھنے سے کوئی دشمن یا مرض کے پیش آجانے سے حلال ہوجانا اس کے لئے جائز نہیں ہوتا، پس اس سے نہ وہ ہدی ساقط ہوگی جس کے ذریعہ محصر حنفیہ کے نزدیک حلال ہونے کا ارادہ کرے، اور نہ اس نیت تحلل سے وہ بری ہوگا جس کے ذریعہ وہ مالکیہ کے نزدیک حلال ہوتا ہے[1]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ احرام میں شرط لگانے کے نتیجہ میں شرط لگانے والے محرم کے لئے ایسی رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں بھی تحلل (احرام ختم کرنا) جائز ہوجاتا ہے جو شافعیہ کے نزدیک سبب احصار نہیں تسلیم کیا جاتا، مثلاً مرض، نفقہ کا ختم ہوجانا، راستہ بھٹک جانا، مرض کے سلسلے میں زیادہ قوی بات یہ ہے کہ اس کی تحدید ایسے مرض کے ساتھ کی جائے جس کے ساتھ حج یا عمرہ کرنے میں اتنی مشقت لاحق ہو جتنی مشقت اس عبادت کی تکمیل میں عام طور پر برداشت نہیں کی جاتی ہے[2]۔

پھر تحلل کے طریقہ میں احرام کے وقت لگائی ہوئی شرط کا اعتبار کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں علامہ رملی شافعی[3] فرماتے ہیں: اگر اس نے احرام کے وقت یہ شرط لگائی تھی کہ رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں ہدی کے بغیر احرام ختم کرے گا تو اس کی شرط پر عمل کرتے ہوئے اس پر ہدی لازم نہیں ہوگی۔

(۱) المسلک المتقسط/ ۲۷۹، شرح الدردیر ۲/ ۹۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۷۵۔

(۳) حوالۂ بالا، اسی طرح کی بات مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۴ میں بھی ہے۔

اسی طرح اس وقت بھی ہدی لازم نہ ہوگی جب علی الاطلاق شرط لگائی، نہ ہدی لازم ہونے کی نفی کی، نہ اس کا اثبات کیا، کیونکہ اس نے ہدی کی شرط نہیں لگائی ہے، نیز حضرت ضباعہؓ کی حدیث کے ظاہر کی وجہ سے[1]، لہذا ان دونوں صورتوں میں تحلل صرف نیت سے ہوگا۔

اور اگر ہدی کے ساتھ تحلل کی شرط لگائی ہے تو اپنی شرط پر عمل کرتے ہوئے اس کے لئے ہدی لازم ہوگی۔

اور اگر اس طرح کہا: اگر میں بیمار ہوا تو میں حلال ہوں، پھر وہ بیمار ہوا تو مرض میں مبتلا ہوتے ہی نیت کے بغیر وہ حلال ہوگیا (یعنی اس کا احرام ختم ہوگیا)۔ شافعیہ نے سنن ابی داؤد وغیرہ میں صحیح سند کے ساتھ مروی اس حدیث کو اسی مفہوم پر محمول کیا ہے: "من کسر أو عرج فقد حل وعلیه الحج من قابل"[2] (جس کی ٹانگ ٹوٹ گئی یا لنگڑا ہوگیا وہ حلال ہوگیا، اس کے ذمہ اگلے سال حج لازم ہے)۔

اگر یہ شرط لگائی کہ مرض یا اس کے مثل کسی اور مانع کی وجہ سے اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہوجائے گا تو یہ شرط لگانا جائز ہے جس طرح مرض کے ذریعہ تحلل کی شرط جائز ہے، بلکہ اس کا جواز تو بدرجہ اولی ہے، اس کے جواز کی دلیل صحابہ کرام کے درج ذیل آثار بھی ہیں:

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عائشہ سے کی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول اکرم ﷺ ضباعہ بنت زبیر کے پاس آئے اور اس سے کہا: "لعلک اردت الحج؟ قالت: لا أجدنی الا وجعة، فقال لها: حجی واشرطی، وقولی: اللهم محلی حیث حبستنی" (شاید تم نے حج کا ارادہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: میں گھراہٹ محسوس کررہی ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: حج کرو اور شرط لگاؤ اور یہ کہو: اے اللہ میرے احرام کھولنے کی جگہ وہی ہے جہاں تو مجھے روک دے) (اللؤلؤ والمرجان فیما اتفق علیہ الشیخان/ ص ۲۷۳، شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیہ کویت)۔

(۲) اس حدیث کی تخریج گذرچکی ہے۔

حضرت عمرؓ نے ابو امیہ سوید بن غفلۃ سے فرمایا: "حج واشترط، وقل: اللهم الحج أردت وله عمدت، فإن تيسر، وإلا فعمرة" (حج کرو اور شرط لگاؤ، اور کہو: اے اللہ میں نے حج کا ارادہ کیا، اسی کا قصد کیا، اگر آسانی سے حج ہوجائے تو بس، ورنہ عمرہ ہے) اس کی روایت بیہقی نے سند حسن کے ساتھ کی ہے[1]، حضرت عائشہؓ نے عروہ سے فرمایا: "هل تستثني إذا حججت" (کیا تم جب حج کرتے ہو تو استثناء کرتے ہو؟) انہوں نے عرض کیا: میں کیا کہوں؟ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: "قل: اللهم الحج أردت وله عمدت، فإن يسرته فهو الحج، وإن حبسني حابس فهو عمرة" (کہو: اے اللہ میں نے حج کا قصد وارادہ کیا، اگر آپ نے اس کو آسان فرمایا تو وہ حج ہے، اور اگر مجھے کوئی رکاوٹ پیش آگئی تو عمرہ ہے)۔ اس کی روایت امام شافعی اور امام بیہقی نے ایسی صحیح سند کے ساتھ کی ہے جو بخاری ومسلم کی شرط کے مطابق ہے[2]۔

جس شخص نے یہ شرط لگائی کہ کوئی رکاوٹ پیش آنے کی صورت میں اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہوجائے گا تو اسے عذر پیش آنے کی صورت میں حج کو عمرہ میں تبدیل کرنے کا اختیار ہوگا، اور یہ عمرہ واجب عمرہ کی طرف سے کفایت کرے گا، زیادہ قوی بات یہ ہے کہ اس حالت میں اس کے لئے یہ لازم نہیں کہ حل کے قریب ترین علاقہ کی طرف نکل کر جائے اگرچہ تھوڑی دور ہو، اس لئے کہ بقاء کے مرحلہ میں بعض وہ باتیں انگیز کرلی جاتی ہیں جو ابتداء کے مرحلہ میں انگیز نہیں کی جاتیں۔

اور اگر یہ شرط لگائی کہ عذر کی صورت میں اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہوجائے گا، چنانچہ عذر پایا گیا تو اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہوگیا، اور عمرہ واجب کی طرف سے کفایت کرے گا، اس کے برخلاف احصار کی صورت میں احرام ختم کرنے کے لئے جو عمرہ کیا جاتا ہے وہ عمرہ واجب کی طرف سے کافی نہیں ہوتا، کیونکہ یہ درحقیقت عمرہ نہیں ہوتا بلکہ بس عمرہ کے اعمال ہوتے ہیں۔

مرض وغیرہ کی وجہ سے تحلل کا وہی حکم ہے جو احصار کی وجہ سے تحلل کا حکم ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں: احرام کے وقت شرط لگانے سے تحلل کا جواز پیدا ہوتا ہے جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے، لیکن حنابلہ نے اس میں مزید وسعت سے کام لیتے ہوئے فرمایا ہے کہ تحلل مطلق کی شرط سے دو چیزوں کا فائدہ ہوتا ہے:

اول: کوئی بھی رکاوٹ (دشمن یا مرض یا نفقہ کا ختم ہوجانا وغیرہ) پیش آنے کی صورت میں اس کو احرام ختم کرنے کا اختیار ہوگا۔

دوم: جب اس کی وجہ سے اس کا احرام ختم ہوجائے گا تو اس پر نہ دم لازم ہوگا نہ روزہ (یعنی دم کے بدلے میں) بلکہ حلق کے ذریعہ حلال ہوجائے گا[1]۔

حنابلہ کی یہ بات شافعیہ سے ہم آہنگ ہے، لیکن حنابلہ نے شرط لگانے کے معاملہ میں وسعت کی ہے، ان کے نزدیک ان موانع کی بھی شرط لگائی جاسکتی ہے جو سبب احصار مانے جاتے ہیں جیسے دشمن، اور ان موانع کی بھی شرط لگائی جاسکتی ہے جو ان کے نزدیک سبب احصار نہیں مانے جاتے۔

---

(۱) اثر عمرؓ کی روایت بیہقی نے کی ہے، نووی نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے (السنن الکبری للبیہقی ۵/ ۲۲۲ طبع الہند، المجموع للنووی ۸/ ۲۳۹ شائع کردہ مکتبۃ الارشاد جدہ)۔

(۲) قول عائشہؓ: "هل تستثني إذا حججت؟ فقال ..." کی روایت شافعی اور بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، الفاظ بیہقی کے ہیں، نووی نے کہا: اس کی اسناد بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے (الأم للشافعی ۲/ ۱۵۸، شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الأزہریہ ۱۳۸۱ھ، السنن الکبری للبیہقی ۵/ ۲۲۳ طبع الہند ۱۳۵۲، المجموع ۸/ ۲۳۹، شائع کردہ مکتبۃ الارشاد جدہ)۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۸۲-۲۸۳، ۳۶۴۔

اس کے برخلاف شافعیہ صرف ان موانع کی شرط لگانا درست قرار دیتے ہیں جن کو سبب احصار نہیں مانا گیا ہے، اس سلسلے میں شافعیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ احصار کی وجہ سے تحلل بلا شرط جائز ہے، لہذا اس کی شرط لگانا لغو[1] ہے اور جب یہ شرط لغو ہے تو اس کی وجہ سے دم ساقط نہیں ہوگا۔

طواف کے بجائے صرف وقوف عرفہ سے محصر کا حلال ہونا

۴۶ - ایسا شخص حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر نہیں مانا جاتا، اور شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک محصر مانا جاتا ہے، سب کے نزدیک یہ شخص عمرہ کرکے حلال ہوجائے گا ہر فقہی مسلک میں اس عمرہ کی مخصوص تفصیلات کے مطابق، جیسا کہ گذرا۔

جس شخص کو طواف کے بجائے وقوف عرفہ سے احصار پیش آیا اگر اس نے وقوف عرفہ کا وقت فوت ہونے سے پہلے احرام ختم کیا تو اس پر محصر کا حکم جاری ہوگا، اور اگر احرام ختم کرنے (تحلل) میں تاخیر کی یہاں تک کہ وقوف عرفہ کا وقت فوت ہوگیا تو اس کا حکم احصار کے بجائے حج فوت ہونے کی طرح ہوگیا، جیسا کہ مالکیہ نے لکھا ہے[2]۔

یہی حکم شافعیہ کے یہاں بھی جاری ہونا چاہئے۔

حنابلہ نے لکھا ہے کہ یہ حکم ان کے یہاں بھی اس وقت جاری ہوگا جب اس نے حج کو فسخ کرکے عمرہ میں تبدیل نہیں کیا یہاں تک کہ اس کا حج فوت ہوگیا[3]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۵۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۶۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۶۰۔

وقوف عرفہ کے بجائے صرف بیت اللہ سے محصر کا حلال ہونا

۴۷ - جس شخص کو خانہ کعبہ سے احصار پیش آیا، وقوف عرفہ سے نہیں وہ سابقہ تفصیلات کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر مانا جائے گا۔

اس شخص پر واجب ہے کہ وقوف عرفہ کرنے کے بعد اپنا احرام ختم کردے، اس کے لئے احرام ختم کرنے کا وہی طریقہ ہے جو محصر کے لئے ہے، یعنی احرام ختم کرنے کی نیت سے جانور ذبح کرنا اور سر منڈانا[1]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسا شخص محصر نہیں ہے، اس کے لئے طواف افاضہ کرنا ضروری ہے، جب تک وہ طواف افاضہ نہیں کرے گا عورتوں کے تعلق سے محرم رہے گا۔

حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے جب کہ وہ رمی کے بعد خانہ کعبہ سے روکا گیا ہو جیسا کہ گذر چکا۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی اگر اس شخص نے احرام ختم نہ کیا تو عورتوں کے تعلق سے محرم رہے گا۔

یہ شخص اپنے پہلے احرام کے ساتھ طواف افاضہ کرے گا، اس لئے کہ جب تک وہ تحلل اکبر انجام نہیں دے گا اس کا احرام برقرار رہے گا، اور تحلل اکبر طواف سے ہوتا ہے اور طواف ابھی پایا نہیں گیا ہے، لہذا احرام برقرار رہے گا، اور طواف افاضہ کے لئے نئے احرام کی ضرورت نہ ہوگی[2]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۴۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۳، اس بات پر سب کا اتفاق ہے، کیونکہ تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عورتوں کے حق میں اس کا احرام اس وقت تک برقرار رہتا ہے جب تک طواف افاضہ نہ کرے۔

تحلل محصر کی شرائط پر تفریعات:

تحلل محصر سے قبل ممنوعات احرام کی جزاء:

۴۸-تحلل محصر کی شرطوں پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ محصر نے اگر احرام ختم نہیں کیا اور بعض ممنوعات احرام کا مرتکب ہوگیا، یا احرام تو ختم کیا لیکن احرام ختم کرنے سے پہلے کسی ایسے عمل کا ارتکاب کرلیا جس کا حالت احرام میں کرنا ممنوع ہے تو اس پر وہی جزاء لازم ہوگی جو محرم غیر محصر پر لازم ہوتی ہے، اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے[1]۔

لیکن اکثر حنابلہ اس طرف گئے ہیں اور مرداوی نے اسی کو مذہب قرار دیا ہے، کہ جس شخص کو احصار پیش آیا اور اس نے ہدی ذبح کرنے سے پہلے (یا ہدی نہ ہونے کی صورت میں روزہ رکھنے سے پہلے) تحلل (احرام ختم کرنے) کی نیت کی تو اس کا احرام ختم نہیں ہوا، کیونکہ اس کی شرط مفقود ہے، اور وہ شرط ہے تحلل کی نیت سے ہدی ذبح کرنا یا روزے رکھنا، اس تحلل کے بعد ہر ممنوع احرام کا ارتکاب کرنے پر اس پر دم لازم ہوگا، اور ایک دم محض نیت سے تحلل پر ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ان حضرات نے جمہور فقہاء کے مقابلہ میں ایک دم کا اضافہ نیت کے ذریعہ تحلل پر کیا ہے، اس کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ اس پر جو چیز واجب تھی یعنی ہدی (یا ہدی نہ ہونے کی صورت میں روزے) اس سے اس شخص نے تجاوز کیا، لہذا اس پر دم لازم ہوا[2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۸، شرح الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۵، المجموع ۸/ ۲۵۰، المغنی ۳/ ۳۶۲۔

(۲) مطالب اولی النہی ۲/ ۴۵۶۔

تحلل کے بعد محصر پر کیا واجب ہے؟

جس عبادت سے محرم روکا گیا اس کی قضاء

اس واجب نسک کی قضاء جس سے محرم روکا گیا:

۴۹-فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جس عبادت سے محصر کو احصار پیش آیا اگر وہ واجب عبادت ہے تو محصر پر اس کی قضاء واجب ہے مثلاً حج فرض، وہ حج اور عمرہ جن کی نذر مانی گئی ہو، یہ سبھوں کے نزدیک، اور صرف شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عمرۂ اسلام کی قضاء بھی، یہ واجب اس کے ذمہ سے احصار کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا[1]۔

یہ بات بالکل واضح ہے، اس لئے کہ مکلف کے ذمہ سے خطاب وجوب اسی وقت ساقط ہوتا ہے جب وہ واجب چیز کو ادا کردے۔

لیکن شافعیہ واجب مؤکد اور واجب غیر مؤکد کے درمیان فرق کرتے ہیں، شافعیہ فرماتے ہیں: "اگر واجب مؤکد ہو مثلاً قضاء، نذر اور حج اسلام جس کا وجوب اس سال سے پہلے مؤکد ہو چکا تو اس کے ذمہ وجوب باقی رہا جیسا پہلے تھا، احصار سے صرف اتنا فائدہ ہوا کہ اس کا احرام سے نکلنا جائز ہوگیا، اور اگر واجب غیر مؤکد ہو، اور یہ وہ حج فرض ہے جو اسی سال فرض ہوا، تو استطاعت ختم ہوجانے کی وجہ سے اس پر حج فرض نہ رہا، الا یہ کہ اس کے بعد پھر شرائط استطاعت اس میں جمع ہوگئیں، اگر احصار پیش آنے کے بعد اس نے احرام ختم کرلیا، پھر احصار زائل ہوگیا اور وقت میں ابھی گنجائش ہے، اور اسی سال حج کرلینا اس کے لئے ممکن ہے تو استطاعت کے پائے جانے کی وجہ سے اس پر وجوب مستحکم ہوگیا، لیکن اس کو یہ اختیار ہے کہ اس

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۲، شرح اللباب/ ۲۸۲، شرح الدردیر ۲/ ۹۵، المجموع ۸/ ۳۴۸، المغنی ۳/ ۳۵۷۔

سال حج کو مؤخر کردے، کیونکہ حج واجب علی التراخی ہے"[1]۔

۵۰ - جس شخص کو نفلی حج یا عمرہ سے احصار پیش آیا ہو اس کے بارے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس پر قضاء واجب نہیں، جمہور کا استدلال اس بات سے ہے کہ حدیبیہ کے سال جب رسول اکرم علیہ السلام بیت اللہ نہیں جا سکے اور واپس ہو گئے تو آپ نے کسی صحابی کو اور جو لوگ بھی آپ کے ہمراہ اس سفر میں تھے ان میں سے کسی کو کچھ قضاء کرنے کا کوئی حکم نہیں دیا، ایسی کوئی بات رسول اکرم علیہ السلام کی طرف سے محفوظ ذخیرہ احادیث میں نہیں ملتی اور نہ آپ علیہ السلام نے اگلے سال یہ فرمایا کہ میرا یہ عمرہ اس عمرہ کی قضاء ہے جس سے مجھے روک دیا گیا تھا، ایسی کوئی بات نبی اکرم علیہ السلام سے منقول نہیں، اگلے سال کے عمرہ کو عمرۃ القضاء اور عمرۃ القضیۃ اس لئے کہا گیا کہ رسول اکرم علیہ السلام نے اس سال اہل قریش کے ساتھ معاملہ طے کیا، اور ان سے صلح فرمائی کہ اس سال واپس ہو جائیں، اگلے سال بیت اللہ کا قصد فرمائیں، اس وجہ سے عمرۃ القضیۃ نام پڑ گیا۔

ابن رشد مالکی نے بیوی اور سفیہ پر قضاء واجب ہونے کی صراحت کی ہے، اور اسے ابن القاسم کی طرف منسوب کیا ہے کہ انہوں نے اس کی روایت امام مالک سے کی ہے۔

دردیر فرماتے ہیں: صرف بیوی پر قضاء واجب ہے، دسوقی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ بیوی پر حجر (پابندی) کمزور ہے، کیونکہ یہ پابندی دوسرے کے حق کی وجہ سے ہے، اس کے برخلاف سفیہ اور اس جیسے لوگوں پر حجر (پابندی) خود ان کے حق کی وجہ سے ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس نفلی حج یا نفلی عمرہ سے محرم کو احصار پیش

---

(۱) المجموع ۸/۳۰۶ طبع اول۔

آ گیا اس کی قضا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ صلح حدیبیہ کے بعد اگلے سال نبی اکرم علیہ السلام اور صحابہ کرام کا عمرہ پچھلے سال کے عمرہ کی قضا تھا، اسی لئے اسے عمرۃ القضاء کا نام دیا گیا۔

یہ بات امام احمد سے بھی مروی ہے، لیکن یہ روایت ان کے صحیح قول کے بالمقابل ہے[1]۔

قضاء کرتے وقت محصر پر کیا واجب ہے؟

۵۱ - حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حج سے احصار پیش آیا اور اس نے احرام ختم کر لیا تو آئندہ قضاء کرنے کے مرحلہ میں اس پر ایک حج اور عمرہ واجب ہوگا، اور اگر قارن ہے تو اس پر ایک حج اور دو عمرے لازم ہوں گے، جس کو صرف عمرہ سے احصار پیش آیا وہ صرف عمرہ کی قضاء کرے گا، ان تمام صورتوں میں اس کے ذمہ قضاء کی نیت لازم ہوگی[2]۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ جس عبادت (حج یا عمرہ) سے احصار پیش آنے کی بنا پر احرام ختم کیا گیا اس کی قضاء کے مرحلہ میں صرف اسی عبادت کی قضا لازم آئے گی جس سے احصار پیش آیا، اگر حج ہو تو صرف حج، اگر عمرہ ہو تو عمرہ، ان حضرات کے نزدیک بھی قضاء کی نیت لازم ہے[3]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کا استدلال بعض صحابہ کرام کے آثار رہے ہے، مثلاً حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم نے اس شخص کے بارے میں جسے حج سے احصار پیش آیا ہو فرمایا: "علیہ

---

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۲۰۵، شرح الدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۷-۹۸، المجموع ۸/ ۲۶۵، الجامع لاحکام القرآن ۲/ ۳۵۴، المغنی ۳/ ۳۵۷۔

(۲) ہدایہ ۲/ ۲۹۹، شرح الکنز للزیلعی ۲/ ۷۹-۸۰۔

(۳) المہذب مع المجموع ۸/ ۳۴۲، المغنی ۳/ ۳۵۷۔

عمرة وحجة"[۱] (اس پر عمرہ اور حج ہے)، صحابہ کرام کا یہ فرمانا نبی اکرم علیہ السلام سے سننے ہی کی بناپر ہوگا۔

تابعین میں سے علقمہ، حسن، ابراہیم، سالم، قاسم اور محمد بن سیرین رحمہم اللہ نے مذکورہ بالا دونوں صحابہ کی پیروی کی ہے[۲]۔

جمہور فقہاء کا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے: "من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل"[۳] (جس کا پیر توڑ دیا گیا یا لنگڑا ہوگیا اس کا احرام ختم ہوگیا، اور آئندہ اس پر حج لازم ہے)۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ اس میں عمرہ کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، اگر حج کے ساتھ عمرہ بھی واجب ہوتا تو رسول اکرم علیہ السلام اس کا ذکر فرماتے۔

وقوف عرفہ کے بعد حج جاری رکھنے کے موانع:

۵۲ - وقوف عرفہ انجام دینے کے بعد موانع کی دو حالتیں ہیں: پہلی حالت یہ ہے کہ طواف افاضہ اور اس کے بعد کے اعمال حج سے رکاوٹ پیدا ہوجائے، دوسری حالت یہ ہے کہ طواف افاضہ کے بعد کے اعمال حج سے رکاوٹ پیش آئے۔

اس مسئلہ پر بحث گذر چکی ہے کہ جو شخص طواف افاضہ سے روک دیا گیا وہ محصر ہے یا نہیں، اس سلسلے میں اختلاف کی تفصیل بھی گذر چکی ہے۔

جن لوگوں کا قول یہ ہے کہ اگر مانع میں احصار کی شرطیں پائی جائیں تو طواف افاضہ سے روکا جانے والا شخص محصر ہے، ان کے نزدیک اس شخص کے تحلل کا وہی حکم ہے جو محصر کے تحلل کا حکم ہے ان تفصیلات کے مطابق جو گذر چکیں۔

جن لوگوں کے نزدیک اس شخص (جس کو طواف افاضہ سے روک دیا گیا) میں احصار متحقق نہیں ہے ان کے نزدیک یہ شخص اس وقت تک محرم رہے گا جب تک طواف افاضہ نہ ادا کرے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، اس پر فوت شدہ واجبات کی جزاء لازم ہوگی، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

طواف افاضہ کے بعد حج جاری رکھنے کے موانع:

۵۳ - علماء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر حاجی کو وقوف عرفہ اور طواف افاضہ ادا کرنے کے بعد باقی اعمال حج ادا کرنے سے روک دیا گیا تو وہ محصر نہیں ہے، خواہ مانع دشمن ہو یا مرض یا کچھ اور، اسے اس احصار کی بناپر احرام ختم کرنے کا اختیار نہیں، اس لئے کہ وقوف عرفہ اور طواف افاضہ کے بعد والے اعمال پر حج موقوف نہیں، اس کے جو اعمال حج چھوٹے ہیں ان کا فدیہ واجب ہوگا۔

جزئیات:

ان دو اصولوں پر فقہی مذاہب کی چند جزئیات متفرع ہوتی ہیں، وہ یہ ہیں:

۵۴ - حنفیہ فرماتے ہیں: اگر وقوف عرفہ کے بعد اسے کوئی مانع پیش آیا تو وہ شرعاً محصر نہیں ہوگا جیسا کہ گذر چکا، تمام ممنوعات احرام کے

(۱) احکام القرآن لابی بکر جصاص رازی ۱/ ۲۶ ۳، بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۲، بدائع میں حضرت ابن مسعود اور حضرت ابن عمر کا نام ہے اور ہدایہ میں حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر کا نام ہے، نصب الرایہ ۳/ ۱۴۴ میں ہے: "اس کو ابوبکر رازی نے حضرت ابن عباس اور حضرت ابن مسعود کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، کسی اور سے نہیں"، اور اس اثر کی تخریج نصب الرایہ میں حدیث کے مراجع سے نہیں کی۔

(۲) احکام القرآن حوالۂ بالا۔

(۳) اس کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی ہے۔

تعلق سے وہ محرم باقی رہے گا، اگر اس نے سر نہ منڈوایا ہو، اور اگر سر منڈالیا تو طواف زیارت کرنے تک وہ صرف عورتوں کے حق میں محرم رہے گا، دوسری چیزوں کے حق میں نہیں۔

اور اگر وقوف عرفہ کے بعد باقی اعمال حج کی ادائیگی سے کوئی مانع پیش آ گیا یہاں تک کہ ایام نحر (قربانی کے ایام) گذر گئے تو اس پر وقوف مزدلفہ اور رمی کے ترک کی وجہ سے اور طواف افاضہ اور حلق مؤخر کرنے کی وجہ سے چار دم لازم ہوں گے۔ اگر حل میں سر منڈایا ہے تو اس پر پانچواں دم بھی لازم ہوگا اس قول کی بنیاد پر کہ حرم میں سر منڈانا واجب ہے، اور اگر قارن یا متمتع ہو تو ترتیب فوت ہونے کی وجہ سے چھٹا دم بھی لازم ہوگا اور اس کے ذمہ لازم ہے کہ آخر عمر تک طواف زیارت کرے، اگر اسے مکہ میں چھوڑ دیا جائے اور وہ آفاقی شخص ہو تو طواف وداع کرے گا[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر وقوف عرفہ سے پہلے سعی کر چکا ہو اس کے بعد احصار پیش آیا تو طواف افاضہ ہی کے ذریعہ اس کا احرام ختم ہوگا، اور سعی سے پہلے ہی احصار پیش آیا تو طواف افاضہ اور سعی کے ذریعہ ہی اس کا احرام ختم ہوگا۔

اگر اس نے رمی، منی میں راتیں گذارنا اور وقوف مزدلفہ احصار کی وجہ سے ترک کیا ہے تو اس پر ایک ہی ہدی لازم ہے جس طرح بھول کر اگر یہ چیزیں ترک ہو گئی ہوں تو ایک ہی ہدی لازم ہوتی ہے[2]۔

"گویا مالکیہ نے یہ بات پیش نظر رکھی کہ سب کے ترک ہونے کا سبب ایک ہی ہے، خاص طور سے اس لئے بھی کہ وہ شخص معذور ہے"[3]۔

شافعیہ فرماتے ہیں: اگر احصار وقوف عرفہ کے بعد پیش آیا اور اس نے احرام ختم کر لیا تو ٹھیک ہے اور اگر احرام ختم نہیں کیا یہاں تک کہ رمی اور منی میں شب کا قیام فوت ہو گیا تو دم واجب ہونے کے سلسلے میں یہ شخص اس غیر محصر کی طرح ہے جس کے یہ دونوں عمل فوت ہو گئے ہوں۔

حنابلہ فرماتے ہیں: اگر وقوف عرفہ کے بعد بیت اللہ کی حاضری سے روک دیا گیا تو اسے احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ احصار کی وجہ سے تمام اعمال حج سے تحلل کا جواز ہو جاتا ہے تو بعض اعمال حج سے تحلل کا جواز بھی پیدا ہوگا۔

جن اعمال حج سے احصار پیش آیا ہے اگر وہ ارکان حج میں سے نہیں ہیں مثلاً رمی، طواف وداع، مزدلفہ یا منی میں راتیں گذارنا تو احصار کی وجہ سے اسے احرام ختم کرنے کا اختیار نہیں رہے گا، کیونکہ حج کی درستگی ان اعمال پر موقوف نہیں ہے، ان اعمال کے ترک ہونے پر اس پر دم لازم ہوگا، اس کا حج درست ہے، جس طرح احصار کے بغیر ان اعمال کے ترک کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوتا ہے اور حج درست ہوتا ہے۔

احصار کا ختم ہو جانا:

۵۵ - زوال احصار پر کیا اثرات مرتب ہوں گے؟ اس سلسلے میں فقہاء کے مذاہب میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں اس کی درج ذیل صورتیں پائی جاتی ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ ہدی بھیجنے سے پہلے احصار ختم ہو جائے اور ابھی حج پالینے کا امکان ہو۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ ہدی بھیجنے کے بعد احصار ختم ہوا اور ہدی اور حج دونوں کے پالینے کی گنجائش ہو۔

---

(۱) شرح اللباب ۲۷۵-۲۷۶، ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۶، شرح العنایہ ۲/ ۳۰۲۔

(۲) شرح الدردیر ۲/ ۹۵، ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۹-۲۰۰۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۱۹۹۔

ان دونوں صورتوں میں اس پر واجب ہے کہ زوال احصار کے بعد اپنے احرام کے تقاضے پر عمل کرے اور اس عبادت کو ادا کرے جس کا احرام باندھا تھا (یعنی حج ادا کرے)۔

تیسری صورت: یہ ہے کہ نہ ہدی بھیجنے پر قادر ہو، نہ حج پانے پر، ایسی صورت میں اس کے لئے سفر جاری رکھنا لازم نہیں ہوگا اور اس کے لئے حلال ہوجانا جائز ہے، اس لئے کہ سفر جاری رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں پس احصار مؤکد ہوگیا، پس اس کا حکم بھی مؤکد ہوجائے گا، تو صبر کرے یہاں تک کہ ہدی کی قربانی کے ذریعہ اس وقت حلال ہوجائے جس کو اس نے طے کیا ہے اور اس کو چاہئے کہ وہ بیت اللہ کی طرف متوجہ ہو اور افعال عمرہ کے ذریعہ حلال ہو، اس لئے کہ وہ فائت الحج ہے، پھر جب حلال ہوجائے گا تو قضاء میں اپنے فوت شدہ عمرہ کی خاطر ایک اضافی عمرہ ادا کرے گا، جیسا کہ گذر چکا۔

چوتھی صورت: یہ ہے کہ ہدی پالینے پر قادر ہو لیکن حج پالینے پر قادر نہ ہو، اس صورت میں بھی اس کے لئے سفر جاری رکھنا لازم نہ ہوگا، کیونکہ حج پائے بغیر صرف ہدی پالینے سے کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ اصل سفر تو حج پانے کے لئے ہوتا ہے، جب وہ حج نہیں پاسکتا تو جانے سے کیا فائدہ؟ اس لئے ہدی پانے پر قادر ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہے۔

پانچویں صورت: یہ ہے کہ حج پانے پر تو قادر ہو، ہدی پانے پر قادر نہ ہو[1]، اس صورت میں مذہب ابوحنیفہ کے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر سفر جاری رکھنا لازم ہو اور اس کے لئے حلال ہوجانا جائز نہیں، کیونکہ جب وہ شخص حج پالینے پر قادر ہے تو حج جاری رکھنے سے عاجز نہیں ہے، لہذا عذر احصار نہیں پایا گیا تو احرام ختم کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ حج ادا کرنا لازم ہوگا[1]۔

اور وجہ استحسان یہ ہے کہ ہم اگر اس پر اعمال حج کی طرف توجہ کو لازم کریں تو اس کا مال ضائع ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے جس شخص کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ اس کو ذبح کردے گا اور اس کا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔

استحسان کی توجیہ میں یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ اس شخص کے لئے احرام ختم کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ جب وہ ہدی پالینے پر قادر نہ ہوگا تو گویا اس کا احصار ذبح کی وجہ سے ختم ہوا، لہذا اس کی جانب سے ذبح کیے جانے سے وہ حلال ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ ہدی اپنی راہ پر جاچکی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جس کے ہاتھ ہدی بھیجی تھی، اس نے اگر ہدی کو ذبح کردیا تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا، تو یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے اس کی طرف سے ہدی ذبح کیے جانے کے بعد وہ جانے پر قادر ہوا ہو، واللہ اعلم۔

مالکیہ اس مسئلہ میں درج ذیل تفصیل کرتے ہیں[2]:

الف۔ جس شخص کو احصار پیش آیا اور قریب تھا کہ احرام کھول دے اسی دوران محصر کے حلال ہونے اور سر منڈانے سے پہلے دشمن ہٹ گیا تو اس کے لئے حلال ہونا اور سر منڈانا جائز ہے جس طرح دشمن کے موجود و برقرار رہنے کی صورت میں جائز ہے، بشرطیکہ اس سال کا اس کا حج فوت ہوگیا ہو اور وہ مکہ سے دوری پر ہو۔

ب۔ اگر احصار دور ہوگیا اور اس سال کا حج پالینا ممکن ہے تو اس کا

---

(۱) کہا گیا ہے کہ اس صورت کا امکان صرف امام ابوحنیفہ کے مسلک پر ہے کیونکہ دم احصار کو ذبح کرنے کے لئے ان کے یہاں یہ پابندی نہیں ہے کہ اسے قربانی کے ایام ہی میں ذبح کیا جائے، بلکہ ایام قربانی سے پہلے بھی ذبح کرنا جائز ہے لہذا امام صاحب کے مسلک پر ایسا ہوسکتا ہے کہ ہدی نہ پائے اور حج پائے، امام ابویوسف اور امام محمد کے مسلک پر یہ صورت صرف اس شخص کے بارے میں متصور ہے جس کو عمرہ سے احصار پیش آیا ہو، کیونکہ عمرہ کے دم احصار کے لئے کسی کے نزدیک ایام قربانی کی پابندی نہیں ہے (بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۳۔

(۲) جیسا کہ مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۷ سے معلوم ہوتا ہے۔

احرام ختم کرنا جائز نہیں۔

ج۔ اگر احصار ایسے وقت دور ہوا کہ وقت میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ حج پا سکے اور وہ مکہ سے قریب ہے تو اعمال عمرہ کے ذریعہ ہی اس کا احرام ختم ہوگا، اس لئے کہ وہ کسی بڑے نقصان کے بغیر طواف اور سعی پر قادر ہے۔

شافعیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے [1]:

الف۔ اگر احصار زائل ہونے پر وقت میں اتنی گنجائش ہے کہ نیا احرام باندھ کر حج پالے اور اس کا حج نفلی ہو تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

ب۔ اگر وقت میں وسعت ہو اور حج کی نوعیت یہ ہو کہ اس سال سے پہلے اس کا وجوب ہو چکا ہو تو اس کا وجوب حسب سابق باقی رہے گا، زیادہ بہتر یہ ہے کہ اسی سال احرام باندھ کر حج کرلے لیکن اسے مؤخر بھی کرسکتا ہے۔

ج۔ اگر حج فرض ہو اور اسی سال واجب ہوا ہو، اس طور پر کہ اسی سال استطاعت ہوئی، اس سے پہلے استطاعت نہیں تھی تو اس کے ذمہ وجوب مؤکد ہوگیا، کیونکہ وہ زوال احصار کے بعد حج پالینے پر قادر ہے، اس کے لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ اسی سال حج کا احرام باندھ لے لیکن اسے مؤخر بھی کرسکتا ہے، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک حج علی التراخی واجب ہوتا ہے، (دیکھئے: حج کی اصطلاح)۔

د۔ زوال احصار کے بعد اگر وقت تنگ ہو کہ حج پالینا ممکن نہ ہو اور حج کی نوعیت ایسی ہے کہ اس کے ذمہ وجوب مؤکد نہیں ہوا تھا، کیونکہ اسی سال حج واجب ہوا تھا تو اس سال اس کے ذمہ سے وجوب ساقط ہوجائے گا، اگر اس کے بعد پھر استطاعت ہوئی تو حج لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

(۱) المجموع ۸/۳۴۱۔

رہے حنابلہ تو ان کا قول یہ ہے [1]:

الف۔ اگر محصر نے اپنا احرام ختم نہیں کیا تھا کہ احصار ہی ختم ہوگیا تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں، کیونکہ عذر زائل ہو چکا۔

ب۔ اگر حج فوت ہونے کے بعد عذر زائل ہوا تو عمرہ کرکے اپنا احرام ختم کرے، اس کے ذمہ فوت ہونے کی وجہ سے ایک ہدی لازم ہوگی۔ احصار کی وجہ سے نہیں، کیونکہ اس نے احصار کی وجہ سے احرام ختم نہیں کیا تھا۔

ج۔ اگر احصار باقی رہتے ہوئے اس کا حج فوت ہوگیا تو اس کو احصار کی وجہ سے احرام ختم کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ جب وہ حج فوت ہونے سے پہلے ہی احصار کی وجہ سے احرام ختم کرسکتا ہے تو حج فوت ہونے کے ساتھ بدرجہ اولی احرام ختم کرسکتا ہے، اس پر ایک ہدی احرام ختم کرنے کی وجہ سے لازم ہے، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ دوسری ہدی حج فوت ہونے کی وجہ سے لازم ہو۔

د۔ اگر احصار کی وجہ سے احرام ختم کردیا، پھر احصار زائل ہوگیا اور اس کے لئے اسی سال حج پالینا ممکن ہے تو اگر ہم قضاء کو (۲) واجب قرار دیں یا وہ حج واجب تھا تو اس کے لئے اسی سال حج کرنا لازم ہوگا، کیونکہ حج کی ادائیگی فوری طور پر لازم ہوتی ہے، اور اگر ہم قضاء کو واجب نہ قرار دیں اور وہ حج واجب بھی نہ ہو تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

عمرہ سے احصار کا دور ہونا:

۵٦ – یہ بات معلوم ہے کہ عمرہ کا وقت پوری عمر ہے، لہذا اس میں وہ تمام حالات پیدا نہیں ہوں گے جن کا ذکر احصار حج کے زوال کے

(۱) الکافی ۱/ ۶۲۷، المغنی ۳/ ۳٦۰۔

(۲) فقرہ/ ۵۰ کی بحث دیکھیں، کہ حنفیہ کی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی ایک قول یہ ہے کہ اگر محرم کو نفلی عبادت سے روک دیا جائے تو اس پر اس کی قضاء واجب ہے۔

سلسلے میں کیا گیا۔

احصار عمرہ کے زوال کے بارے میں حنفیہ کے یہاں درج ذیل صورتیں پائی جاتی ہیں [۱]:

پہلی صورت: یہ ہے کہ ہدی بھیجنے سے پہلے احصار ختم ہوجائے، اس صورت میں عمرہ کی ادائیگی کے لئے مکہ جانا لازم ہے، اس کی وجہ ظاہر ہے، اس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ احصار کے دور ہوجانے کے بعد ہدی اور عمرہ دونوں پاسکتا ہو، اس کے لئے بھی اداء عمرہ کے لئے مکہ جانا لازم ہے، جیسا کہ گذرا۔

تیسری صورت: فقط عمرہ پانے پر قادر ہو، نہ کہ ہدی پر، اس بارے میں استحسانی حکم یہ ہے کہ اس پر مکہ جانا لازم نہیں ہے، اور قیاسی حکم یہ ہے کہ مکہ جانا اس کے لئے لازم ہے [۲]۔

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے [۳]:

الف۔ جس شخص کو عمرہ سے احصار پیش آیا تھا دشمن کے ہٹنے سے اس کا احصار ختم ہوگیا اور وہ مکہ سے دور ہے، اور حلال ہونے کے قریب ہے تو اس کے لئے حلال ہونا لازم ہے۔

ب۔ اگر دشمن ہٹ گیا اور محصر مکہ سے قریب ہے تو اس کے لئے احرام ختم کرنا مناسب نہیں ہے، کیونکہ وہ عمرہ کرنے پر قادر ہے، جس طرح احصار حج کی صورت میں اگر دشمن ہٹ جائے اور وقت میں وسعت ہو تو احرام ختم کرنا مناسب نہیں ہوتا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے:

الف۔ جس شخص کو عمرہ سے احصار پیش آیا اگر اس کے احرام ختم کرنے سے پہلے دشمن لوٹ گیا تو اس کے لئے احرام ختم کرنا جائز نہیں اور اس پر عمرہ کی ادائیگی واجب ہے۔

ب۔ اگر احرام ختم کرنے کے بعد دشمن واپس ہوا اور یہ عمرہ واجب تھا تو اس کے ذمہ عمرہ کی قضاء لازم ہے، لیکن اس کے لئے کوئی وقت متعین نہیں، اس لئے کہ عمرہ میں وقت کی پابندی نہیں ہوتی۔

ج۔ اگر احرام ختم کرنے کے بعد احصار زائل ہوا اور عمرہ نفلی تھا تو نفلی عمرہ کی قضاء واجب نہ ہونے کے قول کی بنا پر اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔

تحلل اور زوال احصار پر تفریعات:

الف۔ (فرع) اس محصر کے تحلل کے بیان میں جس کا احرام فاسد تھا پھر اس کا احصار ختم ہوا:

۵۷ - احرام فاسد کے محصر کے تحلل اور اس کے زوال احصار پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب احرام فاسد کے محصر نے احرام ختم کردیا، پھر احصار زائل ہوگیا اور وقت میں وسعت ہے تو وہ اسی سال حج فاسد کی قضاء کرے گا، ایسا کرنا اس کے لئے ان لوگوں کے قول کے مطابق لازم ہوگا جو قضاء کو فوری طور پر لازم قرار دیتے ہیں۔

یہ نادر بات ہے کہ حج فاسد کی قضاء پر اسی سال قادر ہو جائے جس سال حج فاسد کیا تھا، اس کا تحقق صرف اسی مسئلہ میں ممکن ہے اور یہ بات متفق علیہ ہے [۱]۔

ب۔ (فرع) احصار کے بعد احصار کے بیان میں:

۵۸ - محصر نے ہدی حرم بھیجی پھر اس کا احصار زائل ہوگیا اور دوسرا احصار پیدا ہوگیا تو اگر محصر کو معلوم ہو کہ وہ ہدی کو زندہ حالت میں پالے گا اور اس نے ہدی کے زندہ حالت میں پالینے کے امکان کے

---

(۱) المسلک المتقسط ۲۸۱-۲۸۲، رد المحتار ۲/ ۳۲۲، تفصیل اور توجیہ میں کچھ تبدیلی کے ساتھ۔

(۲) مگر اس حالت کا تحقق ائمہ حنفیہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۷۔

(۱) المجموع ۸/ ۲۴۹-۲۵۰، المغنی ۳/ ۳۶۰-۳۶۱۔

بعد اپنے دوسرے احصار سے تحلل کی نیت کی تو جائز ہے اور اس کے ذریعہ وہ حلال ہوجائے گا اگر اس کی تمام شرطیں پائی جائیں، اور اگر نیت نہیں کی تو سرے سے جائز نہیں ہوا[1]۔

یہ مسئلہ حنفیہ کے مسلک پر مبنی ہے جن کے نزدیک محصر کے لئے ہدی حرم بھیجنا واجب ہے، دوسرے ائمہ کے نزدیک یہ احصار تحلل سے پہلے پیدا ہوا ہے، لہذا پہلے والے احصار سے جس چیز کے ذریعہ تحلل ہوگا اسی کے ذریعہ دوسرے احصار سے بھی تحلل ہوجائے گا، واللہ اعلم۔

(۱) المسلک المتقسط / ۱۸۴، ملاحظہ ہو: رد المحتار ۲/ ۳۲۲۔

إحصان

تعریف:

۱- لغت میں احصان کا اصلی معنی روکنا ہے، اس کے معانی یہ بھی ہیں: پاکدامنی، شادی کرنا اور آزادی[1]۔

اور اصطلاح میں اس کی تعریف اپنی دوقسموں: زنا میں احصان اور قذف میں احصان کے مطابق مختلف ہوتی ہے۔

احصان کا شرعی حکم:

۲- زنا کی سزا میں رجم کے لئے احصان جس کے معنی شادی کرنے کے ہیں، اہم ترین شرط ہے، شادی کرنے کو مختلف حالات اور تفصیلات کے اعتبار سے پانچوں تکلیفی احکام (وجوب، حرمت، استحباب، کراہت، جواز) لاحق ہوتے ہیں، ان احکام کی تفصیل ''نکاح'' کی اصطلاح کے تحت ملے گی۔

احصان قذف کی سب سے اہم شرط پاک دامن ہونا ہے، پاک دامن ہونا شریعت میں مطلوب ہے، اس کے بارے میں بہت سی آیات واحادیث آئی ہیں، مثلاً یہ آیت "وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِيْنَ لاَ يَجِدُوْنَ نِكَاحًا"[2] (اور جن لوگوں کو نکاح کا مقدور نہیں انہیں چاہئے کہ ضبط سے کام لیں)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر (حصن)، التعریفات الجرجانی / ۷۔

(۲) شرح فتح القدیر ۴/ ۱۳۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۸، الدسوقی ۴/ ۳۲۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۱۲۶، آیت سورۂ نور / ۳۳ کی ہے۔

احصان کی قسمیں:

احصان کی دو قسمیں ہیں:

۳-الف۔ احصان رجم: یہ ایسی شرطوں کے مجموعہ کا نام ہے جو اگر زانی میں پائی جائیں تو اس کی سزا رجم ہوتی ہے، اور "احصان" ایسی صفت کو کہتے ہیں جو ان شرائط کے یکجا ہونے سے حاصل ہوتی ہے، یہ ساری شرطیں احصان کے اجزائے ترکیبی ہیں، یہ کل آٹھ شرطیں ہیں، اور ہر ایک کی حیثیت علت کی ہے، اور ان میں سے ہر جز کا پایا جانا وجوب رجم کے لئے شرط ہے۔

۴-ب۔ احصان **قذف**: یہ عبارت ہے مقذوف میں چند صفات کے جمع ہونے سے جو قاذف کو کوڑے کا مستحق قرار دیتی ہیں، یہ صفات قذف یعنی اتہام زنا یا نفی نسب کی کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں [۱]۔

(۱) فتح القدیر ۴/۱۳۰-۱۳۱۔

احصان کے مشروع ہونے کی حکمت:

۵- آئندہ یہ تفصیل آئے گی کہ احصان رجم یہ ہے کہ انسان آزاد، عاقل، بالغ، مسلمان ہو، اس نے کسی عورت سے نکاح صحیح کیا ہو، اس سے دخول بھی کیا ہو اور میاں بیوی دونوں صفت احصان کے ساتھ متصف ہوں، شرط احصان کی حکمت یہ ہے کہ عقل اور بلوغ تو سزا کے مستحق ہونے کے لئے شرط ہیں، اس لئے کہ ان دونوں صفات کے بغیر انسان احکام الٰہی کا مخاطب نہیں ہوتا، باقی چیزیں (نکاح اور دخول وغیرہ) جرم کے کامل ہونے کے لئے شرط ہیں، کیونکہ باقی شرطوں کا تعلق نعمت مکمل ہونے سے ہے اور نعمت مکمل ہونے سے جرم مکمل ہوتا ہے، اس لئے کہ نعمت کی ناشکری اس کی کثرت کی صورت میں سخت ہوجاتی ہے اور یہ اشیاء (اسلام، نکاح وغیرہ) جلیل القدر نعمتوں میں سے ہیں، زنا کی صورت میں رجم کرنا انہیں شرطوں کے پائے جانے کی صورت میں مشروع ہوا، پس اسی پر اس کا مدار ہوگا، شرافت اور علم سے اس کو مربوط نہیں کریں گے، کیونکہ شریعت نے رجم کے لئے ان دونوں صفات کا اعتبار نہیں کیا ہے اور شرع کو رائے کے ذریعہ متعین کرنا ممکن نہیں۔

نیز اس لئے کہ آزادی سے نکاح صحیح پر قدرت ہوتی ہے، اور نکاح صحیح سے حلال وطی پر قدرت ہوتی ہے اور جماع کرنا حلال سے آسودہ ہونا ہے اور اسلام کی وجہ سے اس کے لئے مسلمان عورت سے نکاح ممکن ہوتا ہے اور زنا کی حرمت کا اعتقاد پیدا ہوتا ہے، لہذا یہ تمام چیزیں زنا سے روکنے والی ہوئیں اور کسی جرم سے روکنے والی چیزیں جتنی زیادہ ہوں گی اسی قدر اس جرم کا ارتکاب زیادہ سنگین ہوگا [۱]۔

احصان قذف میں عفت کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص عفیف (پاک دامن) نہ ہو اس کو زنا کی طرف منسوب ہونے سے عار لاحق نہیں ہوتا، اس لئے کہ تحصیل حاصل محال ہے، اگر اس کو دوسرا عار لاحق ہوا تو وہ سچ ہے اور حد قذف افتراء کی وجہ سے ہے، نہ کہ سچ کی وجہ سے [۲]۔

احصان رجم کی شرطیں:

۶- جرم زنا میں احصان کی بعض شرطیں فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہیں اور بعض شرطوں کے بارے میں اختلاف ہے۔

اول و دوم: بالغ ہونا، عاقل ہونا:

یہ دونوں اصل تکلیف کی شرطیں ہیں، پس ارتکاب جرم کے وقت

(۱) فتح القدیر ۴/۱۹۳۔

(۲) الدسوقی ۴/۳۲۶، المغنی ۱۰/۲۰۲، ابن عابدین ۳/۱۶۸، المہذب ۲/۲۷۳۔

ان دونوں کا پایا جانا محصن اور غیر محصن دونوں میں ضروری ہے، جس وطی سے احصان ثابت ہوتا ہے اس وطی کے لئے شرط ہے کہ عاقل، بالغ کی طرف سے پائی جائے، اگر بچہ یا مجنون نے وطی کی پھر وہ بچہ بالغ ہوگیا یا مجنون عاقل ہوگیا تو پہلی والی وطی کی وجہ سے وہ محصن نہیں ہوں گے اور زنا کرنے پر انہیں کوڑے کی سزا دی جائے گی، کیونکہ وہ غیر محصن ہیں [1]۔

اس بارے میں امام شافعی کے بعض اصحاب نے اختلاف کیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ وطی کرنے والا شخص نابالغی اور جنون کے زمانہ کی وطی کی وجہ سے محصن شمار کرلیا جائے گا لیکن یہ فقہ شافعی کا مرجوح قول ہے، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک جائز وطی ہے، لہذا یہ لازم ہے کہ اس سے احصان ثابت ہو، کیونکہ جب بلوغ سے پہلے اور جنون کے دوران نکاح کرنا صحیح ہوتا ہے تو اس کے ضمن میں وطی بھی صحیح ہوگی، جمہور فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ رجم ثیب کی سزا ہے، اگر بلوغ سے پہلے کی وطی اور دوران جنون کی وطی سے ثیب ہونا مان لیا جائے تو نابالغ اور مجنون کو رجم کرنا واجب ہوگا، جب کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

امام مالک کا مسلک، شافعیہ کا صحیح قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ رجم کی سزا جاری کرنے کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی ایک میں احصان کی شرطیں پائی جائیں، تاکہ وہ محصن ہو، قطع نظر اس سے کہ زوجین میں سے کسی میں یہ شرطیں پائی جائیں، یا نہیں، مگر مالکیہ بیوی کو محصنہ اسی وقت مانتے ہیں جب کہ اس سے وطی کرنے والا بالغ ہو، پس مرد کی تحصین کی شرط یہ ہے کہ اس میں احصان کی تمام شرطیں پائی جائیں، اسی کے ساتھ اس نے جس

(۱) شرح فتح القدیر ۴/ ۱۳۰، المغنی ۹/ ۳۹، شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ، المہذب ۲/ ۲۶۷، الدسوقی ۴/ ۳۲۰ حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۴۹، الشرح الصغیر ۴/ ۱۵۷، الخرشی ۸/ ۸۱۔

سے وطی کی ہو وہ اس کی وطی کو برداشت کرنے کے لائق ہو خواہ نابالغہ یا مجنونہ ہی ہو، اور مالکیہ کے نزدیک عورت اس وقت محصنہ ہوتی ہے جب اس میں احصان کی تمام شرطیں پائی جائیں، اسی کے ساتھ اس سے وطی کرنے والا بالغ ہو خواہ مجنون ہی ہو۔

حنفیہ نے محصن ہونے کے لئے وطی کے وقت دونوں کے عاقل وبالغ ہونے کی شرط لگائی ہے، اگر صرف ایک میں یہ شرطیں ہوں، دوسرے میں نہ ہوں تو ان میں سے کوئی محصن نہیں مانا جائے گا، یہی شافعیہ کا غیر صحیح قول ہے اور حنابلہ کی ایک روایت ہے، حنابلہ کے یہاں اس نابالغ بچی کے بارے میں جو ابھی نو سال کی نہ ہوئی ہو اور اس طرح کی بچی قابل شہوت نہیں ہوتی ایک اور روایت بھی ہے، وہ یہ کہ اس سے عاقل بالغ کا وطی کرنا احصان نہیں مانا جائے گا۔

۷- سوم: نکاح صحیح میں وطی:

احصان کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ نکاح صحیح میں وطی پائی جائے، اور وطی اگلی شرم گاہ میں کی گئی ہو، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''والثیب بالثیب الجلد والرجم'' [1] (ثیب کے ثیب سے زنا کرنے کی سزا کوڑے لگانا اور سنگسار کرنا ہے)، اور ثیب ہونا اگلی شرم گاہ میں وطی کرنے سے وجود میں آتا ہے، اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو عقد نکاح وطی سے خالی ہو اس سے احصان کی صفت ثابت نہیں ہوتی اگر چہ اس نکاح کے بعد میاں بیوی کے درمیان خلوت صحیحہ حاصل ہوئی ہو یا اگلی شرم گاہ کے علاوہ کہیں اور یا

(۱) حدیث: ''الثیب بالثیب...'' کی روایت مسلم نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے ان الفاظ کے ساتھ مرفوعاً کی ہے: ''الثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم'' (ثیب کا ثیب سے زنا کرنے کی سزا سو کوڑے لگانا اور سنگسار کرنا ہے) (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۳/ ۱۳۱۶ طبع عیسی الحلبی، جامع الاصول ۱/ ۲۸۳ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

پچھلی شرم گاہ میں وطی کی ہو، اس لئے کہ ان امور کی وجہ سے عورت کو ثیبہ نہیں مانا جاتا، اور ان امور کے باوجود وہ باکرہ عورتوں کی صف سے خارج نہیں ہوتی جن کی سزا کوڑے مارنا ہے، معتبر وطی وہی ہے جس میں اگلی شرم گاہ میں اس طرح ادخال کیا گیا ہو کہ غسل واجب ہوجائے، خواہ انزال ہویا نہ ہو، اگر نکاح کے بغیر وطی کی، مثلاً زنا کیا یا شبہ میں وطی کی، تو وطی کرنے والا اس وطی کی وجہ سے بالاتفاق محصن نہیں ہوتا۔ نکاح میں شرط یہ ہے کہ وہ صحیح ہو، پس اگر نکاح فاسد ہوتو اس میں وطی محصن نہیں بنائے گی، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، اس لئے کہ یہ ملکیت کے بغیر وطی ہے، لہذا شبہ والی وطی کی طرح اس سے بھی احصان کی صفت ثابت نہیں ہوگی۔

اگر نکاح صحیح میں وطی کی ہے تو اس کے لئے شرط یہ ہے کہ حرام وطی نہ ہو، مثلاً حیض یا حالت احرام کی وطی، کیونکہ شریعت نے جس وطی کو حرام قرار دیا ہے اس سے احصان کی صفت حاصل نہیں ہوتی، خواہ یہ وطی نکاح صحیح کے اندر کی گئی ہو۔ مالکیہ نے اس شرط کا اضافہ کیا ہے کہ وہ نکاح صحیح لازم ہو، اس شرط سے یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ اگر میاں بیوی میں سے کسی میں عیب تھا یا دھوکہ دہی تھی جس کی وجہ سے کسی فریق کو نکاح ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے تو ایسے نکاح سے احصان متحقق نہیں ہوتا [1]۔ ابوثور فرماتے ہیں کہ: نکاح فاسد میں وطی سے بھی احصان کی صفت پیدا ہوجاتی ہے، یہ بات امام لیث اور امام اوزاعی سے بھی منقول ہے، اس لئے کہ نکاح صحیح اور نکاح فاسد دونوں اکثر احکام میں برابر ہیں، مثلاً مہر کا واجب ہونا، منکوحہ کی ماں اور ربیبہ کا حرام ہوجانا، بچے کا ثابت النسب ہونا، لہذا احصان ثابت ہونے میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔

۸ - اگلی شرم گاہ میں وطی کی شرط پر یہ مسائل متفرع ہوتے ہیں:

الف۔ ایسے خصی کی وطی جو جماع کرنے کے لائق نہ ہو، اسی طرح مجبوب اور عنین کی وطی موطوءہ کو محصن نہیں بنائے گی، لیکن اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا اور اس کا نسب شوہر سے ثابت ہوا تو خصی اور عنین کی وطی سے بیوی محصنہ ہوجائے گی، اس لئے کہ شریعت کی طرف سے ثبوت نسب کا حکم دخول کا حکم بھی ہے، لیکن اکثر علماء کے نزدیک مجبوب کی بیوی ثبوت نسب کے باوجود محصنہ نہیں ہوگی، کیونکہ مجبوب کے پاس آلہ وطی ہی نہیں ہے، اس کے بغیر جماع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا، اور حکم احصان کا ثبوت جماع سے وابستہ ہے، اس مسئلہ میں امام زفر نے اختلاف کیا ہے، کیونکہ مجبوب سے ثبوت نسب کا حکم اس کی بیوی کو محصنہ بنادے گا۔

ب۔ رتقاء (وہ عورت جس کے اگلی شرم گاہ میں ہڈی ابھری ہوئی ہو) سے وطی کرنے سے رتقاء محصنہ نہیں ہوتی، کیونکہ رتق کے ساتھ جماع نہیں ہوسکتا، اسی طرح مرد بھی اس وطی کی وجہ سے محصن نہیں ہوسکتا، الا یہ کہ اس نے کسی دوسری بیوی سے سابقہ شرائط کے مطابق وطی کی ہو۔

چہارم: آزادی:

۹ - غلام محصن نہیں ہے، خواہ مکاتب ہو یا جزوی غلام ہو یا ام ولد ہو، اس لئے کہ ان کی سزا آزاد کے نصف ہے، اور رجم میں نصف نہیں ہو سکتا، اور ان لوگوں کو مکمل سزا دینا نص اور اجماع دونوں کے خلاف ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" [1] (اور پھر اگر وہ (بڑی) بے حیائی کا ارتکاب کریں تو ان کے لئے اس سزا کا نصف ہے جو آزاد عورتوں کے لئے ہے)۔

(۱) الخرشی ۸/ ۸۱۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۵۔

اس مسئلہ میں ابوثور نے جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے فرمایا ہے کہ غلام اور باندی بھی محصن ہوتے ہیں، زنا کرنے کی صورت میں انہیں رجم کیا جائے گا۔ امام اوزاعی سے نقل کیا گیا ہے کہ جس غلام کے نکاح میں آزادعورت ہو وہ محصن ہے، اور جس غلام کے نکاح میں باندی ہو اسے رجم نہیں کیا جائے گا، پھر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ غلام جو اپنی بیوی کے ساتھ جو باندی ہے آزاد کردیا گیا، اور آزادی کے بعد شوہر نے بیوی سے جماع کیا تو دونوں محصن ہوگئے، خواہ ان دونوں کو اپنے آزاد ہوجانے کا علم ہوا یا نہ ہو، اسی طرح اگر آزادشخص نے باندی سے نکاح کیا یا آزادعورت سے غلام نے نکاح کیا تو وہ دونوں محصن نہیں ہوں گے، ہاں اگر آزادی کے بعد وطی کرتے ہیں تو احصان کی صفت ثابت ہوجائے گی۔

پنجم: اسلام:

۱۰ - جہاں تک شرط اسلام کا مسئلہ ہے تو امام شافعی، امام احمد، اور اصحاب ابوحنیفہ میں سے امام ابویوسف احصان رجم میں اسلام کی شرط نہیں لگاتے، لہذا اگر مسلمان نے کسی کتابیہ عورت سے نکاح کرنے کے بعد اس سے وطی کی تو دونوں محصن ہوگئے، کیونکہ امام مالک نے نافعؒ سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "جاء الیھود إلی رسول اللہ ﷺ فذکروا لہ أن رجلاً منھم وامرأۃ زنیا فأمر بھما رسول اللہ ﷺ فرجما" (یہود رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک مرد اور ایک عورت نے زنا کا ارتکاب کیا ہے تو رسول اکرم ﷺ کے حکم سے دونوں کو رجم کیا گیا) (بخاری ومسلم)[1]، نیز اس لئے کہ زنا کا جرم مسلمان اور

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے تفصیلا کی

ذمی کی طرف سے برابر ہے، لہذا دونوں کی سزا کا برابر ہونا بھی ضروری ہے، اس کے مطابق ذمی مرد اور ذمی عورت بھی محصن ہوں گے، اگر زنا کریں تو ان دونوں کی سزا رجم ہوگی، لہذا ذمی عورت کسی مسلمان کی بیوی ہو تو بدرجہ اولی دونوں محصن ہوں گے[1]۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ اسلام کو احصان کی ایک شرط قرار دیتے ہیں، لہذا کافر محصن نہیں ہوگا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذمی عورت مسلمان مرد کو محصن نہیں بناسکتی، اس لئے کہ کعب بن مالکؓ نے جب ایک یہودی عورت سے شادی کرنا چاہا تو رسول اکرم ﷺ نے انہیں منع کیا اور فرمایا: "إنھا لا تحصنک"[2] (وہ تم کو محصن نہیں بنائے گی)، نیز اس لئے کہ احصان رجم کی ایک شرط آزادی ہے، لہذا اس میں اسلام بھی شرط ہوگا جس طرح احصان قذف میں حریت کے ساتھ اسلام بھی شرط ہے، اس تفصیل کے مطابق جس مسلمان نے کسی کتابی عورت سے نکاح کر رکھا ہے اگر وہ زنا کا ارتکاب کرتا ہے تو اکثر فقہاء کے نزدیک اسے رجم کیا جائے گا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک رجم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ امام ابوحنیفہ اس شخص کو محصن نہیں

= ہے (اللؤلؤ والمرجان ر ص ۴۴۳ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیہ کویت)۔

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۳۸۴، المغنی ۱۰/ ۱۲۹۔

(۲) حدیث: "إنھا لا تحصنک" کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں، اور اسی سند سے طبرانی نے اپنی معجم میں، اور ابوبکر بن ابی مریم کی سند سے ابن عدی نے الکامل میں کی ہے۔ ابن عدی کہتے ہیں: ابوبکر بن ابی مریم کی حدیث قابل حجت نہیں ہے اور ان کی احادیث لکھی جاتی ہے اس لئے کہ وہ درست ہیں۔ اس کی روایت ابوداؤد نے المراسیل میں بقیہ بن الولید سے کی ہے ابن قطان نے اپنی کتاب میں لکھا ہے: یہ حدیث ضعیف ہے اور منقطع ہے علی بن ابی طلحہ اور کعب بن مالک کے درمیان میں روای کا انقطاع ہے۔ عبدالحق نے اپنی الاحکام میں کہا ہے: یہ ضعیف الاسناد اور منقطع ہے (سنن الدارقطنی بتعلیق شمس الحق عظیم آبادی ۱/ ۱۴۸-۱۴۹، تحفۃ الاشراف ۸/ ۳۴۳، حدیث: ۱۱۱۶۱)۔

مانتے، اس لئے کہ کتابی عورت ان کے نزدیک مسلمان کو محصن نہیں بناتی، امام مالک چونکہ میاں بیوی دونوں میں شرائط احصان کا پایا جانا لازم نہیں مانتے اس لئے وہ بھی جمہور فقہاء کی اس رائے سے متفق ہیں کہ ذمی عورت مسلمان کو محصن بنادیتی ہے اور ایسا مسلمان زنا کی صورت میں رجم کا مستحق ہے [1]، اس بارے میں امام مالک کا جو مسلک ہے وہی شافعیہ کا صحیح قول ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے۔

جانبین میں کمال پایا جانا اس معنی میں کہ وطی کرنے والا مرد اور وطی کی گئی عورت دونوں میں اس وطی کے وقت جس پر احصان کا حکم مرتب ہوتا ہے احصان کی تمام شرطیں پائی جائیں امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک احصان کی ایک شرط ہے، امام شافعی کی بھی ایک رائے یہی ہے، مثلاً عاقل مرد عاقلہ عورت سے وطی کرے۔ اگر یہ تمام شرطیں دونوں میں سے کسی ایک میں نہ پائی جاتی ہوں تو دونوں غیر محصن ہیں، پس زانی نے جس صغیرہ یا مجنونہ سے نکاح کیا ہو وہ غیر محصن ہے اگر چہ وہ خود عاقل وبالغ ہو، لیکن امام مالک یہ شرط نہیں لگاتے بلکہ ان کے نزدیک اگر میاں بیوی میں سے کسی ایک میں احصان کی شرطیں پائی جارہی ہیں تو یہ محصن ہونے کے لئے کافی ہے، قطع نظر اس کے کہ دوسرے میں یہ شرطیں پائی جاتی ہیں یا نہیں۔

رجم میں احصان کا اثر:

۱۱ - مذکورہ بحثوں سے احصان کی وہ شرطیں جو فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہیں اور جن شرطوں کے بارے میں اختلاف ہے سب کی وضاحت ہوچکی اگر چہ بعض فقہاء نے کسی بھی ایک کے محصن ہونے کے لئے میاں بیوی دونوں میں شرائط احصان کا پورے طور پر پایا جانا لازم قرار دیا ہے، لیکن تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ رجم کے لئے زنا کرنے والے دونوں افراد کا محصن ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ اگر ان میں سے ایک محصن اور دوسرا غیر محصن ہے تو محصن کو رجم کیا جائے گا اور غیر محصن کو کوڑے لگائے جائیں گے [1]، کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے کہ "ایک اعرابی رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں آپ کو اللہ کا واسطہ دیتا ہوں کہ کتاب اللہ سے میرے مقدمہ کا فیصلہ دیں، اس اعرابی کے مخالف فریق نے (اور وہ اس اعرابی سے زیادہ سمجھ دار تھا) عرض کیا: ہاں ہمارے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ فرمادیجئے اور مجھے بیان دینے کی اجازت مرحمت فرمائیے، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "قل" (کہو) تو اس نے عرض کیا کہ میرا بیٹا اس شخص کے یہاں ملازم تھا، اس نے اس شخص کی بیوی سے زنا کیا اور مجھے بتایا گیا کہ میرے بیٹے کے اوپر رجم کی سزا ہے تو میں نے اس کے عوض سو بکریاں اور ایک باندی کا فدیہ دیا، پھر میں نے اہل علم سے دریافت کیا تو مجھے بتایا گیا کہ میرے لڑکے کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے اور اس کی بیوی کی سزا رجم ہے، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "**والذي نفسي بيده لأقضينّ بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم رد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس- لرجل من أسلم- إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها، قال: فغدا عليها فاعترفت، فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت**" [2] (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میں تم دونوں کے درمیان کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا، باندی اور بکریاں تمہیں واپس کی جائیں، تمہارے بیٹے کی سزا سو کوڑے لگانا

(۱) المنتقی شرح الموطا ۳/ ۳۳۱۔

(۱) شرح فتح القدیر ۴/ ۱۳۰، المغنی ۱۱/ ۱۲۸، المہذب ۲/ ۲۶۷۔
(۲) اس حدیث کی روایت صحاح ستہ میں کی گئی ہے۔

اور ایک سال کی جلا وطنی ہے، اور اے انیس! ۔قبیلۂ اسلم کے ایک فرد۔تم اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ، اگر وہ زنا کا اعتراف کرے تو اسے سنگسار کرو، راوی کہتے ہیں کہ انیس اس شخص کی بیوی کے پاس گئے، اس نے زنا کا اعتراف کرلیا تو رسول اکرم ﷺ کے حکم سے اسے رجم کردیا گیا)۔ یہاں یہ اشارہ کرنا مناسب ہے کہ صفت احصان باقی رہنے کے لئے نکاح کا باقی رہنا واجب نہیں ہے، اگر عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دے دی اور باقی عمر بغیر شادی کے رہا تو اگر زنا کرے گا تو رجم کیا جائے گا۔

احصان ثابت کرنا:

۱۲ - رجم میں احصان اقرار صحیح سے ثابت ہوتا ہے، اقرار صحیح وہ ہے جو عاقل ومختار شخص کی جانب سے کیا جائے، لہذا ضروری ہوگا کہ احصان کا اقرار کرنے والا عاقل ومختار ہو، اس لئے کہ مکرہ اور مجنون کے کلام کا کوئی حکم نہیں۔

اسی طرح گواہوں کی شہادت سے بھی احصان ثابت ہوتا ہے، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام زفر کے نزدیک احصان ثابت کرنے کے لئے دو مردوں کی گواہی کافی ہے، اس لئے کہ احصان انسان کی ایک حالت ہے، اس کا واقعۂ زنا سے کوئی تعلق نہیں، لہذا یہ شرط نہیں ہوگی کہ زنا کی طرح احصان کی گواہی چار مرد دیں[1]۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک احصان کا ثبوت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہوسکتا ہے[2]۔

گواہی کا طریقہ یہ ہے کہ گواہ کہیں: اس شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس سے جماع کیا، اگر یہ کہے کہ اس شخص نے اس عورت کے ساتھ دخول کیا (دخل بہا) تو بھی امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کافی ہے، کیونکہ جب دخول کے ساتھ حرف ''با'' کا استعمال ہو تو اس سے جماع مراد ہوتا ہے اور امام محمد فرماتے ہیں کہ کافی نہیں ہوگا، کیونکہ دخول کا اطلاق خلوت پر بھی ہوتا ہے۔

محصن کی سزا کا ثبوت:

۱۳ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ محصن اگر زنا کا ارتکاب کرے تو اسے اس وقت تک سنگسار کرنا واجب ہے جب تک اس کی روح پرواز نہ کرجائے، خواہ محصن مرد ہو یا عورت، لیکن اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ رجم کے ساتھ جلد (کوڑے لگانا) کو جمع کیا جائے گا یا نہیں۔

رجم کی سزا سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے ثابت ہے، رجم رسول اکرم ﷺ کے قول وفعل سے ثابت ہے اس تفصیل کے مطابق جس کا محل ''زنا'' کی اصطلاح ہے۔

احصان قذف:

۱۴ - پاک دامن مردوں اور عورتوں کی عزت وآبرو بچانے کے لئے اللہ تعالی نے محصن مردوں اور محصنہ عورتوں پر زنا کا بہتان لگانے کو حرام قرار دیا اور اس پر دنیوی اور اخروی سزا مرتب کی۔

احصان قذف کی شرطیں:

۱۵ - جس محصن کے قاذف پر حد جاری کی جاتی ہے اس میں باتفاق فقہاء درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے اگر زنا کا الزام لگایا گیا ہو، اور نفی نسب کی حالت میں امام ابوحنیفہ اس کے علاوہ یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ ماں مسلمان ہو اور آزاد ہو[1]۔

---

(۱) شرح الزرقانی ۷؍ ۱۹۷۔

(۲) شرح فتح القدیر ۴؍ ۱۷۶، بدائع الصنائع ۷؍ ۲۸۰۔

(۱) فتح القدیر ۴؍ ۱۹۳۔

الف۔ آزادی: غلام اور باندی کے قاذف پر حدقذف جاری نہیں کی جائے گی۔

ب۔ اسلام: مرتد یا اصلی کافر کے قاذف پر حدقذف جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ محصن نہیں ہیں، حدزنا میں اکثر اہل علم نے کافر کو محصن مانا ہے لیکن حدقذف میں محصن نہیں مانا ہے، اس لئے کہ زنا میں اس کو رجم کی سزا دینا اس کی اہانت ہے، اور کافر کے قاذف پر حد جاری کرنا اس کا اکرام ہے، اور کافر اکرام کا اہل نہیں ہے۔

ج، د۔ عقل وبلوغ: عقل وبلوغ کی شرط سے نابالغ اور مجنون خارج ہوگئے، اس لئے کہ ان دونوں کی جانب سے زنا متصور ہی نہیں ہے، یا یہ کہ وہ فعل حرام ہے اور حرمت کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب کرنے والا مکلف ہو، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی مطلق بلوغ کی شرط لگاتے ہیں، خواہ وہ شخص جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہو مرد ہو یا عورت، امام مالک عورت میں بلوغ کی شرط نہیں لگاتے، ہاں لڑکے میں بلوغ کی شرط لگاتے ہیں، امام مالک بچی کو نابالغ ہونے کے باوجود اس صورت میں محصنہ مانتے ہیں جب کہ اس میں وطی کا تحمل ہو یا اس جیسی لڑکی سے وطی کی جاسکتی ہو اگر چہ وہ بالغہ نہ ہو[1]، اس لئے کہ اس طرح کی لڑکی کو زنا کے الزام میں عارلاحق ہوتا ہے۔ بلوغ کی شرط کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ مقذوف میں بلوغ کا پایا جانا حدقذف جاری کرنے کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ یہ مکلف ہونے کی ایک شرط ہے، لہذا عقل کے مشابہ ہوگیا، نیز اس لئے کہ بچے کے زنا کرنے پر حدزنا جاری نہیں کی جاتی، لہذا اس پر زنا کا الزام لگانے سے حدقذف نہیں جاری ہوگی جیسے مجنون کا زنا کرنا۔

امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ حدقذف جاری کرنے کے لئے مقذوف کا بالغ ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نابالغ بھی آزاد، عاقل اور پاک دامن شخص ہے، اسے بھی الزام زنا سے جس کے سچ ہونے کا بھی امکان ہے عارلاحق ہوتا ہے، لہذا وہ بالغ کے مشابہ ہے، اس روایت کے مطابق نابالغ شخص کا اتنا بڑا ہونا ضروری ہے کہ اس کے بارے میں جماع متصور ہو[1] (اس کی کوئی حتمی عمر متعین نہیں کی جاسکتی)۔ مختلف ملکوں اور شہروں میں مختلف عمریں ہوسکتی ہیں۔

ھ۔ زنا سے پاک ہونا: زنا سے پاک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص پر زنا کا الزام لگایا گیا ہو اس نے اپنی عمر میں کبھی حرام وطی نہ کی ہو، نہ بغیر ملکیت کے، نہ اصل نکاح سے، نہ ایسے نکاح فاسد میں جس کا فاسد ہونا متفق علیہ ہو، لہذا اگر ایک بار بھی حرام وطی کی ہوگی تو اس کی عفت ساقط ہوجائے گی، خواہ اس حرام وطی سے زنا کی سزا لازم ہوئی ہو یا نہ لازم ہوئی ہو، تینوں ائمہ (امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی) واقعۃً عفیف ہونے کو شرط قرار دیتے ہیں اور امام احمد زنا سے ظاہری عفت کو احصان قذف کے لئے کافی سمجھتے ہیں، لہذا جس پر زنا کا جرم نہ گواہی سے ثابت ہوا ہو نہ اقرار سے، اور اس پر حد زنا جاری نہ کی گئی ہو وہ عفیف ہے۔

پھر اگر نسب کا انکار کر کے الزام لگایا ہے تو بالاتفاق حدقذف جاری کی جائے گی، اور اگر زنا کا الزام عائد کیا ہے تو اگر ایسے شخص پر زنا کا الزام لگایا ہے جس کی جانب سے وطی متصور ہی نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک حدقذف جاری نہیں کی جائے گی، یہ تینوں ائمہ فرماتے ہیں کہ مجبوب کے قاذف پر حدقذف جاری نہیں کی جائے گی، ابن المنذر فرماتے ہیں کہ "رتقاء" کا بھی یہی حال ہے، امام حسن فرماتے ہیں کہ خصی کے قاذف پر حد نہیں ہے، اس لئے کہ ان لوگوں کو اس الزام سے عار نہیں لاحق ہوتا، کیونکہ قاذف کا

---

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۲۹۸-۲۹۹، ابن عابدین ۳/ ۱۶۸، المہذب ۲/ ۲۷۳۔

(۱) المغنی ۹/ ۸۴ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

جھوٹا ہونا معلوم ہے، اور حدقذف تو عار دور کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے۔

امام احمد کے نزدیک خصی، مجبوب، مریض، رتقاء، قرناء کے قاذف پر بھی حدقذف واجب ہوگی، کیونکہ اللہ تعالی کا یہ ارشاد عام ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" [1] (اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں پر اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی درّے لگاؤ)۔

رتقاء بھی اس آیت کے عموم میں داخل ہے، نیز اس لئے کہ وہ ایک محصن کا قاذف ہے، لہذا اس پر حدقذف لازم ہوگی جس طرح وطی پر قادر شخص پر زنا کا الزام لگانے سے حدقذف واجب ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ وطی کا ممکن ہونا ایک مخفی معاملہ ہے جسے بہت سے لوگ نہیں جانتے، پس جو شخص اس کو نہیں جانتا اس کے نزدیک بغیر حد کے عار منتفی نہیں ہوگا، پس حد لگانا واجب ہوگا جیسے مریض کو قذف کرنا [2]۔

قذف میں احصان ثابت کرنا:

۱۶ - ہر مسلمان پاک دامن سمجھا جائے گا جب تک اس نے زنا کا اقرار نہ کیا ہو یا چار عادل گواہوں کے ذریعہ اس پر زنا کا الزام ثابت نہ ہوا ہو، جب کسی انسان نے دوسرے پر زنا کا الزام عائد کیا تو اس سے زنا اور پاک دامن نہ ہونے کا ثبوت مانگا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً"۔

جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہے اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ وہ اپنی پاک دامنی ثابت کرے، اس لئے کہ لوگ پاک دامن (عفیف) مانے جاتے ہیں جب تک کہ قاذف اس کے خلاف ثابت نہ کردے۔ اگر مقذوف کے محصن ہونے کا قاذف اقرار کرے تو اس کا محصن ہونا ثابت ہوجائے گا، اور اگر اس کے محصن ہونے کا قاذف نے انکار کیا تو اسے مقذوف کی عفت ختم ہونے پر ثبوت پیش کرنا ہوگا، اگر ثبوت پیش کرنے میں ناکام رہا تو اسے یہ اختیار نہیں کہ مقذوف سے حلف لے۔

احصان کا سقوط:

۱۷ - احصان اپنی کسی شرط کے مفقود ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے جو شخص مجنون یا عنین یا غلام ہوگیا اس کا احصان باطل ہوگیا، جو فقہاء احصان میں اسلام کی بھی شرط لگاتے ہیں ان کے نزدیک ارتداد سے بھی احصان ساقط ہوجاتا ہے، اگر مقذوف میں احصان کی کوئی شرط مفقود ہوجائے تو قاذف پر حدقذف جاری نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ اپنے الزام کو صحیح ثابت کرنے میں ناکام رہا تو اسے تعزیر کی جائے گی، تینوں ائمہ (امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی) کے نزدیک حدقذف جاری ہونے تک مقذوف میں احصان کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے، اس کے برخلاف امام احمد کے نزدیک بس اتنی شرط ہے کہ الزام لگائے جانے کے وقت مقذوف میں احصان کی تمام شرطیں پائی جارہی ہوں، اس کے بعد ان شرطوں کی برقراری لازم نہیں ہے [1]۔

قذف میں احصان کا اثر:

۱۸ - مقذوف کے محصن ہونے سے قاذف دو سزاؤں کا مستحق ہوگا:

---

(۱) سورۂ نور ر ۴۔

(۲) المغنی ۹ / ۸۴ طبع قاہرہ، ابن عابدین ۳ / ۱۶۸، الدسوقی ۴ / ۳۲۶۔

(۱) ابن عابدین ۳ / ۱۶۸، الدسوقی ۴ / ۳۲۶، المہذب ۲ / ۲۷۴، المغنی ۹ / ۹۳ طبع قاہرہ۔

(۱) قاذف کو کوڑے لگایا جانا، یہ اصل سزا ہے، (۲) اس کی گواہی قبول نہ کیا جانا، یہ ضمنی سزا ہے، اس کی تفصیل "قذف" کی اصطلاح میں آئے گی۔

احصان کی دونوں قسموں میں ارتداد کا اثر:

۱۹- محصن کے مرتد ہونے سے ان فقہاء کے نزدیک اس کا احصان باطل نہیں ہوتا جو احصان میں اسلام کی شرط نہیں لگاتے مثلاً امام شافعی اور امام احمد[۱]، امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسف کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس واقعہ سے ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے دو یہودیوں کو زنا کرنے پر رجم کی سزا دی، اگر احصان میں اسلام کی شرط ہوتی تو رسول اکرم ﷺ یہودیوں کو رجم کی سزا نہ دیتے، پھر یہ شکل بھی ارشاد نبوی: "أو زنی بعد إحصان"[۲] (یا زنا کیا ہو احصان کے بعد) کے عموم میں داخل ہے، نیز اس لئے کہ اس نے احصان کے بعد زنا کیا ہے، لہذا اس کی سزا رجم ہوگی اس شخص کی طرح جو مرتد نہ ہوا ہو۔

امام ابوحنیفہ چونکہ احصان میں اسلام کی شرط لگاتے ہیں لہذا ان کے نزدیک محصن اگر مرتد ہوجائے تو اس کا احصان باطل ہوجاتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: "من أشرک باللہ فلیس بمحصن"[۱] (جس نے اللہ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے)۔

اسی طرح مرتد محصن باقی نہ رہے گا کہ احصان کی ایک شرط "اسلام" اس سے مفقود ہوگئی۔ امام مالک نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ جب احصان رجم یا احصان قذف میں کسی مرد یا عورت کے لئے حکم احصان ثابت ہوجائے پھر وہ نعوذ باللہ اسلام سے مرتد ہوجائے تو حکم احصان اس سے ساقط ہوجاتا ہے، اگر وہ دوبارہ مسلمان ہوگیا تو اب نئے احصان کے ذریعہ محصن ہوگا، اس بارے میں امام مالک نے اس آیت سے استدلال کیا ہے: "لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ"[۲] (اگر تو نے شریک کیا تو تیرا عمل (سب) غارت ہوجائے گا)۔ مرتد نے چونکہ شرک کیا اس لئے آیت کے بموجب اس کا ہر عمل اکارت ہوجانا لازم ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۰۳ شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے تفصیلاً حضرت ابوقلابہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "فواللہ ما قتل رسول اللہ ﷺ أحدا قط إلا فی إحدی ثلاث خصال: رجل قتل بجریرۃ نفسہ فقتل، أو رجل زنی بعد إحصان، أو رجل حارب اللہ ورسولہ وارتد عن الإسلام" (رسول اللہ ﷺ نے بخدا کبھی کسی کو قتل نہیں کیا، سوائے تین حالت کے: کسی شخص نے دوسرے کو قتل کیا تو اسے قتل کیا، یا کسی شخص نے محصن ہو کر زنا کیا، یا کسی نے اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ کیا اور اسلام سے مرتد ہوگیا) (فتح الباری ۱۲/ ۲۳۰ طبع السلفیہ)، اسی کے مثل ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، احمد، حاکم اور شافعی نے اپنی مسند میں روایت کی ہے (نصب الرایہ ۳/ ۳۱۷)۔

(۱) حدیث "من أشرک باللہ....." کی روایت اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں کی ہے اور ان کی سند کے ساتھ دارقطنی نے اس کی روایت کی ہے اور فرمایا ہے: "صحیح یہ ہے کہ حدیث موقوف ہے"، صاحب فتح القدیر نے اس کے مرفوع ہونے کو راجح قرار دیا ہے (نصب الرایہ ۳/ ۳۲۷، فتح القدیر ۵/ ۲۴)۔

(۲) سورۂ زمر/ ۶۵، ملاحظہ ہو: الدسوقی ۴/ ۳۲۵۔

إحلال

تعریف:

۱ - لغت میں احلال "أحل" کا مصدر ہے، جو" حرّم "کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "أحللت له الشيء" یعنی میں نے اس کے لئے اس چیز کو حلال کردیا۔ یہ لفظ ایک دوسرے معنی میں بھی آتا ہے اور وہ ''أحل" ہے لفظ ''حل'' کے معنی ہیں: اشہر حل میں داخل ہوا، یا حرم سے آگے بڑھ گیا، یا محظورات حج جو اس پر حرام تھے وہ اس کے لئے حلال ہو گئے [۱]۔

فقہاء نے لفظ ''احلال'' کا استعمال نہیں کیا ہے مگر اس کے مشابہ دوسرے الفاظ مثلاً استحلال، تحلیل، تحلل اور حلول کے معانی کو ادا کرنے کے لئے فقہاء نے ان الفاظ کا استعمال کثرت سے کیا ہے لیکن انہوں نے ''احلال'' کا استعمال دین یا ظلم سے بری کرنے کے معنی میں بھی کیا ہے۔

بعض حضرات احلال کو لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں، اس صورت میں اس کے درج ذیل استعمالات مراد ہوتے ہیں:

الف۔ احرام سے نکلنے کے مسئلہ کی تعبیر فقہاء لفظ تحلل سے کرتے ہیں، اس مسئلہ میں لفظ ''احلال" کا استعمال لغوی معنی میں ہے [۲] (دیکھئے: تحلل)۔

ب۔ حرام کو حلال قرار دینے کی تعبیر فقہاء لفظ استحلال سے کرتے ہیں، خواہ یہ عمل قصداً ہو یا تاویل کے ساتھ ہو [۱] (دیکھئے: استحلال)۔

ج۔ جس عورت کو تین طلاق دی گئی ہو اس کے مسئلہ میں تحلیل کی تعبیر اختیار کرتے ہیں [۲] (دیکھئے: تحلیل)۔

د۔ دین مؤجل (جس دین کی ادائیگی کے لئے آئندہ کی کوئی مدت طے ہو) کی ادائیگی کا وقت آنے کی تعبیر ''حلول" سے کرتے ہیں [۳] (دیکھئے: حلول)۔

اجمالی حکم:

۲ - لفظ احلال کے مختلف استعمالات کے اعتبار سے اس کا حکم مختلف ہوگا، جیسا کہ تعریف کے ذیل میں آیا۔

بحث کے مقامات:

۳ - اس لفظ کے ہر استعمال کے سلسلے میں اس کی متعلقہ اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

أحماء

دیکھئے: ''حمو"۔

---

(۱) صحاح، لسان العرب، اساس البلاغۃ، تاج العروس (حلل)۔
(۲) لسان العرب، تاج العروس، القدوری ۱/ ۳۵۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۳/ ۳۹۱ طبع الریاض۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۰۷، شائع کردہ عمر ہاشم الکتبی، الحطاب ۵/ ۲۴۰ طبع لیبیا۔
(۲) القلیوبی ۳/ ۲۴۶ طبع عیسی الحلبی۔
(۳) الحطاب ۵/ ۳۷۔

إحياء البيت الحرام

تعریف:

۱ - إحیاء" أحیا" کا مصدر ہے، اس کا معنی ہے: کسی چیز کو زندہ کردینا یا بنجر زمین میں زندگی پھونکنا[۱]، اسی سے اہل عرب کا قول ہے: "أحياه الله إحياء" یعنی اس کو اللہ نے زندہ کردیا، اور "أحيا الله الأرض" یعنی اللہ تعالیٰ نے خشک سالی کے بعد زمین کو سرسبز وشاداب کردیا[۲] قرآن کریم میں ارشاد ربانی ہے: "وَ اللّٰهُ الَّذِيْ أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلٰى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا، كَذٰلِكَ النُّشُوْرُ"[۳] (اور اللہ وہی ہے جو ہواؤں کو بھیجتا ہے پھر وہ بادلوں کو اٹھاتی ہیں، پھر ہم اسے ہانک لے جاتے ہیں خشک خطہ زمین کی طرف، پھر ہم اس کے ذریعہ سے زمین کو اس کی خشکی کے بعد سرسبز کردیتے ہیں، اسی طرح جی اٹھنا ہوگا)۔

فقہاء کے یہاں لفظ احیاء کا استعمال لغوی معنی کے دائرے میں ہی ہے، چنانچہ فقہاء کی اصطلاح میں" احیاء موات" کا مفہوم ہے: خشک بنجر زمین کو کاشت کے لائق بنانا۔ اسی طرح "احیاء اللیل" اور "احیاء مابین العشائین" کا مفہوم ہے: رات بھر نماز اور ذکر میں مشغول رہنا، رات کے وقت کو بے کار نہ کرنا اور میت کی طرح معطل نہ کرنا[۱]۔ فقہاء" احیاء البیت الحرام" کی اصطلاح بھی استعمال کرتے ہیں، اس کا مفہوم ہوتا ہے: خانہ کعبہ کو ہمیشہ حج اور عمرہ کے ذریعہ آباد رکھنا، اور میت کی طرح اس سے منقطع نہ ہوجانا۔ اسی طرح فقہاء" احیاء سنت" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، اس کا مفہوم ہوتا ہے: کسی متروک العمل سنت اور چھوٹے ہوئے اسلامی شعار کو دوبارہ رواج دینا، اس پر عمل کرنا۔

احیاء کے مضاف الیہ کے اعتبار سے اس کا مفہوم مختلف ہوتا ہے، احیاء کے درج ذیل استعمالات ہوتے ہیں:

الف۔ احیاء البیت الحرام

ب۔ احیاء السنۃ

ج۔ احیاء اللیل

د۔ احیاء الموات

فقہاء کے یہاں احیاء البیت الحرام سے مراد خانہ کعبہ کو حج کے ذریعہ آباد رکھنا ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک عمرہ کے ذریعہ آباد رکھنا بھی مراد ہے، آباد جگہ کو زندہ کے ساتھ اور غیر آباد جگہ کو مردہ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حج کے ذریعہ ہر سال خانہ کعبہ کا احیاء فی الجملہ مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے، اس حکم کا اس سے کوئی ٹکراؤ نہیں ہے کہ خانہ کعبہ جانے کی استطاعت رکھنے والے ہر شخص کے ذمہ عمر میں ایک بار حج کرنا فرض عین ہے جیسا کہ دین سے یہ بات بداہۃً معلوم ہے، اس لئے کہ یہ مسئلہ اس صورت

(۱) معجم مقاییس اللغۃ، القاموس المحیط۔
(۲) محیط المحیط۔
(۳) سورۂ فاطر/ ۹۔

(۱) النہایۃ لابن الاثیر: مادہ (حیی)۔
(۲) حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۷۸ طبع الحلبی، النہایۃ لابن الاثیر (حیا)، الخرشی ۳/ ۱۰۸ طبع بولاق، مطالب ۲/ ۲۶۵۔

میں فرض کیا گیا ہے جب اتنے مسلمانوں نے حج فرض یا حج نفل نہیں ادا کیا جن کے ذریعہ ہر سال عرفاً شعار حاصل ہو جائے، اس لئے کہ گناہ تمام مسلمانوں کو ہوگا، اس لئے کہ تعمیر کعبہ کا سب سے بڑا مقصد حج ہے، لہذا حج کے ذریعہ خانہ کعبہ کا احیاء ہوتا ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا وہ اثر بھی ہے جو مصنف عبدالرزاق میں موجود ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لو ترک الناس زیارة هذا البیت عاماً واحداً ما أمطروا" [۱] (اگر لوگ اس گھر (خانہ کعبہ) کی زیارت ایک سال چھوڑ دیں تو بارش سے محروم کر دیئے جائیں)۔

شافعیہ کے نزدیک حج کی طرح عمرہ سے بھی خانہ کعبہ کا احیاء ہوتا ہے، مالکیہ میں سے علامہ تادلی کی بھی یہی رائے ہے۔

اور حج وعمرہ کے بدلے میں طواف، اعتکاف اور نماز وغیرہ کافی نہیں، اگرچہ مسجد حرام میں ان طاعات کی ادائیگی بھی فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ ان سب اعمال سے مسجد حرام کی تعظیم اور اس مقدس مقام کا احیاء حاصل ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا حکم کے پیش نظر مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ امام المسلمین پر واجب ہے کہ ہر سال ایک جماعت موسم حج قائم کرنے کے لئے مکہ مکرمہ بھیجے، اگر مسلمانوں کا کوئی امام نہ ہو تو یہ ذمہ داری جماعت مسلمین پر عائد ہوتی ہے [۲]۔

اس مسئلہ میں مجھے حنفیہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملی۔

بحث کے مقامات:

۳- احیاء البیت الحرام کی تفصیل فقہاء نے کتاب الجہاد کے شروع میں بیان کی ہے، اس لئے کہ حکم جہاد اور حکم احیاء البیت الحرام واجب کفائی ہونے کی وجہ سے مناسبت رکھتے ہیں جس جگہ فقہاء نے واجب علی الکفایہ کی تعریف کی ہے اور کچھ فروض کفایات اور ان کے احکام ذکر کئے ہیں، جیسا کہ اس کو بعض نے کتاب الحج میں حکم حج کے کلام کے ذیل میں ذکر کیا ہے، اسی طرح جن مصنفین نے احکام مساجد پر مستقل کتابیں لکھی ہیں یا اپنی کتابوں میں احکام مسجد حرام پر مستقل فصل باندھی ہے انہوں نے بھی اس سے بحث کی ہے، مثلاً علامہ بدرالدین زرکشی نے اپنی کتاب "إعلام الساجد بأحكام المساجد" میں اس پر بحث کی ہے۔

(۱) اثر ابن عباسؓ کی روایت عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں کی ہے (مصنف عبدالرزاق ۵/ ۱۳، شائع کردہ المجلس العلمی ۱۳۹۲ھ)۔

(۲) الجمل ۱/ ۱۸۳، کشاف القناع ۳/ ۷۵ طبع الریاض، إعلام الساجد/ ۸۴، = الحطاب ۳/ ۳۶۵، الخرشی ۳/ ۱۰۸۔

إحیاء السنة

تعریف:

۱- سنت سے مراد وہ راستہ ہے جس پر دین میں چلا جاتا ہے، یہاں پر احیاء سنت (سنت کو زندہ کرنے) سے مراد اسلام کے کسی شعار پر عمل ترک ہوجانے کے بعد اس کو دوبارہ روبہ عمل لانا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- مردہ سنت کو زندہ کرنا شرعاً مطلوب ہے، یہ مطلوب ہونا کبھی فرض کفایہ کے طور پر ہوتا ہے (اور یہی اصل ہے) کبھی فرض عین کے طریقہ پر اور کبھی بہ طریق استحباب۔ اس کی تفصیل ''امر بالمعروف'' کی اصطلاح میں ملے گی[۱]۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۴۰۷ طبع کلکتہ۔

إحیاء اللیل

تعریف:

۱- لغت میں احیاء کا معنی ہے: کسی چیز کو زندہ کردینا[۱]، ''إحیاء اللیل'' سے فقہاء کی مراد یہ ہوتی ہے کہ پوری رات یا اس کا اکثر حصہ عبادت مثلاً نماز، ذکر، قرأت قرآن وغیرہ میں گذارا جائے[۲]، اس طرح احیاء اللیل کی مدت رات کا اکثر حصہ ہے اور اس کا دائرۂ عمل ہر عبادت ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ قیام اللیل:

۲- فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ قیام اللیل بسا اوقات رات کے اکثر حصہ کا احاطہ نہیں کرتا بلکہ رات کی ایک گھڑی کھڑے رہنے سے بھی اس کا تحقق ہوجاتا ہے[۳]، اور قیام اللیل کا عمل صرف نماز ہے، کوئی اور عبادت نہیں۔ کبھی کبھی فقہاء قیام اللیل کا استعمال شب بیداری کے معنی میں بھی کرتے ہیں، مراقی الفلاح میں ہے: قیام کا مفہوم یہ ہے کہ رات کے اکثر حصہ میں طاعت میں مشغول رہے، اور کہا گیا ہے کہ رات کی ایک گھڑی طاعت میں مشغول رہے،

(۱) معجم مقائیس اللغۃ، القاموس المحیط۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰ طبع اول بولاق، شرح المنہاج ۲/ ۱۲۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۶۹ھ۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۶۱۔

قرآن کی تلاوت کرے یا حدیث سنے یا تسبیح پڑھے یا نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجے[1]۔

ان دونوں (احیاء اللیل، قیام اللیل) میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ انسان عشاء کی نماز کے بعد کچھ سو کر ان دونوں کو انجام دے، اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ ان دونوں سے پہلے عشاء کے بعد نہ سوئے۔

ب- تہجد:

۳- تہجد کا اطلاق اسی نماز پر ہوتا ہے جو سونے کے بعد رات میں بیدار ہو کر ادا کی جائے[2]، لیکن بہت سے فقہاء تہجد کا اطلاق مطلقاً صلاۃ اللیل (رات کی نماز) پر کرتے ہیں[3]۔

إحیاء اللیل کی مشروعیت:

۴- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جن راتوں کی فضیلت کے بارے میں نصوص وارد ہیں ان کا احیاء مستحب ہے، اسی طرح کسی بھی رات کا احیاء مستحب ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "کان رسول اللہ ﷺ ینام أول اللیل ویحیي آخرہ"[4] (رسول اللہ ﷺ اول شب میں سو جاتے تھے اور رات کے آخری حصہ میں جاگ جاتے تھے)، نیز اس لئے کہ رات میں نفلی عبادتیں کرنا مثلاً اوقات شب میں دعا اور استغفار کرنا خصوصاً رات کے نصف آخر میں اور بالخصوص وقت سحر میں بہت زیادہ مستحب ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالأَسْحَارِ"[1] (اور گناہ بخشوانے والے پچھلی رات میں)۔

حضرت جابر سے مرفوع روایت ہے: "إن في اللیل لساعة لا یوافقها رجل مسلم یسأل اللہ خیرًا من أمر الدنیا والآخرة إلا أعطاه اللہ إیاه" (رات میں ایک گھڑی ایسی ہے کہ جو بھی مسلمان شخص اس وقت میں اللہ تعالی سے دنیا یا آخرت کی کوئی خیر مانگتا ہے تو اللہ تعالی اسے وہ مطلوبہ خیر عطا فرماتے ہیں)، اس حدیث کی روایت امام مسلم نے کی ہے[2]۔ یہ حدیث بھی ان کثیر نصوص میں شامل ہے جو اوقات شب میں عبادت پر آمادہ کرتی ہیں[3]۔

احیاء اللیل کی قسمیں:

۵- الف- ان مخصوص راتوں کا احیاء جن کے احیاء کے بارے میں کوئی نص وارد ہے، مثلاً رمضان کی آخری دس راتیں، اور ذی الحجہ کی ابتدائی دس راتیں۔

ب- ہر رات میں مغرب اور عشاء کے درمیان کے وقت کا احیاء، یہی دو قسمیں یہاں موضوع بحث ہیں۔

احیاء اللیل کے لئے جمع ہونا:

۶- حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تراویح کے علاوہ مساجد میں کسی اور

---

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی / ۲۱۹ طبع المطبعۃ العثمانیہ۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۸، الفروع ۱/ ۴۳۰ طبع اول المنار، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۱، طبع دار الفکر۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۱۔

(۴) حضرت عائشہؓ کی روایت: "کان رسول اللہ ینام أول اللیل....." کو بخاری نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "کان ینام أوله ویقوم آخره فیصلي"، ابن حجر نے کہا ہے کہ مسلم نے بھی اس کی روایت کی ہے (فتح الباری ۳/ ۲۳، طبع السلفیہ)۔

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۷۔

(۲) حضرت جابرؓ کی حدیث: "إن في اللیل لساعة" کی روایت امام احمد نے کی ہے اور امام مسلم نے کتاب الصلاۃ میں حضرت جابر سے اس کی روایت کی ہے (فیض القدیر ۲/ ۴۷۲)۔

(۳) المجموع ۴/ ۴۷، المطبعۃ المنیریہ طبع اول۔

رات کے احیاء کے لئے جمع ہونا مکروہ ہے[1]، ان حضرات کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ لوگ تنہا تنہا احیاء **لیل** (شب بیداری) کریں[2]، شافعیہ کا مسلک ہے کہ اجتماعی احیاء **لیل** مکروہ ہے لیکن کراہت کے ساتھ صحیح ہوجائے گا، حنابلہ نے شب بیداری کے لئے قیام **لیل** کی نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنا جائز قرار دیا ہے، جیسا کہ انہوں نے اس نماز کو تنہا پڑھنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ سے دونوں طرح کرنا ثابت ہے، لیکن آپ کی اکثر نفل نمازیں تنہا ہوتی تھیں، ایک بار حضرت حذیفہؓ کے ساتھ، ایک بار حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ، اور ایک بار حضرت انس بن مالکؓ اور ان کی والدہ کے ساتھ[3]۔

مالکیہ نے بڑی جماعت اور مختصر جماعت کے ساتھ اجتماعی احیاء **لیل** میں فرق کیا ہے، اسی طرح مشہور اور غیر مشہور جگہ میں اجتماعی احیاء **لیل** کے حکم میں فرق کیا ہے، انہوں نے احیاء **لیل** کے لئے مختصر جماعت کے اجتماع کو بلا کراہت جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ یہ اجتماع کسی غیر مشہور مقام پر ہو، الا یہ کہ جس رات کے احیاء کے لئے لوگ جمع ہو رہے ہوں وہ ان راتوں میں سے ہو جن میں احیاء **لیل** کے لئے جمع ہونے کو صراحۃً بدعت قرار دیا گیا ہو مثلاً پندرہویں شعبان کی رات، دس محرم کی رات، ان میں جمع ہونا مطلقاً مکروہ ہوگا[4]۔

پوری رات کا احیاء:

۷- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ پوری رات عبادت کرنا مکروہ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "ما رأیت رسول الله ﷺ قام لیلة حتی الصباح"[1] (میں نے رسول اکرم ﷺ کو نہیں دیکھا کہ آپ نے کسی رات میں صبح تک عبادت کی ہو)، امام مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ انہوں نے اس حکم کراہت سے صرف مخصوص راتوں کے احیاء کا استثناء کیا ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث ہے: ''کان إذا دخل العشر الأواخر من رمضان أحیا اللیل کله'' [2] (جب رمضان کا آخری عشرہ آتا تو رسول اکرم ﷺ پوری رات عبادت کرتے) (بخاری ومسلم)۔

احیاء لیل کا طریقہ:

۸- احیاء **لیل** (شب بیداری) ہر عبادت کے ذریعہ ہوسکتی ہے مثلاً نماز، قرآن اور احادیث کا پڑھنا وسننا، تسبیح، حمد وثنا، نبی اکرم ﷺ پر درود وسلام[3]۔

احیاء **لیل** میں نماز ضرور پڑھے خواہ دو رکعت ہی ہو۔

یہ تفصیل کہ کتنی رکعات نماز پڑھے، دو دو رکعت پڑھے یا چار چار رکعت؟ اس کا مقام'' قیام اللیل'' کی اصطلاح ہے[4]۔

احیاء **لیل** جس طرح نماز سے کرسکتا ہے اسی طرح دعا اور استغفار

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۱، البحر الرائق ۲/ ۵۶، مطبعہ العامرۃ، المبسوط ۱/ ۱۴۴ طبع مطبعۃ السعادۃ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۱، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/ ۲۰۸ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) المغنی ۱/ ۷۷۹، المنار کا شائع کردہ طبع سوم۔

(۴) الخرشی ۱/ ۳۶۶، طبع دار صادر بیروت۔

---

(۱) المجموع ۴/ ۴۷، شرح الروض ۱/ ۲۰۸، کشاف القناع ۱/ ۴۳۳ طبع دوم، حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ نووی نے المجموع (۴/ ۴۷) میں صحیح مسلم کی طرف منسوب کیا ہے لیکن ہم کو یہ حدیث صحیح مسلم میں نہیں ملی، ہاں ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ ہیں: "ولا صلی لیلة إلی الصبح...." (صحیح مسلم ۱/ ۵۱۴، تحقیق محمد عبد الباقی)۔

(۲) ریاض الصالحین ۱/ ۴۳۶۔

(۳) الدر المختار بر حاشیہ حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰-۴۶۱۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۷/ ۲۱۷، الجمل ۱/ ۴۸۴ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

سے بھی کرسکتا ہے، احیاء لیل کرنے والے کے لئے رات کے تمام اوقات میں کثرت سے دعا واستغفار کرنا مستحب ہے، رات کے آخری نصف حصہ میں دعا اور استغفار زیادہ اہم ہے، اس میں بھی سب سے افضل سحر کا وقت ہے[۱]۔

حضرت أنس بن مالکؓ فرماتے تھے: "أمرنا أن نستغفر بالسحر سبعين مرة"[۲] (ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ سحر کے وقت ستر مرتبہ استغفار کریں)۔ نافع کہتے ہیں: "کان ابن عمر یحیي اللیل، ثم یقول: یانافع! أسحرنا؟ فأقول: لا، فیعاود الصلاة، ثم یسأل، فإذا قلت: نعم، قعد یستغفر"[۳] (حضرت ابن عمرؓ پوری رات جاگتے، پھر فرماتے: اے نافع! کیا سحر ہوگئی؟ میں عرض کرتا: ابھی نہیں، پھر وہ نماز میں مشغول ہوجاتے، پھر دریافت فرماتے، جب میں عرض کرتا کہ ہاں سحر ہوگئی تو بیٹھ کر استغفار کرتے)۔ ابراہیم بن حاطب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "سمعت رجلاً في السحر في ناحية المسجد یقول: یا رب أمرتني فأطعتک، وھذا سحر، فاغفرلي، فنظرت فإذا ھو ابن مسعود"[۴] (میں نے سحر کے وقت مسجد کے ایک گوشہ میں ایک شخص کو کہتے ہوئے سنا: اے میرے رب آپ نے مجھے حکم فرمایا تو میں نے آپ کی اطاعت کی، یہ سحر کا وقت ہے، میری مغفرت فرمادیجئے، میں نے دیکھا تو یہ عبداللہ بن مسعودؓ تھے)۔

(۱) المجموع ۴/ ۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۹، طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) حضرت انسؓ کے قول "أمرنا أن نستغفر..." کا ذکر قرطبی (۴/ ۳۹ طبع دار الکتب قاہرہ) نے کیا ہے، اس کی نسبت حدیث کی کسی کتاب کی طرف نہیں کی ہے طبری نے اپنی سند کے ساتھ اس کی روایت اپنی تفسیر میں کی ہے (۶/ ۲۶۶ طبع دار المعارف)۔

(۳) ابن عمرؓ کا اثر بھی قرطبی (۴/ ۳۹ طبع دار الکتب قاہرہ) نے حدیث کی کسی کتاب کے حوالہ کے بغیر ذکر کیا ہے اس کی روایت طبری نے اپنی سند کے ساتھ اپنی تفسیر (۶/ ۲۶۶ طبع دار المعارف) میں کچھ اختلاف کے ساتھ کی ہے۔

(۴) ابن مسعودؓ کا اثر قرطبی (۴/ ۴۰) نے اور طبری نے اپنی تفسیر (۶/ ۲۶۶ طبع دار المعارف) میں ذکر کیا ہے، تفسیر طبری کی تحقیق کرنے والے لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں حریث الخناط ہیں، جن کے بارے میں ابن معین فرماتے ہیں: لیس بشيء، اور ابو حاتم فرماتے ہیں کہ ضعیف الحدیث ہیں۔

افضل راتوں کا احیاء:

۹- افضل راتیں جن کی فضیلت کے بارے میں آثار وارد ہیں درج ذیل ہیں:

جمعہ کی رات، عیدین کی دونوں راتیں، رمضان کی راتیں، ان میں خصوصیت سے آخری عشرہ کی راتیں، ان میں بھی خاص طور پر لیلۃ القدر، ذی الحجہ کے پہلے عشرہ کی راتیں، پندرہ شعبان کی رات، ماہ رجب کی پہلی رات، ان راتوں کے احیاء کا حکم نیچے تحریر کیا جاتا ہے۔

شب جمعہ کا احیاء:

۱۰- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جمعہ کی رات میں خصوصی طور پر کوئی نماز پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ صحیح مسلم کی روایت میں رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تخصوا لیلة الجمعة بقیام من بین اللیالي"[۱] (راتوں میں سے جمعہ کی رات کو قیام کے ساتھ مخصوص نہ کرو)۔

نماز کے علاوہ کسی اور عبادت سے شب جمعہ کا احیاء مکروہ نہیں ہے، خصوصاً نبی اکرم ﷺ پر درود وسلام سے، کیونکہ اس رات میں درود وسلام مطلوب ہے۔

روزہ کے بارے میں ان کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا جاسکتا

(۱) حدیث: "لا تخصوا لیلة الجمعة..." کی روایت مسلم نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے ان کی روایت میں "لا تختصوا" کا لفظ ہے اور اس کا تکملہ ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۳۱۸)۔

ہے کہ شب جمعہ کا اس طرح احیاء مکروہ نہیں ہے کہ اس سے پہلے یا اس کے بعد رات کو یا دونوں کو احیاء میں شامل کرلیا جائے[۱]۔

بعض حنفیہ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے علاوہ دوسری عبادات سے شب جمعہ کا احیاء مستحب ہے، کیونکہ صاحب مراقی الفلاح نے یہ حدیث ذکر کی ہے: "خمس لیال لا یرد فیهن الدعاء: لیلة الجمعة، وأول لیلة من رجب، ولیلة النصف من شعبان، ولیلتا العید"[۲] (پانچ راتوں میں دعا رد نہیں کی جاتی، جمعہ کی رات، رجب کی پہلی رات، پندرہ شعبان کی رات، عیدین کی دونوں راتیں)۔ اور اس پر کوئی تعلیق نہیں کی۔

عیدین کی دونوں راتوں کا احیاء:

۱۱ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عید الفطر کی رات اور عید الاضحیٰ کی رات کا احیاء مستحب ہے[۳]، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من قام لیلتي العید محتسباً لم یمت قلبه یوم تموت القلوب"[۴] (جس نے اللہ تعالیٰ سے ثواب کی امید میں عیدین کی راتوں میں نمازیں پڑھیں اس کا دل اس دن مردہ نہیں ہوگا جس دن قلوب مرجائیں گے) ابن عباسؓ کی اتباع میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر وہ عشاء کی نماز جماعت سے ادا کرے اور فجر کی نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنے کا عزم رکھے تو اسے احیاء لیل کا ثواب حاصل ہوجائے گا[۱]۔

رمضان کی راتوں کا احیاء:

۱۲ - رمضان میں قیام لیل کے مسنون ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من قام رمضان إیماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه"[۲] (جس نے اللہ کے وعدوں پر یقین کرتے ہوئے اور محض ثواب کی طلب کے لئے قیام کیا اس کے سب پچھلے گناہ معاف ہوجاتے ہیں)۔

رمضان کی آخری دس راتوں میں خصوصیت کے ساتھ شب بیداری کرے گا[۳]، کیونکہ رسول اکرم ﷺ رمضان کے آخری عشرہ میں اپنا بستر لپیٹ دیتے، اپنے گھر والوں کو جگا دیتے اور رات بھر شب بیداری فرماتے "کان إذا کان العشر الأواخر طوی فراشه، وأیقظ أهله، وأحیا لیله"[۴] آپ ﷺ کا یہ معمول

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۸۔

(۲) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ر ۲۱۹، حدیث: "خمس لیال لا یرد فیهن الدعاء...." کا ذکر فیض القدیر میں ان الفاظ کے ساتھ ہے "خمس لیال لا ترد فیهن الدعوة: أول لیلة من رجب ولیلة النصف من شعبان ولیلة الجمعة ولیلة الفطر ولیلة النحر"، اور صاحب فیض القدیر نے کہا ہے کہ اس کی روایت ابن عساکر نے کی ہے دیلمی نے مسند الفردوس میں حضرت ابوامامہؓ سے اس کی روایت کی ہے اور بیہقی نے حضرت عمر سے روایت کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: اس حدیث کے تمام طرق معلول ہیں (فیض القدیر ۳/ ۴۵۵)۔

(۳) المجموع ۳/ ۵۴۴، شرح المنہاج ۲/ ۱۲۷، ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، مراقی الفلاح ر ۲۱۸، کشف المخدرات ر ۸۶، البحر الرائق ۲/ ۵۶، طبع اول المطبعۃ العلمیہ، حاشیۃ الرہونی ۱/ ۱۸۱ طبع بولاق ۱۳۰۶ھ المغنی ۱/ ۱۵۹۔

(۴) حدیث: "من قام لیلتي العید محتسبا..." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۶۷، حدیث: ۱۷۸۲، بتحقیق عبد الباقی) نے کی ہے اس کے بارے میں منذری الترغیب والترہیب میں لکھتے ہیں کہ اس کے ایک راوی بقیہ بن الولید مدلس ہیں، حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا: بقیہ کی تدلیس کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۶۳۔

(۲) حدیث: "من قام رمضان إیمانا....." کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۲۲۱)۔

(۳) مراقی الفلاح ر ۲۱۸، البحر الرائق ۲/ ۵۶، ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، شرح المنہاج ۲/ ۱۲۷۔

(۴) حدیث: "کان رسول الله إذا کان العشر الأواخر....." کی روایت

شب قدر کی تلاش میں ہوتا جو رمضان کی آخری دس راتوں میں سے ایک رات ہے، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "اطلبوا ليلة القدر في العشر الأواخر"[۱] (شب قدر کو آخری دس راتوں میں تلاش کرو)۔ یہ سب علماء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

شعبان کی پندرہویں رات کا احیاء:

۱۳ - جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ پندرہویں شعبان کی شب کا احیاء مستحب ہے[۲]، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا كانت ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها وصوموا نهارها، فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى السماء الدنيا، فيقول: ألا من مستغفر فأغفر له، ألا مسترزق فأرزقه، ألا مبتلى فأعافيه ... كذا ... كذا ... حتى يطلع الفجر"[۳] (جب نصف شعبان کی رات آئے اس کی رات میں نمازیں پڑھو اور دن میں روزہ رکھو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اس رات میں سورج ڈوبتے ہی آسمان زیریں کی طرف نزول فرماتا ہے اور ارشاد فرماتا ہے: کیا کوئی مغفرت طلب کرنے والا ہے جس کی میں مغفرت کروں، کیا کوئی روزی طلب کرنے والا ہے جس کو میں روزی دوں، کیا کوئی پریشان حال ہے جسے میں عافیت دوں ... کیا کوئی ایسا ... کیا کوئی ایسا ہے ... فجر طلوع ہونے تک یہی اعلان ہوتا رہتا ہے)۔

ایک دوسری حدیث میں ہے: "ينزل الله تعالى ليلة النصف من شعبان إلى السماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب"[۱] (اللہ تعالیٰ نصف شعبان کی رات آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں اور قبیلہ بنوکلب کی بھیڑوں کے بال کی تعداد سے زیادہ افراد کی مغفرت فرماتے ہیں)، ایک اور حدیث نبوی میں ارشاد ہے: "إن الله يطلع في ليلة النصف من شعبان، فيغفر لجميع خلقه إلا لمشرك أو مشاحن"[۲] (بے شک اللہ تعالیٰ نصف شعبان کی رات میں تجلی فرماتے ہیں اور اپنی تمام مخلوق کی مغفرت فرمادیتے ہیں اِلا یہ کہ کوئی مشرک ہو یا کینہ پرور)۔

امام غزالی نے اپنی کتاب "احیاء العلوم" میں پندرہویں شعبان کی

= ترمذی نے کی ہے بخاری میں بھی اس کے ہم معنی روایت ہے (مجمع الزوائد ۳/ ۱۷۲)۔

(۱) حدیث: "اطلبوا ليلة القدر ..." کی روایت احمد بن حنبل اور ان کے صاحبزادے عبد اللہ نے زوائد المسند میں کی ہے بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے، مجمع الزوائد میں ہے کہ امام احمد کے رجال صحیح بخاری کے رجال ہیں، ضیاء الدین مقدسی نے اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں اس کی روایت کی ہے (تحقیق المعجم الکبیر للطبرانی ۲/ ۲۴۴)۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، مراقی الفلاح ۲۱۹، شرح الإحیاء للزبیدی ۳/ ۴۲۵، مواہب الجلیل ۱/ ۷۴، الخرشی ۱/ ۳۶۶، الفروع ۱/ ۴۴۰۔

(۳) حدیث: "إذا كانت ليلة النصف ..." کی روایت ابن ماجہ نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں کی ہے دونوں حضرات نے حضرت علیؓ سے اس کی روایت کی ہے الزوائد میں ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے اس کے ایک راوی ابن ابی سبرہ کے بارے میں امام احمد اور ابن معین نے فرمایا ہے کہ وہ حدیث وضع کرتے تھے (الفتح الکبیر ۱/ ۱۴۸، محمد فؤاد عبد الباقی کی تحقیق کردہ ابن ماجہ ۱/ ۴۴۴)۔

(۱) حدیث: "ينزل الله ..." کی روایت ترمذی (۳/ ۱۱۶ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے البانی نے اپنی تعلیق علی السنۃ لابن ابی عاصم (۱/ ۲۲۳ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کی تصحیح کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله يطلع ..." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابوموسی اشعری سے کی ہے۔ (ابن ماجہ ۱/ ۴۴۵ طبع البابی الحلبی) ابن ماجہ کے محقق نے لکھا ہے: الزوائد میں ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے منذری کہتے ہیں کہ اس کی روایت طبرانی نے المعجم الاوسط میں اور ابن حبان نے صحیح ابن حبان میں کی ہے بیہقی نے حضرت معاذؓ سے اس کی روایت کی ہے، بیہقی اور بزار نے اسی طرح کی ایک روایت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے ذکر کی ہے جس کی سند قابل قبول ہے (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۴۴۱، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، مدینہ منورہ)۔

رات کے احیاء کا خاص طریقہ لکھا ہے، شافعیہ نے اس طریقہ پر نکیر کی ہے اور اسے بدعت قبیحہ قرار دیا ہے۔ ثوری فرماتے ہیں کہ یہ نماز گڑھی ہوئی قبیح ومنکر بدعت ہے[1]۔

پندرہویں شعبان کی رات کے احیاء کے لئے اجتماع:

۱۴ - پندرہویں شعبان کی رات کے احیاء کے لئے اجتماع کو جمہور فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے، اس کی صراحت حنفیہ اور مالکیہ نے کی ہے، ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے جمع ہونا بدعت ہے، ائمہ کی ذمہ داری ہے کہ اس کو روکیں[2]، یہی عطاء بن ابی رباح اور ابن ابی ملیکہ کا قول ہے، امام اوزاعی کا مسلک ہے کہ اس رات مساجد میں نماز کے لئے جمع ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس رات کے احیاء کے لئے جمع ہونا نہ رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے، نہ کسی صحابی سے۔

خالد بن معدان، لقمان بن عامر، اسحاق بن راہویہ جماعت کے ساتھ اس رات کے احیاء کو مستحب قرار دیتے ہیں[3]۔

ذی الحجہ کی دس راتوں کا احیاء:

۱۵ - حنفیہ اور حنابلہ کی صراحت کے مطابق ذی الحجہ کی ابتدائی دس راتوں کا احیاء مستحب ہے[4]، کیونکہ ترمذی نے رسول اکرم ﷺ سے روایت کی ہے: "**ما من أيام أحب إلى الله أن يتعبد له فيها من عشر ذي الحجة، يعدل صيام كل يوم منها بصيام سنة، وقيام كل ليلة منها بقيام ليلة القدر**"[1] (کوئی بھی دن ایسے نہیں ہیں جن میں عبادت کیا جانا اللہ تعالیٰ کو عشرہ ذی الحجہ میں عبادت کیے جانے سے زیادہ پسند ہو، اس کے ہر دن کا روزہ ایک سال کے روزہ کے برابر ہے اور اس کی ہر رات کی عبادت شب قدر کی عبادت کے برابر ہے)۔

ماہ رجب کی پہلی رات کا احیاء:

۱۶ - بعض حنفیہ اور بعض حنابلہ نے رجب کی پہلی رات کو بھی ان راتوں میں شمار کیا ہے جن کا احیاء مستحب ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ رات بھی ان پانچ راتوں میں سے ہے جن میں دعا رد نہیں کی جاتی، وہ پانچ راتیں یہ ہیں (۱) جمعہ کی رات (۲) رجب کی پہلی رات (۳) پندرہ شعبان کی رات (۴) عید الفطر کی رات (۵) عید الاضحیٰ کی رات[2]۔

پندرہویں رجب کی رات کا احیاء:

۱۷ - بعض حنابلہ نے پندرہویں رجب کی رات کا احیاء بھی مستحب قرار دیا ہے[3]۔

عاشوراء کی رات کا احیاء:

۱۸ - بعض حنابلہ کے نزدیک عاشوراء یعنی دس محرم کی رات کا احیاء

---

(۱) اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین ۳/ ۴۲۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۴۷، دار الفکر بیروت، الخرشی ۱/ ۳۶۶۔

(۳) مراقی الفلاح/ ۲۱۹، ۲۲۰۔

(۴) مراقی الفلاح ۲۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، البحر الرائق ۲/ ۵۶، الفروع ۱/ ۳۹۸، الشرح الکبیر بر حاشیہ المغنی ۲/ ۲۶۴۔

(۱) حدیث: "ما من أيام أحب إلى الله..." کی روایت ابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی کہتے ہیں: یہ حدیث غریب ہے، میں نے محمد (امام بخاری) سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے اس سے عدم واقفیت ظاہر کی، ابن جوزی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، المیزان میں اسے منکر روایتوں میں شمار کیا ہے (فیض القدیر ۵/ ۴۷۴)۔

(۲) مراقی الفلاح بر حاشیہ طحطاوی/ ۲۱۹، الفروع ۱/ ۴۳۸۔

(۳) الفروع ۱/ ۴۳۸-۴۴۰۔

بھی مستحب ہے۔

مغرب اور عشاء کے درمیانی وقت کا احیاء[۱]:

اس کی مشروعیت:

۱۹ - مغرب اور عشاء کے درمیان کا وقت افضل اوقات میں سے ہے، اسی لئے طاعات کے ذریعہ اس وقت کا احیاء مشروع ہے، مثلاً نماز پڑھنا، قرآن کی تلاوت کرنا، یا تسبیح، تہلیل وغیرہ کے ذریعہ اللہ کا ذکر کرنا، سب سے بہتر یہ ہے کہ نماز کے ذریعہ اس وقت کا احیاء کیا جائے[۲]۔

متعدد صحابہ و تابعین اور بہت سے سلف صالحین اس وقت کا احیاء کیا کرتے تھے، ائمہ اربعہ سے بھی اس کا احیاء منقول ہے[۳]۔

اس وقت کے احیاء کی فضیلت میں متعدد احادیث شریفہ وارد ہیں، اگر چہ ان میں سے الگ الگ ہر حدیث کلام سے خالی نہیں، لیکن وہ تمام احادیث مل کر اس کے مشروع ہونے کی دلیل بن جاتی ہیں، ان میں سے چند روایات یہ ہیں:

۱۔ سیدہ عائشہؓ رسول اکرم ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من صلی بعد المغرب عشرین رکعة بنی الله له بیتاً في الجنة"[۴] (جو شخص مغرب کے بعد بیس رکعتیں پڑھے گا اللہ تعالی اس کے لئے جنت میں ایک مکان بنائے گا)۔

۲۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من صلی بعد المغرب ست رکعات کتب من الأوابین"[۱] (جو شخص مغرب کے بعد چھ رکعتیں پڑھے گا اسے اوابین (اللہ کی طرف رجوع کرنے والوں) میں لکھ لیا جائے گا)۔

اس کا حکم:

۲۰ - فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مغرب وعشاء کے درمیانی وقت کا احیاء مستحب ہے، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کا استحباب مؤکد ہے۔

حنابلہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے[۲]۔

اس کی رکعات کی تعداد:

۲۱ - مختلف احادیث کی بناپر اس بارے میں اختلاف ہے کہ مغرب اور عشاء کے درمیانی وقت کا احیاء کتنی رکعتوں سے کیا جائے گا؟

---

(۱) صراحت کے ساتھ اس کی تعبیر کرنے والوں میں امام غزالی (احیاء علوم الدین ۱/ ۳۶۳) اور ابن مفلح (کتاب الفروع ۱/ ۴۳۹) ہیں، مالکیہ کے یہاں ہمیں یہ تعبیر نہیں ملی۔

(۲) اعانۃ الطالبین ۱/ ۲۵۸، طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) نیل الاوطار ۳/ ۵۸، المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ ۱۳۵۷ھ الفروع ۱/ ۴۳۹۔

(۴) حدیث: "من صلی بعد المغرب..." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۳۷) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے ابن ماجہ کی تحقیق کرنے والے لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں یعقوب بن الولید ہیں، جن کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے امام احمد نے ان کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ بڑے کذابوں میں سے ہے حدیث گھڑتا تھا۔

(۱) حضرت ابن عمر کی مرفوع روایت کو ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں انہیں الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے مجھے یہ روایت نہیں ملی، ہاں حضرت ابن عمرؓ سے یہ حدیث مروی ہے: "من صلی ست رکعات بعد المغرب قبل أن یتکلم غفر له بها ذنوب خمسین سنة" (جس نے مغرب کے بعد بات کرنے سے پہلے چھ رکعتیں پڑھیں اس کے پچاس سال کے گناہ معاف کردیے جاتے ہیں)، اس کی روایت ابن نصر نے کی ہے، محمد بن المنکدر سے مروی ہے: "من صلی ما بین المغرب والعشاء فإنها صلاة الأوابین" (جس نے مغرب اور عشاء کے درمیان نماز پڑھی تو وہ اوابین کی نماز ہے) اس کی روایت ابن نصر نے مرسلا کی ہے (کنز العمال ۷/ ۳۸۷، ۳۸۸)۔

(۲) اعانۃ الطالبین ۱/ ۲۵۸، بلغۃ السالک ۱/ ۱۴۵، حاشیۃ کنون مع حاشیۃ الرہونی ۲/ ۳۲، الفروع ۱/ ۴۱۸، الکافی ۱/ ۱۹۲، شائع کردہ مکتبۃ الریاض الحدیثہ، المغنی ۱/ ۷۷۴، البحر الرائق ۲/ ۵۳ - ۵۴، فتح القدیر ۱/ ۳۱۷۔

ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ چھ رکعات سے احیاء ہوگا، اس کو امام ابوحنیفہ نے اختیار کیا ہے، یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے[1]، انہوں نے اس پر حضرت ابن عمرؓ کی اوپر ذکر کردہ حدیث سے استدلال کیا ہے، حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ چار رکعت سے احیاء کیا جائے گا، تیسری روایت یہ ہے کہ بیس رکعات سے احیاء کیا جائے گا[2]۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم دو رکعت اور زیادہ سے زیادہ بیس رکعات پڑھی[3] جائیں گی، شافعیہ کا یہ مسلک رکعات کی تعداد کے بارے میں وارد احادیث کے درمیان جمع ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ رکعات کی کوئی حد مقرر نہیں، لیکن بہتر یہ ہے کہ چھ رکعات پڑھی جائیں[4]۔

اوپر گذری ہوئی حدیث کی وجہ سے اس نماز کو نماز اوابین کہا جاتا ہے، اور اس کو ''صلوۃ الغفلۃ'' بھی کہا جاتا ہے، اسے نماز اوابین کہا جانا، صحیحین میں مذکور اس روایت سے متعارض نہیں جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال"[5] (نماز اوابین کا وقت وہ ہے جب اونٹ کے بچے گرم ہوجائیں یعنی جب دھوپ میں تیزی پیدا ہوجائے)۔

کیونکہ اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ دونوں نمازیں نماز اوابین ہوں[6]۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۱۷، البحر الرائق ۲/ ۵۳-۵۴، الکافی ۱/ ۱۹۲۔
(۲) الفروع ۱/ ۳۱۸، الشرح الکبیر بر حاشیہ المغنی ۱/ ۷۷۴ طبع المنار۔
(۳) الاقناع ۱/ ۱۰۸، طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۹ھ۔
(۴) بلغۃ السالک علی الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۵، نیز ملاحظہ ہو: المدنی علی ہامش الرہونی ۲/ ۵۳۔
(۵) حدیث: "صلاة الأوابين..." کی روایت امام احمد اور مسلم نے کی ہے (الفتح الکبیر ۲/ ۱۹۵)۔
(۶) نیل الاوطار ۳/ ۵۵، فتح القدیر ۱/ ۳۱۷، الاقناع ۱/ ۱۰۸۔

صلاۃ الرغائب:

۲۲- ماہ رجب کے پہلے جمعہ کی رات میں مغرب وعشاء کے درمیان ایک نماز کی فضیلت میں حدیث آئی ہے جس کا نام ''صلوۃ الرغائب'' ہے، اس کا ذکر کرنے والوں میں امام غزالی بھی ہیں، انہوں نے احیاء علوم الدین میں اس کا تذکرہ کیا ہے، اس روایت کے بارے میں حافظ عراقی نے فرمایا ہے کہ یہ روایت موضوع ہے، الإقناع میں حجاوی نے تنبیہ کی ہے کہ یہ نماز بدعت ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں[1]۔

(۱) حافظ عراقی کی تخریج الاحیاء برحاشیہ احیاء علوم الدین ۱/ ۲۰۲، مطبعۃ الاستقامۃ، الإقناع للحجاوی ۱/ ۱۵۴ طبع دار المعرفہ۔

إحياء الموات

تعریف:

۱ - لغت میں احیاء کا معنی: کسی چیز کو زندہ کردینا ہے، اور موات وہ زمین ہے جو آبادی اور رہنے والوں سے خالی ہو، یہ مصدر کے ساتھ نام رکھنا ہے، ایک قول یہ ہے کہ موات وہ زمین ہے جس کا کوئی مالک نہ ہو اور نہ اس سے کوئی نفع اٹھاتا ہو[۱]۔

اتقانی شارح ہدایہ کے قول کے مطابق اصطلاح میں "احیاء الموات" کا مفہوم ہے: کسی زمین میں عمارت تعمیر کر کے یا درخت لگا کر یا جوت کر یا سینچائی کر کے اس کی نمو والی زندگی کا سبب بننا[۲]۔ ابن عرفہ نے احیاء الموات کی تعریف اس طرح کی ہے کہ احیاء الموات کسی مردہ زمین کی اس طرح آبادکاری کا نام ہے جس کا تقاضا یہ ہو کہ آبادکاری کرنے والا اس زمین سے نفع اٹھانے سے ہٹے گا نہیں[۳]۔ شافعیہ کے یہاں "احیاء الموات" کی تعریف ہے: اس ویران زمین کو آباد کرنا جس کا کوئی مالک نہیں ہے اور نہ اس سے کوئی نفع اٹھاتا ہے[۴]۔ حنابلہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: ایسی زمین کو آباد کرنا جس پر کسی کی ملکیت جاری نہ ہوئی ہو اور نہ اس میں کسی آبادکاری کا اثر ہو[۵]۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۷، طبع الامیریہ۔
(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۲، شائع کردہ مکتبۃ النجاح۔
(۴) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۲، شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۵) المغنی ۵/ ۵۶۳ طبع الریاض۔

متعلقہ الفاظ:

۲ - احیاء الموات سے مربوط الفاظ میں سے چند یہ ہیں:
تحجیر یا احتجار، حوز، ارتفاق، اختصاص، اقطاع اور حمی۔

الف۔ تحجیر (پتھر نصب کرنا):

۳ - لغت اور اصطلاح میں تحجیر اور احتجار کا مفہوم ہے: کسی زمین کے چاروں کناروں پر کوئی نشان لگا کر مثلاً پتھر وغیرہ گاڑ کر دوسروں کو اس زمین کے احیاء سے روکنا، اور یہ اختصاص (خصوصی حق) کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ ملکیت کا[۱]۔

ب۔ حوز و حیازۃ (قبضہ):

۴ - حوز اور حیازۃ لغت میں ملانے اور جمع کرنے کو کہتے ہیں، ہر وہ شخص جس نے اپنی طرف کوئی چیز ملا لی اس نے اسے اپنے حیازہ میں لے لیا، اصطلاح میں حیازہ سے مراد کسی چیز پر قبضہ کر لینا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک بر خلاف بعض مالکیہ کے کسی چیز پر قبضہ کر لینا مفید ملک نہیں، اس کی تفصیل "حیازۃ" کی اصطلاح میں آئے گی[۲]۔

ج۔ ارتفاق (فائدہ اٹھانا):

۵ - ارتفاق بالشیئ کا لغوی معنی ہے: کسی چیز سے نفع اٹھانا[۳]، اصطلاحی معنی بھی فی الجملہ لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، اگر چہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس چیز سے نفع اٹھایا جا سکتا ہے؟ اس کی تفصیل اصطلاح "ارتفاق" میں آئے گی۔

(۱) المصباح المنیر، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲، طبع الامیریہ، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶۔
(۲) البہجۃ فی شرح التحفہ ۲/ ۲۵۳ طبع الحلبی۔
(۳) المصباح المنیر۔

د۔ اختصاص:

٦ – لغت میں کسی چیز کے ساتھ اختصاص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز اسی شخص کی ہوجائے، دوسروں کی نہ ہو[١]، اختصاص کا اصطلاحی مفہوم بھی لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے، اختصاص احیاء موات کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے۔

ھ۔ اقطاع:

٧ – لغت اور اصطلاح میں اقطاع کا مفہوم ہے: امام کا کسی زمین کی پیداوار یا آمدنی کا فوج وغیرہ کے لئے مقرر کردینا۔

حنابلہ وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ امام کو یہ اختیار رہے کہ مردہ زمین اس کا احیاء کرنے والے کو بطور اقطاع دے دے، ایسی صورت میں وہی شخص اس زمین کا زیادہ حق دار ہوگا جس طرح وہ شخص مردہ زمین کا زیادہ حق دار ہوتا ہے جس نے اس کی حد بندی کرکے اس کی آبادکاری شروع کردی ہو[٢]، یہ بھی اختصاص کی ایک صورت ہے، اس کی تفصیل ''اقطاع'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے[٣]۔

احیاء موات کا شرعی حکم:

٨ – احیاء موات جائز ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أحيا أرضا ميتة فهي له" [٤] (جس نے مردہ زمین کا احیاء کیا وہ زمین اس کی ہے)۔ جواز سے بڑھ کر شافعیہ احیاء موات کو درج ذیل حدیث کی بنا پر مستحب قرار دیتے ہیں، امام نسائی کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من أحيا أرضا ميتة فله فيها أجر" [١] (جس نے مردہ زمین کا احیاء کیا اس کے لئے اس میں اجر ہے)۔ احیاء موات کے مشروع ہونے کی حکمت یہ ہے کہ اس کی وجہ سے زندوں کے لئے غذائی اشیاء اور سبزی کی پیداوار بڑھ جاتی ہے۔

احیاء موات کا اثر (اس کا قانونی حکم):

٩ – جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ احیاء کرنے والا احیاء کردہ زمین کا مالک ہوجاتا ہے، بہ شرطیکہ تمام شرطیں پائی جائیں، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر گذر چکی، لیکن اس مسئلہ میں بعض فقہاء حنفیہ (مثلاً فقیہ ابو القاسم احمد بلخی) کا اختلاف ہے، ان حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ احیاء سے صرف نفع اٹھانے کی ملکیت ثابت ہوتی ہے، زمین کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، مرافق عامہ مثلاً مجالس (یعنی رفاہ عامہ کی چیزوں) سے انتفاع میں سبقت پر قیاس کرتے ہوئے، اور بعض حنابلہ کا بھی اختلاف ہے، جن کا مسلک یہ ہے کہ ذمی کو دار الاسلام میں احیاء موات کا اختیار نہیں، صرف اس زمین سے نفع اٹھانے کا اختیار ہے[٢]۔

موات کی قسمیں:

١٠ – موات کی دو قسمیں ہیں: (ا) اصلی، یہ وہ مردہ زمین ہے جس کی

---

(١) المصباح المنیر۔

(٢) المغنی ٥/ ٥٧٨۔

(٣) حاشیہ مواہب الجلیل ٦/ ١٥، شائع کردہ مکتبہ النجاح۔

(٤) حدیث: "من أحيا أرضا ميتة فهي له" کی روایت ترمذی (٣/ ٦٣٠ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے اسے ارسال کی وجہ سے معلل قرار دیا ہے لیکن بخاری (٥/ ١٨، تلخیص الحبیر ٣/ ٥٤) میں مذکور حضرت عائشہؓ کی حدیث اس کے لئے شاہد ہے۔

(١) حدیث: "من أحيا أرضا ميتة فله فيها أجر" کی روایت احمد، نسائی اور ابن حبان نے حضرت جابرؓ سے کی ہے (تلخیص الحبیر ٣/ ٦٢) ترمذی نے ایک اور طریق سے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "من أحياء أرضا ميتة فهي له" اور اسے صحیح قرار دیا ہے (فتح الباری ٥/ ١٩ طبع السلفیہ)۔

(٢) ابن عابدین ٥/ ٢٧٨، زیلعی ٦/ ٣٥، حطاب ٦/ ١١-١٢، الاقناع علی الخطیب ٣/ ٢٩٥، المغنی ٥/ ٥٦٦۔

آباد کاری کبھی نہ کی گئی ہو، (۲) عادی، یہ وہ مردہ زمین ہے جو آباد کیے جانے کے بعد ویران ہوگئی ہو[۱]۔

جو اراضی پہلے جزیرے اور نہریں تھیں:

۱۱ - فقہاء اس پر متفق ہیں کہ جن ندیوں اور جزیروں وغیرہ سے پانی کا بہاؤ ختم ہو جائے اور وہ خشک زمین ہو جائیں وہ زمینیں اپنی پہلی حالت پر لوٹ آئیں گی، اگر پہلے وہ کسی کی اپنی ملکیت یا وقف یا مسجد تھی تو مالک یا وقف یا مسجد کی طرف لوٹ جائے گی، اس کا احیاء جائز نہ ہوگا، لیکن مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ احیاء پر پابندی اس صورت میں ہے جب کہ مالک خرید کر اس زمین کا مالک ہوا ہو اور اگر احیاء کے ذریعہ اس کا مالک ہوا تھا تو دوسرے کے لئے اس کا احیاء جائز ہے[۲]۔

اس صورت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جب وہ زمین کسی کی ملکیت نہ رہی ہو یا اس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نہر جب دور ہو اس طرح کہ اس کی طرف پانی نہیں لوٹ سکتا تو وہ زمین موات ہو جائے گی اور اس کا احیاء (آباد کرنا) جائز ہوگا، اور ایسا ہی حکم ہے ظاہر روایہ میں جب نہر قریب ہو اور یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ "موات" اس زمین کو کہا جاتا ہے جس سے نفع نہ اٹھایا جاتا ہو تو جب وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ کسی کا حق خاص ہے تو اس سے وہ منتفع نہیں ہو سکتا، پس وہ موات ہوگئی آبادی سے دور ہو یا قریب۔ امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق جو امام طحاوی کا قول ہے اور جس پر شمس الائمہ سرخسی نے اعتماد کیا ہے وہ زمین موات نہیں ہو سکتی جب کہ وہ آبادی سے قریب ہو، یہ اس وجہ سے کہ جو اراضی بستی سے قریب ہیں ان سے بستی والوں کا منتفع ہونا ختم نہیں ہوتا، اسی پر حکم کا مدار ہے، امام محمد کے نزدیک حقیقۃً نفع اٹھانے کا اعتبار ہے، جس زمین سے بستی والے نفع اٹھاتے ہوں اس کا احیاء جائز نہیں، اگرچہ وہ بستی سے دور ہو، اور جس زمین سے نفع نہ اٹھاتے ہوں اس کا احیاء جائز ہے، خواہ وہ آبادی سے قریب ہی کیوں نہ ہو[۱]۔

۱۲ - آبادی سے نزدیکی اور دوری کی حد کے بارے میں اختلاف ہے، اس سلسلے میں سب سے صحیح قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص آبادی کے کنارے کھڑے ہو کر بلند آواز سے پکارے تو جہاں تک اس کی آواز پہنچے اسے آبادی کے فناء (دائرے) میں شمار کیا جائے گا، کیونکہ گاؤں والوں کو مویشی چرانے اور دوسرے کاموں کے لئے اس جگہ کی ضرورت ہوتی ہے اور اس سے آگے جو زمینیں ہوں گی ان کا شمار موات میں ہوگا۔

مالکیہ میں سے سحنون اور ان کے ہم خیال فقہاء، جیسے مطرف اور اصبغ کی رائے مذہب حنفی کی ظاہر روایت کے مطابق ہے، لیکن ان حضرات نے یہ قید نہیں لگائی ہے کہ وہاں دوبارہ پانی واپس آنے کا امکان ہو، اس لئے کہ جو ندیاں لوگوں کی کھودی ہوئی نہیں ہیں وہ کسی کی ملکیت نہیں ہیں، بلکہ وہ مسلمانوں کا راستہ ہے، ندی کے دونوں سروں سے جس کی زمین متصل ہے وہ اس ندی کا حق دار نہیں ہو جاتا، اور دیگر فقہاء مالکیہ کے نزدیک جب نہر کا اندرونی حصہ سوکھ جائے تو دریا کے دونوں کنارے پر بسنے والے زمین کے مالکان کی ملک ہو جائے گا، دونوں میں سے ہر ایک کو اپنی زمین سے متصل آدھی آدھی زمین ملے گی، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب ندی اپنا بہاؤ چھوڑ

---

(۱) شرح الخطیب ۳/ ۹۴ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶، ابن عابدین ۵/ ۲۷۸، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲، شائع کردہ مکتبۃ النجاح، الخطیب ۳/ ۱۹۵، شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۱) الموسوعہ کی کمیٹی امام محمد کی اس رائے کو اہم سمجھتی ہے، کیونکہ اس سے مصلحت عامہ پوری ہوتی ہے۔

کر متصل زمین میں بہنے لگے [1]۔

فقہاء مالکیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ نزدیک اور دور کی ندی کے حکم میں فرق نہیں کرتے، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جن ندیوں اور جزیروں سے پانی خشک ہوجائے ان کا احیاء جائز نہیں ہے، اگرچہ پہلے وہ کسی کی ملکیت نہ رہی ہوں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سلطان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ زمین کسی کو دے دے، وہ کہتے ہیں: ''اگر زمین پر پانی یا بالو یا مٹی چڑھ جائے تو وہ اپنی سابقہ حالت پر رہے گی، کسی کی ملکیت میں تھی تو اسی کی ملکیت رہے گی، موقوفہ زمین ہو تو حسب سابق وقف رہے گی، اگر اس زمین کا کوئی مالک معلوم نہیں اور ندی کا پانی اس کے ایک حصہ سے ہٹ گیا تو بھی وہ زمین مسلمانوں کے حقوق عامہ سے خارج نہ ہوگی، سلطان اسے کسی کو نہیں دے سکتا ہے، جس طرح وہ ندی اور اس کا گھاٹ وغیرہ کسی کو نہیں دے سکتا، اگر کسی نے اس زمین میں کاشت کی تو اسے مسلمانوں کے مفاد کے لئے اس زمین کا کرایہ ادا کرنا ہوگا، اگر مصالح مسلمین میں اس کاشت کرنے والے کا بھی حصہ ہے تو اس کے حصہ کے بقدر کرایہ ساقط ہوجائے گا، ہاں امام وہ زمین کسی کو اس انداز سے نفع اٹھانے کے لئے دے سکتا ہے جس سے مسلمانوں کو ضرر لاحق نہ ہو، یہی حکم سمندر کے ان جزیروں کا ہے جہاں سے پانی ہٹ گیا، اس میں کھیتی وغیرہ کرنا اس شخص کے لئے جائز ہے جو اس کے احیاء کا قصد نہ کرے، اس میں تعمیر کرنا، درخت لگانا، اور ایسا کوئی عمل کرنا جو مسلمانوں کے لئے ضرر رساں ہو جائز نہیں، یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ مالک زمین کے واپس آنے کی امید ہو، اگر اس کے واپس آنے کی امید نہ ہو تو وہ زمین بیت المال کی ہے، پس امام اس کی ملکیت یا اس کی منفعت کسی کو دے سکتا ہے، اگر اس کے تصرف میں ظلم نہ ہو، لیکن وہ زمین جتنے دنوں کے لئے دی گئی ہے اسی مدت کے اندر وہ شخص جس کو بندوبست کے لئے دیا گیا ہے اس سے استفادہ کرسکتا ہے [1]۔

۱۳ - المغنی میں ہے: ''جن جزیروں سے پانی خشک ہوگیا، احیاء کی وجہ سے انسان ان کی زمینوں کا مالک نہیں ہوگا، امام احمد عباس بن موسیٰ کی روایت میں فرماتے ہیں: جب کسی جزیرے سے کسی آدمی کے صحن تک پانی خشک ہوگیا تو وہ شخص اس میں عمارت تعمیر نہیں کرسکتا، کیونکہ اس میں ضرر ہے، وہ ضرر یہ ہے کہ اس جگہ پھر پانی لوٹ سکتا ہے، جب وہاں عمارت بنی ہوئی ہوگی تو پانی کسی اور جانب لوٹ جائے گا، اس سے وہاں کے لوگوں کو نقصان ہوگا، نیز اس لئے کہ جزیرے چارہ اور لکڑی کے پیدا ہونے کی جگہ ہیں، پس وہ معادن ظاہرہ کے حکم میں ہوگئے، رسول اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''**لا حمی في الأراک**''، [2] (پیلو کے جنگل میں حمی نہیں ہے)۔

حرب کی روایت میں امام احمد نے فرمایا ہے: حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے جزیروں کو مباح قرار دیا [3] یعنی جزیروں میں جو نباتات وغیرہ اگتی ہیں انہیں مباح قرار دیا اور انہوں نے فرمایا: "**إذا نضب الفرات عن شئ، ثم نبت عن نبات، فجاء رجل یمنع الناس منه فلیس له ذلک، فأما إن غلب الماء علی ملک إنسان ثم عاد فنضب عنه فله أخذه، فلا یزول ملکه بغلبة الماء علیه، وإن کان ما نضب عنه الماء**

---

(۱) الرہونی علی الزرقانی ۷/ ۹۸-۹۹۔

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۵-۱۹۶ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حدیث: "**لا حمی في الأراک**" کی روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے ابیض بن حمال سے کی ہے، اس حدیث کے بارے میں منذری نے سکوت کیا ہے (عون المعبود ۸/ ۳۱۹، ملاحظہ ہو: التلخیص الحبیر ۳/ ۳۴۳)۔

(۳) حضرت عمرؓ کا یہ اثر اسی طرح ابن قدامہ نے المغنی (۵/ ۵۷۶) میں ذکر کیا ہے لیکن احادیث وآثار کی کتابوں میں ہمیں اس کا سراغ نہیں ملا۔

لا ينتفع به أحد فعمره رجل عمارة لا ترد الماء، مثل أن يجعله مزرعة، فهو أحق به من غيره، لأنه متحجر لما ليس لمسلم فيه حق، فأشبه التحجر في الموات" (جب فرات اپنے کسی حصہ پر خشک ہوجائے پھر وہاں سبزہ اگے اور کوئی شخص لوگوں کو اس سبزہ سے روکنے لگے تو اسے ایسا کرنے کا حق نہیں ہے، ہاں اگر کسی کی مملوکہ زمین پر پانی چڑھ گیا، پھر وہاں سے پانی ہٹ گیا اور وہ زمین خشک ہوگئی تو اسے وہ زمین لینے کا اختیار ہے، زمین پر پانی چڑھ جانے سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوتی، ندی کے جس حصہ سے پانی خشک ہوگیا اور کوئی اس سے فائدہ نہیں اٹھاتا ہے، اگر اس زمین کو کوئی شخص اس طرح آباد کرے کہ اگر پانی وہاں واپس آئے تو اسے رکاوٹ نہ پیدا ہو، مثلاً اس زمین کو کھیت بنادے، تو وہ شخص دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حق دار ہے، اس لئے کہ وہ ایسی زمین پر اپنے نشانات قائم کررہا ہے جس میں کسی مسلمان کا حق نہیں ہے، تو یہ ایسا ہی ہوگیا جیسے افتادہ بنجر زمین میں اپنی علامات قائم کرے[1] (پتھر وغیرہ نصب کرکے))۔

احیاء میں امام کی اجازت:

۱۴ - فقہاء مذاہب کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ افتادہ زمین کیا "مباح الاصل" ہوتی ہے کہ امام کی اجازت کے بغیر جو شخص بھی چاہے اسے آباد کرکے اس کا مالک ہوسکتا ہے، یا وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت ہے، لہذا اسے آباد کرنے کے لئے امام کی طرف سے اجازت کی ضرورت ہوگی؟

شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک ہے کہ اسے آباد کرنے کے لئے امام کی اجازت کی شرط نہیں ہے، جو کوئی افتادہ

(۱) المغنی ۵/ ۵۷۶ طبع مکتبۃ الریاض۔

زمین آباد کرے گا، خواہ امام کی اجازت کے بغیر ہی، وہ اس کا مالک ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ امام کی اجازت شرط ہے، خواہ بنجر زمین آبادی سے نزدیک ہو یا دور۔

مالکیہ نے قریبی اراضی میں امام کی اجازت کو شرط قرار دیا ہے، یہ ان کا ایک قول ہے، اور ان کے یہاں دور کی اراضی میں دو رجحان ہیں، لخمی اور ابن رشد کا رجحان یہ ہے کہ اس میں امام کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے اور دوسرا رجحان یہ ہے کہ اجازت کی ضرورت ہے۔ مالکیہ کی عبارتوں سے ایسا سمجھ میں آتا ہے کہ اجازت کی ضرورت ہونے کے لئے اس بات کا اعتبار ہے کہ لوگوں کو اس زمین کی ضرورت ہے یا نہیں ہے، جس افتادہ زمین کی لوگوں کو ضرورت ہوگی اس میں اجازت ضروری ہوگی اور جس زمین کی ضرورت لوگوں کو نہ ہوگی اس میں اجازت ضروری نہ ہوگی۔

امام کی اجازت شرط نہ ہونے کے بارے میں جمہور فقہاء نے حضور علیہ السلام کے قول کے عموم سے استدلال کیا ہے: "من أحيا أرضا فهي له"[1] (جس نے کوئی زمین آباد کی وہ اس کی ہے) عقلی استدلال یہ ہے کہ یہ مباح زمین ہے، اس کی ملکیت کے لئے اذن امام کی ضرورت نہ ہوگی جس طرح گھاس اور لکڑی کاٹنے کے لئے اذن امام کی ضرورت نہیں ہوتی۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال اس ارشاد نبوی سے ہے: "ليس للمرء إلا ماطابت به نفس إمامه"[2] آدمی کے لئے وہی چیز جائز ہے

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ / ۸ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه" کی روایت طبرانی نے حضرت معاذ سے کی ہے الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ اسحاق نے اور طبرانی نے المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں اس کی روایت کی ہے بیہقی نے معرفۃ السنن والآثار کے باب احیاء الموات میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی اسناد قائل

جس پر اس کے امام کی رضامندی ہو۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ یہ زمینیں کافروں کے قبضہ میں تھیں پھر مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں، لہذا ان کی حیثیت "فئ" کی ہوئی اور "فئ" کا مال کوئی شخص امام کی رائے کے بغیر نہیں لے سکتا مال غنیمت کی طرح، نیز امام کی اجازت سے باہمی کشاکش ختم ہوجائے گی، امام ابوحنیفہ اور صاحبین میں اذن امام کی شرط کے بارے میں اس وقت اختلاف ہے جب کسی مسلمان آبادکار نے ناواقفیت کی وجہ سے اذن امام کے بغیر احیاء کرلیا ہو، اگر اس نے جان بوجھ کر امام کو اہمیت نہ دینے کے ارادہ سے اجازت نہیں لی تو امام اس زمین کو اس شخص سے بطور تنبیہ واپس لے سکتا ہے[1]، یہ سب تفصیل بلاد اسلام میں مسلمان آبادکار کے بارے میں ہے۔

۱۵- ذمی اگر بلاد اسلام میں افتادہ زمین آباد کرے تو اس کے بارے میں حنابلہ فرماتے ہیں کہ "احیاء میں اذن امام کے تعلق سے ذمی کا حکم مسلمان کی طرح ہے"۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ احیاء کے بارے میں ذمی کا حکم مسلمان کی طرح ہے، لیکن جزیرۃ العرب میں افتادہ زمین کے احیاء کی خاطر ذمی کے لئے امام سے اجازت لینی ضروری ہوگی، حنفیہ نے متفقہ طور پر ذمی کی طرف سے احیاء کے لئے اذن امام کی شرط لگائی ہے، شرح الدر المختار[2] کی صراحت کے مطابق اس بارے میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، فقہاء نے مستامن کو تمام صورتوں میں بلاد اسلام کی افتادہ زمین کے احیاء سے روکا ہے، شافعیہ نے ذمی کو بھی بلاد اسلام میں احیاء اراضی کی اجازت نہیں دی ہے۔

کس زمین کا احیاء جائز ہے اور کس کا نہیں؟

۱۶- فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ جو زمین کسی کی ملکیت ہو یا کسی کا مخصوص حق ہو یا آبادی کے اندر ہو وہ موات (افتادہ زمین) نہیں ہوتی، لہذا اس کا احیاء جائز نہیں ہے، اسی طرح آبادی کے باہر کی جو زمینیں آبادی والوں کی ضروریات کے لئے ہوں، مثلاً لوگ وہاں سے لکڑی حاصل کرتے ہوں یا مویشی چراتے ہوں ان کا احیاء بھی جائز نہیں، امام بھی وہ زمینیں کسی کو نہیں دے سکتا، اسی طرح جس زمین میں نمک یا تارکول وغیرہ ہوں جن سے مسلمان بے نیاز نہیں ہیں ان کا احیاء بھی جائز نہیں ہے، ایسی زمین کی آبادکاری بھی ناجائز ہے جس سے آنے جانے والوں کو تنگی ہوجائے یا کنویں کے پانی کو ضرر لاحق ہو۔

شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عرفہ، مزدلفہ اور منی کے اندر زمین کا احیاء (آبادکاری) جائز نہیں ہے، کیونکہ عرفہ سے مسلمانوں کا حق وقوف اور مزدلفہ و منی سے مسلمانوں کا رات گذارنے کا حق وابستہ ہے، اور اس لئے بھی کہ ان مقامات میں احیاء سے اعمال حج کی ادائیگی میں تنگی اور دشواری پیش آئے گی، نیز ان مقامات سے استفادہ میں سب لوگ برابر ہیں۔

علامہ زرکشی شافعی فرماتے ہیں کہ "محصّب" کو بھی انہیں مقامات کے ساتھ لاحق کرنا چاہئے، اس لئے کہ حاجیوں کے لئے وہاں رات گذارنا مسنون ہے، اس کے برخلاف ولی عراقی فرماتے ہیں کہ

= استنا نہیں ہے (الدرایہ ۴/ ۲۴۴، ۱۲۸)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۸۲ طبع الامیریہ، الزیلعی ۶/ ۳۵، الحطاب ۶/ ۱۱-۱۲ شائع کردہ مکتبۃ النجاح، الاقناع علی الخطیب ۳/ ۱۹۵ طبع دار المعرفہ، المغنی ۵/ ۵۶۶ طبع الریاض، المنتقی شرح الموطا ۶/ ۲۹، شائع کردہ مکتبۃ السعادۃ، الدسوقی ۴/ ۶۹۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲، الفتاوی الہندیہ میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف مطلق طور پر ذکر کیا ہے نیز ملاحظہ ہو: الدسوقی ۴/ ۶۹۔

’’محصب‘‘ مناسک حج میں سے نہیں ہے، پس جس شخص نے اس کے کسی حصہ کا احیاء کیا وہ اس کا مالک ہو جائے گا[۱]۔

۱۷ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جس افتادہ زمین میں پتھر وغیرہ نصب کر کے کسی نے حد بندی کر دی ہو اس کا احیاء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جس نے اس کی حد بندی کر دی ہے وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس سے نفع اٹھانے کا زیادہ حق دار ہے۔

حد بندی کرنے کے بعد اس نے اگر زمین یوں ہی چھوڑ رکھی ہے تو اس کے بارے میں فقہاء مذاہب کے یہاں تفصیلات ہیں:

حنفیہ نے حد بندی کے ذریعہ حاصل ہونے والی خصوصیت کے لئے زیادہ سے زیادہ مدت تین سال مقرر کی ہے، اگر تین سال کے اندر اس نے زمین کی آبادکاری نہیں کی تو امام وہ زمین لے کر کسی دوسرے کو دے دے گا، تین سال کی تحدید حضرت عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: ”ليس لمتحجر بعد ثلاث سنين حق“[۲] (تین سال کے بعد حد بندی کرنے والے کا کوئی حق نہیں ہے)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی حد بندی کردہ زمین تین سال تک یوں ہی چھوڑ دی حالانکہ وہ زمین کی آبادکاری پر قادر تھا تو حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا اثر پر عمل کرتے ہوئے اس سے وہ زمین لے لی جائے گی، مالکیہ نے حد بندی کرنے کو احیاء نہیں مانا ہے، الا یہ

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۵۸، مطالب اولی النہی ۴/ ۱۸۰، شرح المنہاج للمحلی بہامش القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۹۰۔

(۲) حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں اس طرح کی ہے: حسن بن عمارۃ عن الزہری، عن سعید بن المسیب، ”قال عمر: من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمتحجر حق بعد ثلاث سنين“ (حضرت عمرؓ نے فرمایا: جس نے کسی مردہ زمین کا احیاء کیا وہ اس کی ہے اور تین سال کے بعد حد بندی کرنے والے کا کوئی حق نہیں) اس کی سند کمزور ہے (الدرایہ ۲/ ۲۴۵) نیز ملاحظہ ہو: ابن عابدین ۵/ ۲۸۲ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶-۳۸۷۔

کہ عرف میں اسے احیاء مانا جاتا ہو۔

حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ زمین میں کوئی کام کیے بغیر محض حد بندی فائدہ مند نہیں ہے، حق اس کا ہوگا جو اس زمین کو آباد کرے، اس لئے کہ آبادکاری حد بندی سے زیادہ مضبوط چیز ہے[۱]۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ جب حد بندی کرنے والے نے زمین کی آبادکاری اتنی مدت تک چھوڑے رکھی جسے عرف میں لمبی مدت نہیں سمجھا جاتا اور کوئی دوسرا شخص اس کی آبادکاری کرنا چاہتا ہے تو آبادکاری کا حق حد بندی کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ کے ارشاد: ”من أحيا أرضا ميتة ليست لأحد“[۲] (جس نے کوئی بنجر زمین آباد کی اس میں کسی کا حق نہیں) اور حضور ﷺ کا یہ فرمانا کہ: ”في غير حق مسلم فهي له“[۳] (جس نے ایسی مردہ زمین آباد کی جس میں کسی مسلمان کا حق نہ ہو) اور ایسے ہی حضور ﷺ کا ارشاد: ”من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به“، ”جس نے کسی ایسی چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی اور مسلمان نے سبقت نہیں کی ہے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے“ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس زمین میں کسی مسلمان کا حق ہے تو وہ احیاء کرنے والے کی نہ ہوگی[۴]،

(۱) رہوتی ۷/ ۱۰۱-۱۱۳، دسوقی ۴/ ۷۰۔

(۲) حدیث: ”من أحيا أرضا ميتة ليست لأحد...“ کی روایت بخاری، احمد اور نسائی نے کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۱)۔

(۳) الإقناع بر حاشیہ بجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۹، ارشاد نبوی: ”في غير حق مسلم فهي له“ کی روایت بیہقی نے کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف کی حدیث میں کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۲)، التقریب (۲/ ۱۳۲) میں ہے: کثیر کمزور راوی ہیں، ساتویں طبقہ میں شمار ہوتے ہیں بعض حضرات نے انہیں کاذب کہا ہے۔

(۴) حدیث: ”من سبق إلى ما لم يسبق إليه...“ کی روایت ابوداؤد نے اسمر بن مضرس کی حدیث میں کی ہے (۳/ ۴۳۹ طبع مصطفی محمد) بغوی نے کہا ہے

سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "من كانت له أرض -يعني من تحجر أرضاً- فعطلها ثلاث سنين، فجاء قوم فعمروها، فهم أحق بها"[1] (جس کی کوئی زمین ہو یعنی جس نے کسی زمین کی حد بندی کی ہو پھر اسے تین سال تک یوں ہی معطل چھوڑ دیا تو کچھ لوگوں نے اس کو آباد کرلیا تو وہ لوگ اس زمین کے زیادہ حق دار ہیں)۔

اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر تین سال سے قبل کسی نے اس زمین کا احیاء کرلیا تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ دوسرے شخص نے پہلے شخص کے حق کے اندر زمین کا احیاء کیا، لہذا دوسرا شخص اس کا مالک نہیں ہوا، جس طرح اگر وہ ایسی زمین کا احیاء کرتا جس سے دوسرے کی ملکیت کے مصالح وابستہ ہیں تو مالک نہ ہوتا، نیز اس لئے کہ حد بندی کرنے والے کا حق مقدم ہے، لہذا وہ زیادہ مستحق ہوگا، جس طرح شفیع کا حق مشتری کے حق پر مقدم ہوتا ہے، اگر عرف کے اعتبار سے حد بندی کرنے کے بعد بلا عذر ہی چھوڑے ہوئے طویل مدت گذر گئی تو امام اسے نوٹس دے دے گا، کیونکہ اس نے لوگوں کے مشترک حق میں ان کے لئے تنگی پیدا کی ہے، لہذا اسے ایسا نہیں کرنے دیا جائے گا، جیسے کوئی شخص تنگ راستہ میں کھڑا ہوجائے یا پانی یا کان کے راستہ میں حائل ہوجائے، نہ خود نفع اٹھائے، نہ دوسروں کو نفع اٹھانے دے (تو اسے ایسا نہیں کرنے دیا جائے گا) امام کی طرف سے نوٹس کے بعد اگر وہ کوئی عذر پیش کر کے امام سے مہلت مانگے تو امام اسے مہلت دے دے گا، عذر کی وجہ سے مہلت دینے کی مدت ماہ دو ماہ یا اس کے آس پاس ہوگی، اگر مہلت کی مدت کے اندر کسی اور نے اس زمین کو آباد کرلیا تو حنابلہ کے یہاں اس میں وہی دو قول ہیں جو پہلے گذر چکے۔

اور اگر مہلت کی مدت گذر جانے کے باوجود اس شخص نے زمین کو آباد نہیں کیا تو دوسرا شخص آباد کر کے اس کا مالک بن سکتا ہے، اس لئے کہ مدت اسی لئے مقرر کی گئی تھی کہ مدت گذر جانے پر اس کا حق ختم ہوجائے[1]۔

آبادی، کنویں اور نہروں وغیرہ کی حریم:

۱۸ - فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ آبادی کی حریم کا احیاء جائز نہیں ہے، احیاء کر کے انسان اس کا مالک نہیں ہوجائے گا، اسی طرح افتادہ زمین میں کھودے گئے کنویں کی حریم اور نہر کی حریم کا حکم ہے۔

آبادی کی حریم سے مراد اتنی جگہ ہے کہ مکان وغیرہ سے مکمل فائدہ اٹھانے کے لئے اس کی ضرورت پیش آتی ہے اور وہ معمور کے مالک کی ملکیت ہے یعنی صاحب مکان کو اختیار ہے کہ اپنی حریم کے دائرہ میں احیاء سے دوسروں کو روکے، مثلاً کوئی شخص اس کی حریم کے اندر مکان تعمیر کرنا چاہتا ہے تو صاحب مکان اسے روک سکتا ہے، اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ لوگوں کو وہاں سے گذرنے سے روک دے، اور نہ اسے یہ اختیار ہے کہ گھاس چرانے یا کنویں سے پانی لینے سے روک دے، جو گھر دوسرے گھروں سے گھرا ہوا ہوتا ہے اس کی کوئی حریم نہیں ہے، کنویں کی حریم اس کے اردگرد کی اتنی زمین ہے کہ اگر

= کہ اس سند کے ساتھ اس حدیث کے علاوہ مجھے کوئی اور حدیث نہیں معلوم، ضیاء نے المختارہ میں اسے صحیح قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۳)۔

(۱) حضرت عمرؓ کا یہ اثر: "من كانت له أرض ..." ان الفاظ میں ہمیں نہیں ملا، ہاں امام ابو یوسف کی کتاب الخراج (۶۱/ طبع السلفیہ) میں درج ذیل الفاظ میں یہ اثر موجود ہے: "ثم تركها ثلاث سنين فلم يعمرها فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها..." ابن حجر نے کہا ہے: اس اثر کے تمام راوی ثقہ ہیں (الدرایہ ۲۴۵)۔

(۱) المغنی ۵/ ۵۶۹، ۵۷۰ طبع الریاض، الشرح الکبیر الحنبلی ۶/ ۱۴۸، ۱۶۸، کشاف القناع ۴/ ۱۸۷، ۱۹۳ طبع الریاض۔

اس کے اندر دوسرا کنواں کھودا جائے تو پہلے کنویں کا پانی کم ہو جائے یا اس کے دھنس جانے کا خطرہ ہو، زمین کے سخت یا نرم ہونے کے اعتبار سے کنویں کی حریم کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔

۱۹ - کنواں، چشمہ، نہر اور درخت کی حریم کی مقدار کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس کنویں سے مویشیوں کو پانی پلایا جاتا ہے اس کی حریم چالیس ذراع ہے، ایک قول یہ ہے کہ چاروں سمتوں سے ملا کر چالیس ذراع، ہر طرف دس ذراع، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ہر جانب سے چالیس چالیس ذراع مراد ہے۔

جس کنویں سے کھیتوں کی سنچائی کی جاتی ہو یعنی وہ نہر یا کنواں جس سے زمین کو سیراب کرنے کے لئے اونٹ پانی لاتا ہو اس کی حریم امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ساٹھ ذراع ہے اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: "لا أعرف إلا أنه أربعون ذراعا" (میں نہیں جانتا مگر یہ کہ وہ چالیس ذراع ہے)، امام ابوحنیفہ کے قول پر فتوی ہے، جس شخص نے افتادہ زمین میں نہر نکالی اس کے بارے میں بعض فقہاء لکھتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک حریم کا مستحق نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حریم کا مستحق ہوگا، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ بالاجماع حریم کا مستحق ہوگا۔

النوازل میں ذکر کیا گیا ہے کہ نہر کی حریم امام ابو یوسف کے نزدیک ہر جانب سے آدھی نہر کے برابر ہوگی۔

اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ہر جانب سے نہر کی چوڑائی کے برابر اس کی حریم ہوگی، فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔

جس شخص نے افتادہ زمین میں پانی کا نالہ نکالا وہ بالاجماع حریم کا مستحق ہوتا ہے، اس کی حریم امام محمد کے نزدیک کنویں کی حریم کے برابر ہے لیکن مشائخ نے اس کے بارے میں مزید فرمایا ہے کہ جس جگہ پانی سطح زمین پر آجاتا ہو وہاں نالہ اس چشمہ کی طرح ہے جہاں پانی ابلتا ہو، اس نالہ کی حریم بالاجماع پانچ سو ذراع ہے اور جہاں پر پانی سطح زمین پر نہ آتا ہو اس کی حریم نہر کے برابر ہے، فقہاء کہتے ہیں: "إن حريم الشجرة خمسة أذرع"[1] (درخت کی حریم پانچ ذراع ہے)۔

مالکیہ اور شافعیہ اس بات پر متفق ہیں کہ کنویں کی کوئی حریم مقرر نہیں ہے، مالکیہ کہتے ہیں: "کنویں کی کوئی متعین حریم نہیں ہے، کیونکہ زمینیں نرم اور سخت ہونے میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، کنویں کی حریم صرف اتنا رقبہ ہے جس کو کنویں کے تابع کردینے سے کنواں ضرر سے محفوظ ہو جائے، اس کے پانی کو نقصان نہ پہنچے، اونٹ اور دوسرے مویشی جب وہاں پانی پینے آئیں تو انہیں بیٹھنے اور آرام کرنے میں تنگی نہ ہو، کنویں کی حریم کے اندر اگر کوئی شخص دوسرا کنواں کھودنا چاہتا ہے تو کنویں والے کو اسے روکنے کا اختیار ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ "کھجور کے درخت کی بھی حریم ہے، اس کی حریم اس کے اردگرد کی اتنی زمین ہے جس میں درخت کا مفاد ہو، اس کی حریم میں کوئی ایسا کام نہیں کیا جائے گا جس سے درخت کو ضرر لاحق ہو، اس کے بارے میں درخت کے ماہرین سے دریافت کیا جائے گا، درخت کی حریم کی تحدید بعض حضرات نے ہر جانب سے بارہ ذراع سے دس ذراع تک کی ہے، یہ اچھی تحدید ہے، انگور اور ہر درخت کے بارے میں اس کے ماہرین کی رائے معتبر ہوگی، ہر درخت کے لئے اس کی مصلحت کے بقدر زمین حریم مانی جائے گی"[2]۔

شافعیہ کہتے ہیں: جو کنواں افتادہ زمین میں کھودا گیا ہو، جس کی منڈیر بنائی گئی ہو اور اس میں پانی ابلتا ہو اس کی حریم اتنی جگہ ہے جس

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۷-۳۸۸۔

(۲) التاج والإکلیل بر حاشیہ الحطاب ۶/ ۳۔

میں پانی نکالنے والا کھڑا ہو سکے، وہ حوض بن سکے جس میں پانی نکالنے والا پانی ڈالے، اور رہٹ کی جگہ (یعنی وہ شی جس سے پانی نکالنے والا پانی نکالتا ہے اور جس چوپائے کے ذریعہ پانی نکالا جاتا ہے) اور وہ جگہ جس میں چوپائے کو پلانے کے لئے یا کھیتی کے لئے پانی جمع کیا جاتا ہے، اور چوپائے کے آنے جانے کا راستہ اور وہ جگہ جس میں حوض وغیرہ سے نکلی ہوئی چیز پھینکی جاتی ہے، ان سب کے لئے کوئی تحدید نہیں، وہ حاجت کے مطابق ہی طے ہوں گی، آبار قناۃ (یعنی وہ کنویں جو اس طرح کھودے گئے ہیں کہ ان کی منڈیر بنی ہوئی نہیں ہے، ان میں پانی اکٹھا ہوتا ہے اور کھیت وغیرہ کے لئے لیا جاتا ہے) ان کنوؤں کی حریم ان کے اردگرد کی اتنی جگہ ہے جس کے اندر دوسرا کنواں کھودنے سے پہلے کنویں کا پانی کم ہوجائے یا اس کے دھنس جانے کا خطرہ ہو، زمین کے سخت اور نرم ہونے کے اعتبار سے یہ مقدار مختلف ہوگی [1]۔

حنابلہ کا مسلک اس بارے میں جمہور فقہاء کی طرح ہے کہ کنواں، نہر اور چشمہ کی حریم کا احیاء جائز نہیں ہے، لیکن حنابلہ اس رائے میں منفرد ہیں کہ کنواں کھودنے سے انسان اس کی حریم کا مالک ہوجاتا ہے، حنابلہ نے پرانے کنویں کی حریم ہر جانب سے پچاس ذراع متعین کی ہے اور نئے کنویں کی حریم پچیس ذراع قرار دی ہے، ان کے نزدیک چشمہ اور نالہ کی حریم پانچ سو ذراع ہے، نہر کی حریم اس کے دونوں جانب کا اتنا رقبہ ہے جس کی ضرورت نہر کا کچڑا اور مٹی ڈالنے کے لئے ہو، درخت کی حریم وہاں تک ہے جہاں تک اس کی ٹہنیاں پھیلی ہوئی ہوں، کاشت کی زمین کی حریم اتنا رقبہ ہے جس کی ضرورت کھیت کو سینچے، اور چوپائے باندھنے اور اس کی گھاس پھوس

(۱) حاشیۃ القلیوبی مع عمیرۃ ۳/ ۸۹ - ۹۰ طبع الحلبی۔

وغیرہ ڈالنے کے لئے ہو [1]۔

بندوبست کی ہوئی غیر آباد زمین کا احیاء:

۲۰ - لغت میں کہا جاتا ہے: "**أقطع الإمام الجند البلد إقطاعاً**" یعنی امام نے لشکر کو شہر کی آمدنی رزق معاش کے لئے دی [2]۔ اصطلاح میں اقطاع کا مفہوم ہے: افتادہ زمین کسی کو آبادکاری (احیاء) کے لئے دینا، ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ حضرت وائل بن حجر کی روایت ہے کہ رسول اکرم علیہ نے انہیں ایک زمین عطا فرمائی، ان کے ہمراہ حضرت معاویہ کو یہ فرماتے ہوئے بھیجا کہ "**أعطها إياه، أو أعلمها إياه**" [3] (انہیں وہ زمین دے دو یا فرمایا: انہیں وہ زمین بتادو)۔

اس احیاء کا حکم بیان کرنے سے قبل اقطاع (بندوبست کرنا) کا حکم بیان کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ بندوبست کے پٹے میں یا تو حقوق مالکانہ دیئے گئے ہوں گے یا محض انتفاع کے لئے، اگر محض نفع اٹھانے کے لئے دیا گیا تو تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ بندوبست بذات خود تملیک رقبہ کو مفید نہیں ہوتا اور اگر بندوبست تملیک کے لئے کی گئی ہے تو ایسے شخص کو جسے وہ بندوبست حاصل نہیں

(۱) منتہی الإرادات ۱/ ۴۴۵ طبع دار العروبہ، موسوعہ کمیٹی کا خیال یہ ہے کہ یہ تحدیدات مجتہدین نے اپنے زمانہ کے حالات، اسباب معیشت و رائج اپنے دور میں رائج ذرائع وسہولیات کے پیش نظر کی ہیں، دور حاضر میں مالکیہ اور شافعیہ کی رائے کو اختیار کرنا زیادہ موزوں ہے یعنی ضرر کا اعتبار اور ہر چیز کے بارے میں اس کے ماہرین کی رائے پر اعتماد۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) حدیث وائل بن حجر: "أن رسول الله أقطعه أرضا..." کی روایت احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی اور بیہقی نے اسے صحیح قرار دیا ہے الفاظ بیہقی کے ہیں، اسی طرح ابن حبان اور طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۴، السنن الکبریٰ للبیہقی ۶/ ۱۴۴)۔

ہے اس زمین کے احیاء کے اقدام سے روکا جائے گا، اس لئے کہ بذات خود بند وبستی سے وہ اس کا مالک ہوگیا، لیکن حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ غیر آباد اراضی کی مطلق بندوبستی مفید تملیک نہیں لیکن وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حق دار ہوجاتا ہے۔

اگر اقطاع مطلق ہویا وہ واضح نہ ہوتو اسے اقطاع ارفاق پر محمول کیا جائے گا(یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ فائدہ اٹھانے کے لئے زمین دی گئی ہے نہ کہ مالک بنانے کے لئے) کیونکہ وہی یقینی ہے [۱]۔

حمی:

۲۱ - لغت میں حمی اس چیز کو کہتے ہیں جس سے لوگوں کو روکا جائے، اور اصطلاح میں حمی کا مفہوم یہ ہے کہ امام ایسی جگہ جس میں لوگوں کی حاجت عامہ کے لئے تنگی نہ ہو محفوظ کردے، صدقہ کے جانوروں کے لئے، باربرداری کے لئے (یا چراہ گاہ کے لئے) [۲]۔

رسول اکرم ﷺ کو اپنے لئے اور مسلمانوں کے لئے حمی مقرر کرنے کا اختیار تھا، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "لا حمی إلا لله ولرسوله" [۳] (حمی کا حق صرف اللہ اور اس کے رسول کو ہے) لیکن رسول اکرم ﷺ نے اپنے لئے کوئی حمی مقرر نہیں فرمایا بلکہ مسلمانوں کے لئے حمی مقرر فرمایا، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "حمی النبي ﷺ النقیع [۴] لخیل المسلمین" [۱] (نبی اکرم ﷺ کا حمی نقیع ہے مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے)۔

نبی اکرم ﷺ کے علاوہ مسلمانوں کے دوسرے خلفاء وسلاطین کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی زمین کو اپنے لئے خاص کرلیں لیکن انہیں یہ اختیار ہے کہ کچھ مقامات کو بطور حمی (چراگاہ) مقرر کردیں تاکہ اس میں مجاہدین کے گھوڑے، جزیہ کے چوپائے، صدقے کے اونٹ اور لوگوں کے بھٹکے ہوئے جانور چریں، لیکن چراگاہ مقرر کرتے وقت اس پہلو کا لحاظ بھی ضروری ہے کہ اس سے دوسرے لوگوں کو ضرر نہ پہنچے۔

یہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد کا مسلک اور امام شافعی کا قول صحیح ہے۔

امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے علاوہ کسی اور شخص کو حمی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ ارشاد نبوی ہے: "لا حمی إلا لله ولرسوله" (حمی اللہ اور اس کے رسول ہی کے لئے ہے)۔

جمہور فقہاء [۲] کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ نے حمی مقرر کیا [۳]، یہ بات صحابہ کے درمیان مشہور ہوئی، پھر بھی ان پر کسی نے نکیر نہیں فرمائی، لہذا اس پر اجماع ہوگیا۔

نبی اکرم ﷺ کی مقرر کردہ حمی (چراگاہ) کی جب تک ضرورت

---

(۱) المجموع ۶/ ۹۵، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۵۶۴، المغنی ۵/ ۵۷۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۹۷، شرح العنایہ ۹/ ۴، منتہی الارادات ۱/ ۵۴۴، ۵۴۵ طبع دار العروبہ، رہوتی ۷/ ۱۰۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶۔

(۲) التاج والإکلیل ۶/ ۳، ۴ طبع لیبیا۔

(۳) حدیث: "لا حمی إلا لله ولرسوله..." کی روایت بخاری نے صعب بن جثامہ سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۸۰)۔

(۴) نقیع مدینہ منورہ سے قریب ایک مقام ہے اس کے اور مدینہ کے درمیان بیس فرسخ کا فاصلہ ہے یہ نقیع الخضمات کے علاوہ ہے (معجم البلدان ۵/ ۳۰۱)۔

(۱) حدیث ابن عمر: "حمی النبي ﷺ النقیع..." کی روایت احمد اور ابن حبان نے کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۲۸۱) ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۴۵) میں لکھا ہے کہ اس کے ایک راوی العمری ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۹۴ طبع الحلبی، المغنی ۵/ ۵۸۱۔

(۳) حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت بخاری نے کی ہے (تعلیق محمد حامد الفقی علی الاموال لابی عبید/ ص ۲۹۸، اور اس کے بعد کے صفحات، یہ اثر "الاموال" میں بھی ہے) حضرت عثمانؓ کا اثر ہمیں صرف بیہقی کی السنن الکبری (۶/ ۱۴۷) میں ملا، بیہقی نے اس کی روایت ابواسید انصاری سے کی ہے۔

باقی ہے، اسے ختم کرنے یا اس میں تبدیلی کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہے، اس کے کسی حصہ کا احیاء کرنے والا اس کا مالک نہیں ہوگا۔

اور اگر اس کی حاجت ختم ہوگئی ہو یا اسے ختم کرنے کی حاجت ہو تو شافعیہ کے راجح قول کے مطابق اسے ختم کرنا جائز ہے، حنابلہ کی دو روایتیں ہیں، مالکیہ میں سے حطاب نے بھی اس کے ختم کرنے کے جواز کو راجح قرار دیا ہے بشرطیکہ کوئی ایسی دلیل نہ ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ رسول اکرم ﷺ کی منشا اس کو ہمیشہ حمی باقی رکھنے کی تھی۔

دوسرے خلفاء وسلاطین کی مقرر کردہ حمی کو خود مقرر کرنے والا خلیفہ وسلطان یا کوئی دوسرا خلیفہ وسلطان بدل سکتا ہے اور اگر کسی شخص نے اس کا احیاء کر دیا تو حنابلہ کے ایک قول کے مطابق وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس لئے کہ ائمہ کی مقرر کردہ حمی ان کے اجتہاد پر مبنی ہے اور زمین کی ملکیت احیاء کی وجہ سے منصوص ہے، اور نص اجتہاد پر مقدم ہے، حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ احیاء کرنے والا اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ امام کے اجتہاد کو توڑنا جائز نہیں، جس طرح امام کے فیصلہ کو توڑنا جائز نہیں ہے، امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے۔

احیاء کا حق کس کو حاصل ہے؟

الف۔ بلاد اسلام میں:

۲۲ - قلیوبی کے بیان کے مطابق بلاد اسلام سے وہ آبادیاں مراد ہیں جن کی تعمیر مسلمانوں نے کی، مثلاً بغداد اور بصرہ یا جس کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا، مثلاً مدینہ اور یمن، یا جنہیں بزور طاقت فتح کیا گیا، مثلاً خیبر، مصر، سواد عراق، یا اسے بطور صلح فتح کیا گیا اور صلح اس بات پر ہوئی کہ زمین مسلمانوں کی ہوگی اور وہ لوگ جزیہ ادا کریں گے۔

ان شہروں اور آبادیوں کا حکم یہ ہوگا کہ ان کی آباد زمینیں ان کے لئے ہوں گی اور افتادہ زمینیں اہل فئے کے لئے مخصوص ہوں گی۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عاقل، بالغ، آزاد مسلمان کو حق ہے کہ وہ گذشتہ تفصیل کے مطابق بلاد اسلام کی افتادہ زمینوں کا احیاء کرے[1]۔

اس کے علاوہ کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ بلاد اسلام میں حق احیاء کے سلسلے میں ذمی بھی مسلمان کی طرح ہے، لیکن مالکیہ میں سے مطرف اور ابن الماجشون نے ذمی کو جزیرۃ العرب (مکہ، مدینہ، پورا حجاز، نجد و یمن) میں احیاء سے روکا ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ: اگر یہ کہا جائے تو کوئی بعید بات نہیں ہے کہ اس بارے میں ذمیوں کا حکم مسلمانوں کی طرح ہے، جس طرح آبادی سے دور کی زمینوں میں انہیں احیاء کا اختیار ہے۔ شرح ہدایہ میں ہے: "إن الذمي يملك بالإحياء كما يملكه المسلم" (مسلمان کی طرح ذمی بھی احیاء کی وجہ سے مالک ہو جاتا ہے) اس کے لئے صاحبین کے نزدیک امام کی اجازت بھی شرط نہیں ہے، جس طرح وہ مسلمان کے لئے اجازت کی شرط نہیں لگاتے، اس کی علت شارح نے یہ بیان کی ہے کہ احیاء ملکیت کا سبب ہے، اس لئے اس میں مسلمان اور ذمی برابر ہوں گے، جس طرح دوسرے اسباب ملک میں دونوں برابر ہیں، اور سبب میں برابری حکم میں برابری کا تقاضا کرتی ہے[2]، لیکن جیسا کہ اوپر گذر چکا شرح درمختار میں ہے کہ احیاء میں اذن امام کی شرط ہونے نہ ہونے کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اختلاف مسلمان کے تعلق سے ہے، ذمی کے لئے حنفیہ کے

---

(۱) القلیوبی علی شرح المحلی للمنہاج ۸۹/۳۔

(۲) الخراج لأبی یوسف رص ۱۰۴، ۱۰۵، المغنی ۵۸۰/۵، الحطاب ۳/۶ طبع لیبیا، القلیوبی وعمیرہ ۹۲/۳ طبع الحلبی۔

یہاں بالاتفاق اذن امام کی شرط ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ذمی کے لئے بلاد اسلام میں احیاء جائز نہیں ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ جو زمین کبھی آباد نہیں کی گئی اگر وہ زمین بلاد اسلام میں ہے تو مسلمان احیاء کے ذریعہ اس کا مالک ہوسکتا ہے، خواہ امام نے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو، ذمی کو یہ اختیار نہیں ہے، خواہ امام نے اس کو اجازت ہی دے دی ہو، لہذا ذمی کے علاوہ دوسرے کفار بدرجہ اولی اس سے روک دیے جائیں گے، ان کے احیاء کا اعتبار نہ ہوگا، ذمی کی احیاء کردہ زمین کو مسلمان اس سے لے کر اس کا مالک ہوسکتا ہے، اگر اس زمین میں ذمی کی کوئی چیز ہو، مثلاً اس کی فصل تو مسلمان اس کو واپس کردے گا، اگر ذمی اسے نہ لے، اس سے اعراض کرے تو وہ چیز بیت المال کی ہوگی، کسی کو اس میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا، جتنے دنوں ذمی اس زمین کو آباد کیے رہا اس مدت کا کرایہ اس کے ذمہ لازم نہیں ہے، کیونکہ وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے [1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان بچہ، خواہ ابھی تمیزی صلاحیت سے محروم ہو اس زمین کا مالک ہوجائے گا جس کا اس نے احیاء کیا ہے، غلام کے لئے احیاء جائز ہے، غلام کی آباد کردہ زمین کا مالک اس کا آقا ہوگا [2]، مجنون کی آباد کردہ زمین کے بارے میں انہوں نے کچھ ذکر نہیں کیا۔

باقی مذاہب میں بچہ، غلام اور مجنون کے احیاء کے بارے میں کوئی دلیل ذکر نہیں کی گئی، لیکن حدیث نبوی: "من أحيا أرضا ميتة فهي له" (جس نے کوئی مردہ زمین آباد کی وہ زمین اس کی ہے) کا عموم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نابالغ بچہ اور مجنون اس زمین کے مالک ہوجاتے ہیں جس کو انہوں نے آباد کیا۔

(۱) شرح ہدایہ ۹/ ۵ طبع المیمنیہ، الدر المختار بر حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۸ طبع الامیریہ التاج والاکلیل علی ہامش الحطاب ۶/ ۱۲ طبع لیبیا، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۸۸ طبع الحلبی، المغنی ۵/ ۵۶۶ طبع الریاض۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۸۸۔

ب۔ بلاد کفار میں:

۲۳- حنفیہ، حنابلہ اور باجی مالکی کا مسلک یہ ہے کہ حربیوں کی افتادہ زمینوں کا احیاء کرکے مسلمان ان کے مالک ہوسکتے ہیں، خواہ ان کے بلاد (علاقے) بعد میں طاقت کے بل پر فتح ہوئے ہوں یا بطور صلح فتح ہوئے ہوں، سحنون فرماتے ہیں: طاقت کے ذریعہ فتح کردہ علاقہ کی جو زمینیں ایسی ہیں کہ ان میں کبھی کام نہیں کیا گیا نہ وہ کسی کی ملکیت میں آئیں، ان زمینوں کا وہ شخص مالک ہوجائے گا جو انہیں آباد کرے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان اور ذمی کے لئے بلاد کفر کی افتادہ زمین کا احیاء جائز ہے، لیکن انہوں نے مسلمان کے احیاء کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اسے احیاء سے روکا نہ گیا ہو، اگر کفار نے اسے روکا ہے تو اسے احیاء کا اختیار نہیں [1]۔

ابن قدامہ حنبلی نے صراحت کی ہے کہ اگر مسلمان نے دار الحرب میں اس کے بزور قوت فتح ہونے سے پہلے افتادہ زمین آباد کی تو فتح ہونے کے بعد بھی وہ زمین اسی کی ملکیت میں رہے گی، اس لئے کہ دار الحرب اصلاً مباح ہے، اسی طرح اگر دار الحرب کے صلحاً فتح ہونے سے پہلے اس میں افتادہ زمین آباد کی، پھر اس طرح صلح ہوئی کہ زمین انہیں لوگوں کی ہوگی اور مسلمانوں کو خراج ملے گا، اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ احیاء سے ملکیت کا فائدہ نہ ہو، کیونکہ اس صلح کی بنا پر وہاں کی زمین مسلمانوں پر حرام ہوگئی، اور یہ بھی احتمال ہے کہ احیاء موات والی حدیث کے عموم کی بنا پر احیاء ملکیت کا فائدہ دے، نیز اس

(۱) کتاب الخراج ص ۳۶، کچھ تبدیلی کے ساتھ۔

لئے کہ یہ زمین ان کے ملک کی مباح زمینوں میں سے ہے، لہذا یہ بات درست ہے کہ جس کی طرف سے مالک بننے کا سبب پایا جائے وہ اس کا مالک ہوجائے۔

احیاء کس چیز سے ہوتا ہے؟

۲۴- حنفیہ اور مالکیہ تقریباً ان باتوں پر متفق ہیں جن سے زمین کا احیاء ہوتا ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ زمین کا احیاء افتادہ زمین میں مکان تعمیر کرنے یا اس میں پودے لگانے یا جوتنے یا سینچنے سے ہوتا ہے[1]۔

امام مالک نے صراحت کی ہے کہ زمین کا احیاء یہ ہے کہ اس میں کنواں کھودے یا چشمہ جاری کرے، یا درخت لگائے یا عمارت تعمیر کرے یا کھیتی کرے، ان میں سے جو بھی عمل کرے وہ احیاء ہے، یہ بات ابن القاسم اور اشہب نے بھی کہی ہے، قاضی عیاض کہتے ہیں: امام مالک سات چیزوں کے احیاء ہونے پر متفق ہیں: (۱) پانی کا بہانا اور زمین کے اندر سے پانی نکالنا (۲) عمارت تعمیر کرنا (۳) درخت لگانا (۴) کھیتی کرنا (۵) زمین کی کھدائی کرکے زمین کو حرکت دینا) (۶) اس کے درخت کاٹنا (۷) زمین کے پتھر توڑنا، اسے برابر کرنا اور زمین درست کرنا[2]۔

شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ مقصد کے اعتبار سے احیاء کا طریقہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، اگر افتادہ زمین میں مکان تعمیر کرنا چاہے تو احیاء کے لئے شرط یہ ہے کہ اس جگہ کو پختہ اینٹوں یا کچی اینٹوں یا خالص مٹی سے یا لکڑی کی تختیوں اور بانس سے گھیر دے، جیسا وہاں رواج ہو، اور اس کے بعض حصے کو مسقف کردے تا کہ رہائش کے لائق ہو سکے اور ایک دروازہ لگادے، کیونکہ مکان میں اس کا رواج ہے، ایک قول یہ ہے کہ دروازہ لگانے کی شرط نہیں ہے، کیونکہ دروازے کے بغیر بھی رہائش ہوجاتی ہے اور اگر مقصود چوپایوں کا باڑہ بنانا ہے تو احیاء کے لئے زمین کا احاطہ کرنے کی شرط ہوگی، تعمیر کے بغیر چند لکڑیوں یا پتھروں کا نصب کردینا کافی نہ ہوگا، چھت ڈالنے کی شرط نہ ہوگی، کیونکہ جانوروں کے باڑہ میں عام طور پر چھت نہیں ہوتی، دروازہ لگانے یا نہ لگانے کے بارے میں یہاں بھی وہی اختلاف ہے جو رہائشی مکان کے بارے میں ہے، کھیتی کے لئے زمین کا احیاء یہ ہے کہ اس کے چاروں طرف مینڈ بنادی جائے تا کہ احیاء کی ہوئی زمین دوسری زمین سے علحدہ ہوجائے، مینڈ بنانے ہی کے حکم میں بانس، پتھر اور کانٹا اس کے چاروں طرف جمع کردینا ہے، احاطہ کرنے کی حاجت نہیں ہے اور اس کی بھی حاجت نہیں کہ زمین کو ہموار کرے، پست کو بھرے اور اونچی زمین کو کاٹے، جس چیز کے بغیر کاشت آسان نہ ہو اس کا ہونا ضروری ہے تا کہ وہ زمین کھیتی کے لائق ہوسکے۔

ایک قول کے مطابق یہ شرط نہیں کہ بالفعل اس میں کھیتی کرنے لگے، کیونکہ یہ تو زمین کی منفعت وصول کرنا ہے، یہ احیاء سے خارج ایک عمل ہے، دوسرے قول کے مطابق بالفعل کھیتی کرنا احیاء کے لئے شرط ہے، کیونکہ مکان احیاء شدہ اس وقت مانا جاتا ہے جب اس میں احیاء کرنے والے کا مال رکھ دیا گیا ہوتو اسی طرح زمین کا حکم ہوگا[1]۔

جس چیز سے احیاء ہوگا اس کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں، ایک روایت جو خرقی کا ظاہر کلام اور قاضی کی ایک روایت ہے، یہ ہے کہ زمین کا احاطہ کردینا اس کا احیاء ہے، خواہ اس زمین پر تعمیر کرنا مقصد ہو یا کھیتی کرنا یا بکریوں کا باڑہ بنانا یا لکڑیوں کا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶۔

(۲) التاج والاکلیل علی ہامش الحطاب ۶/ ۱۲، الدسوقی ۴/ ۶۹، ۷۰۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۹۰-۹۱ طبع الحلبی۔

گودام بنانا یا کچھ اور مقصد ہو، امام احمد نے علی بن سعید کی روایت میں اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ فرمایا ہے: **زمین کا احیاء یہ ہے کہ اس** کے چاروں طرف احاطہ کردے یا اس میں کنواں یا نہر کھودے، اس میں چھت لگانے کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ حسن حضرت سمرہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"من أحاط حائطا علی أرض فهي له"** [1] (جس نے کسی زمین پر احاطہ کرلیا وہ زمین اس کی ہے) اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے امام احمد نے اپنی مسند میں اس کی روایت کی ہے، امام احمد حضرت جابر کی سند کے ساتھ اسی طرح کی حدیث نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، نیز اس لئے کہ دیوار ایک مضبوط رکاوٹ ہے، لہذا اسے احیاء قرار دیا جائے گا جس طرح بکریوں کے لئے باڑہ بنالینے سے احیاء مانا جاتا ہے، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قصد کا اعتبار نہ ہوگا، احاطہ مضبوط ہونا چاہئے، جو اس سے باہر کی چیزوں کو روک سکے اور عرف وعادت کے مطابق ہونا چاہئے، اس میں مختلف شہروں اور آبادیوں کے اعتبار سے فرق ہوگا۔

قاضی کی دوسری روایت یہ ہے کہ احیاء وہ ہے جس کو لوگ احیاء مانتے ہوں، اس لئے کہ شریعت نے ملکیت کو احیاء پر معلق کیا اور احیاء کی وضاحت نہیں کی، نہ اس کا طریقہ بیان کیا، لہذا اس کے بارے میں عرف ورواج کی طرف رجوع کیا جائے گا، زمین کے احیاء میں اس کے جوتنے اور اس میں بونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس عمل کا باربار کرنا صرف انتفاع کے ارادے سے ہوتا ہے، لہذا احیاء میں بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا جس طرح زمین کے سینچنے کا اعتبار

(۱) حدیث: "من أحاط..." کی روایت بیہقی نے کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۲)، المہذب (۲/ ۱۳۲) میں ہے کہ کثیر ضعیف ہیں، راویوں کے ساتویں طبقہ میں ہیں، بعض لوگوں نے ان کی نسبت جھوٹ کی طرف کی ہے۔

نہیں ہوتا ہے [1]۔

احیاء کردہ زمین کو بے کار چھوڑ دینا:

۲۵- کسی نے افتادہ زمین کا احیاء کرکے اسے یوں ہی چھوڑ دیا اور اس میں کسی دوسرے شخص نے کاشت کرلی تو کیا دوسرا شخص اس کا مالک ہوجائے گا یا وہ زمین پہلے شخص کی ملکیت میں باقی رہے گی؟

شافعیہ، حنابلہ کا مذہب، حنفیہ کے دو اقوال میں سے قول اصح اور مالکیہ کے تین اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ زمین پہلے ہی شخص کی ملکیت رہے گی، احیاء کی وجہ سے دوسرا شخص اس کا مالک نہ ہوگا، ان حضرات کا استدلال اس ارشاد نبوی سے ہے: **"من أحيا أرضاً ميتة ليست لأحد فهي له"** (جس نے ایسی افتادہ زمین آباد کی جو کسی کی نہیں ہے وہ اس کی ہے)، نیز ایک دوسری حدیث کے الفاظ **"في غير حق مسلم"** (جس میں کسی مسلمان کا حق نہ ہو) سے بھی استدلال کیا ہے، نیز اس لئے کہ اس زمین کا مالک معلوم ہے، لہذا احیاء کے ذریعہ اس کا مالک نہیں ہوا جاسکتا، اس زمین کی طرح جس کا کوئی شخص خرید کر یا بذریعہ ہبہ مالک ہوا ہو۔

مالکیہ اور حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ دوسرا شخص اس زمین کا مالک ہوجائے گا، جس طرح وہ شکار جو ایک شکاری کے ہاتھ سے چھوٹ جائے اور وحشی جانوروں میں مل جائے اور اس پر زمانہ گذر جائے تو اگر کوئی دوسرا شخص اس کو پکڑ لیتا ہے تو اس کا مالک ہوجاتا ہے۔

مالکیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ اس کے حکم میں فرق اور تفصیل ہے، وہ یہ کہ پہلے شخص نے یا تو اس کا احیاء کیا ہوگا یا حکومت نے اسے دیا ہوگا یا اس نے خریدا ہوگا، اگر پہلا شخص احیاء کے ذریعہ مالک ہوا تھا تو مذکورہ بالا صورت میں دوسرا شخص اس کا زیادہ حق دار ہوجائے گا، اور اگر

(۱) المغنی ۵/ ۵۹۰، ۵۹۲ طبع الریاض۔

حکومت نے پہلے شخص کو دیا ہو یا اس نے خرید ا ہو تو پہلا شخص ہی اس کا زیادہ حق دار ہوگا[1]۔

احیاء میں وکیل بنانا:

۲۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی شخص کے لئے جائز ہے کہ افتادہ اراضی کو آباد کرنے میں اپنے غیر کو وکیل بنائے اور ملک مؤکل کی ہو، اس لئے کہ احیاء ان اعمال میں سے ہے جو توکیل کو قبول کرتے ہیں[2]۔

احیاء میں قصد کا وجود:

۲۷- احیاء کا عمومی قصد تو بالاتفاق تمام فقہاء کے نزدیک ضروری ہے، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا احیاء میں یہ ضروری ہے کہ احیاء کرنے والا احیاء کردہ زمین میں کسی خاص منفعت کا ارادہ کرے، یا اتنی بات کافی ہے کہ وہ زمین کو عمومی طور پر تیار کردے، اس طرح کہ وہ زمین کسی طرح کا فائدہ اٹھانے کے لائق ہو جائے، مثلاً کھیتی، تعمیر، بکریوں کا باڑہ، یا کسی اور کام کے لائق ہو جائے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ احیاء میں مخصوص ارادے کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ عمومی ارادہ کافی ہے، یعنی کسی بھی طریقہ سے نفع اٹھانے کا ارادہ[3]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مقصد کے بدلنے سے احیاء کی شکل بدل جاتی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک احیاء میں مخصوص

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۸۸ طبع الحلبی، المغنی ۵/ ۵۶۳، طبع ریاض، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۳، الرہونی ۷/ ۹۷۔

(۲) الاقناع بہامش البجیرمی ۳/ ۱۱۲ طبع دار المعرفۃ، المغنی ۵/ ۵۸۹ طبع الریاض، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۳، الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۳/ ۷۷۔

(۳) الخراج رص ۶۵، المغنی ۵/ ۵۹۰، التاج والاکلیل ۶/ ۱۲۔

ارادہ ضروری ہے، لیکن وہ یہ بھی تحریر کرتے ہیں کہ اگر اس نے ایک خاص قسم کے لئے احیاء شروع کیا پھر دوسری قسم کے لئے احیاء کیا، مثلاً سکونت کے لئے احیاء کا قصد کرنے کے بعد زراعت کے لئے اس نے احیاء کا ارادہ کیا تو بعد والے قصد کا اعتبار کرتے ہوئے وہ مالک ہو جائے گا، اس کے برخلاف اگر ایک نوع کا ارادہ کیا اور اس طرح اس کا احیاء کیا جس سے دوسری نوع مقصود نہ ہوتی ہو مثلاً رہائش کی نیت سے اس کا احیاء کیا اور اسے اس طرح گھیر دیا کہ وہ جانوروں کا باڑہ بننے کے لائق ہوگیا تو رہائش کے ارادہ سے اس کا مالک نہیں ہوگا، یہ امام کے برخلاف ہے[1]۔

احیاء کردہ زمین کا وظیفہ:

۲۸- وظیفہ سے مراد احیاء کی ہوئی زمین پر حکومت کے لئے واجب ہونے والا عشر یا خراج ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ احیاء کردہ زمین اگر عشری زمینوں کے درمیان ہے تو اس کی پیداوار میں عشر نکالا جائے گا، اور اگر خراجی زمینوں کے درمیان ہے تو اس پر خراج لازم ہوگا، اور اگر اس میں کنواں کھودے یا اس کے لئے نالہ کھودے تو عشری زمین ہے، اور اگر ذمی نے اس کا احیاء کیا تو خراجی زمین ہے، خواہ وہ کیسی ہی ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ احیاء کردہ زمین میں مطلقاً خراج لازم ہے، خواہ وہ علاقہ بزور قوت فتح ہوا ہو یا بطور صلح[2]۔

افتادہ زمینوں کی کانیں:

۲۹- احیاء کردہ زمینوں میں پائے جانے والے معادن (کانوں)

---

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۸۔

(۲) الخراج لابی یوسف رص ۶۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷۷، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۵، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۹۵۔

کی دو قسمیں ہیں: (۱) ظاہری معادن، (۲) باطنی معادن۔ ظاہری معادن سے وہ معادن مراد ہیں جن تک رسائی معمولی عمل سے ہوجاتی ہے، مثلاً پانپ کے لئے انگلی کے بقدر کھودنے سے، اس طرح کے معادن یہ ہیں: پٹرول، گندھک، تارکول، سرمہ، یاقوت وغیرہ۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ظاہری معادن کا حکم یہ ہے کہ احیاء کی وجہ سے کوئی انسان ان کا مالک نہیں ہوتا، امام کے لئے انہیں کسی کے بندوبست میں دینا اور مسلمانوں کو ان سے روکنا جائز نہیں، کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے لئے ضرر اور تنگی ہے، نیز اس لئے کہ رسول اکرم علیہ السلام نے ابیض بن حمال کو نمک کی کان عطا فرمادی، جب آپ سے عرض کیا گیا کہ وہ "الماء العِدّ" (وہ پانی جس کا مادہ منقطع نہیں ہوتا) کی طرح ہے تو آپ نے اسے واپس لے لیا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر احیاء کرنے والے کو احیاء سے پہلے ان معادن (کانوں) کا علم نہیں ہے تو احیاء کے بعد ان کا مالک ہوجائے گا، اور اگر احیاء سے پہلے ان کا علم ہوچکا تھا تو مالک نہیں ہوگا۔

انہوں نے اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ وہ بھی زمین کے اجزاء میں سے ہے، احیاء کی بناپر وہ شخص زمین کا مالک ہوگیا ہے، لہذا ضمناً ان معادن کا بھی مالک ہوجائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک معادن کا اختیار امام کے ہاتھ میں ہے، مسلمانوں میں سے جس کو چاہے دے، خواہ معادن والی زمین کسی کی ملکیت نہ ہو، مثلاً صحراء و جنگلات یا وہ مقام جہاں کے باشندے وہاں سے ترک سکونت کرچکے ہوں، خواہ مسلمان ہی رہے ہوں، یا کسی معین یا غیر معین شخص کی ملکیت ہوں۔

باطنی معادن سے مراد وہ معادن ہیں جن سے مال نکالنے میں محنت ومشقت لاحق ہوتی ہے، مصارف آتے ہیں، مثلاً سونا، چاندی، لوہا، تانبا اور پیتل کی کانیں۔ یہ کانیں حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک نکالنے والوں کی ملکیت ہوں گی، حنابلہ کا بھی ایک قول محتمل یہی ہے، اس لئے کہ یہ معادن ناقابل انتفاع افتادہ زمین سے نکالے گئے ہیں جن سے استفادہ محنت ومصارف کے بعد ہی ممکن ہے، لہذا احیاء کی وجہ سے زمین کی طرح انسان ان معادن کا بھی مالک ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ معادن جب کھول دیئے گئے تو افتادہ زمین سے استفادہ اس عمل ومحنت کو دوبارہ کیے بغیر ممکن ہوگیا، یہ ایسا ہی ہوگیا جیسے کوئی شخص کسی زمین کا احاطہ کردے یا اس میں پانی کا بندوبست کردے تو اس کا مالک ہوجاتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک احیاء سے معادن کا مالک نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جس احیاء کی وجہ سے زمین پر ملکیت ثابت ہوتی ہے وہ زمین کی ایسی آبادکاری ہے جس کی وجہ سے دوبارہ کام اور محنت کے بغیر احیاء کردہ زمین قابل انتفاع ہوجاتی ہے، اور معادن (کانوں) سے مال نکالنے کے لئے بار بار کھودنے اور توڑنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ مالکیہ کے نزدیک باطنی معادن کا اختیار بھی ظاہری معادن کی طرح امام کے ہاتھ میں ہے[1]۔

تفصیل کا مقام ان کی مخصوص اصطلاحات ہیں۔

(۱) ابیض بن حمال کی حدیث کی روایت ابوداؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ اور امام شافعی نے کی ہے ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ابن القطان نے ضعیف قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۶۴) "الماء العِدّ" وہ پانی ہے جس کا نہ ختم ہونے والا سوتا ہو۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۶-۴۸۷، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۹۹، المغنی ۵/ ۵۷۵۔

أخ

تعریف:

۱ - لغت میں أخ (۱) اس شخص کو کہتے ہیں جس کی پیدائش تمہارے باپ اور ماں یا ان میں سے کسی ایک سے ہوئی ہو، اگر تمہارے والدین سے پیدائش ہوئی ہو تو وہ شقیق (حقیقی بھائی) ہے، حقیقی بھائیوں کو "اخوۃ أعیان" کہا جاتا ہے اور اگر تمہارے باپ سے پیدائش ہوئی ہو (ماں علیحدہ ہو) تو وہ باپ شریک بھائی ہے، باپ شریک بھائیوں اور بہنوں کو علاتی بھائی بہن کہا جاتا ہے، اگر تمہاری ماں سے پیدائش ہوئی ہو (باپ دوسرا ہو) تو وہ ماں شریک بھائی ہے اور ماں شریک بھائیوں اور بہنوں کو اخیافی بھائی بہن کہا جاتا ہے (۲)۔

رضاعی بھائی وہ ہے جس کی ماں نے تم کو دودھ پلایا ہو یا اس کو تمہاری ماں نے دودھ پلایا ہو، یا تمہیں اور اس کو کسی ایک عورت نے دودھ پلایا ہو یا تم نے اور اس نے ایسا دودھ پیا جو ایک مرد کی وجہ سے ہے، مثلاً کسی شخص کی دو بیویاں ہیں جن دونوں کو اس مرد کی وجہ سے دودھ ہے، ان دونوں عورتوں میں سے ایک نے تمہیں دودھ پلایا اور اس کو دوسری عورت نے دودھ پلایا (۳)۔

(۱) تاج العروس (أخو)۔

(۲) الکلیات (اخ) المصباح المنیر (خیف) شرح السراجیہ رص ۱۴۳، طبع الکردی ادب الفائض ۱/ ۷۶، طبع الحلبی۔

(۳) تاج العروس (اخو) المغنی ۷/ ۴۷۲۔

اجمالی حکم:

۲ - چاروں فقہی مذاہب اس پر متفق ہیں کہ بھائی کی تمام اقسام کو زکاۃ دینا جائز ہے لیکن حنابلہ نے بھائی کو زکاۃ دینے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ وارث نہ بننے والا ہو (۱)، اگر وارث ہوگا تو اس کو زکاۃ دینے سے زکاۃ ادا نہیں ہوگی۔

میراث میں بھائیوں کی تمام قسمیں باپ اور بیٹا، پوتا وغیرہ کی وجہ سے محجوب ہوجاتی ہیں، اس پر اتفاق ہے، اسی طرح ماں شریک بھائی جد (دادا) اور بیٹا، بیٹی، پوتا پوتی وغیرہ کی وجہ سے محجوب ہوجاتا ہے (۲)۔

حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی جد (دادا) کی موجودگی میں اکثر فقہاء کے نزدیک میراث پاتے ہیں (۳)، اسی طرح بیٹی، پوتی، وغیرہ کے ساتھ بھی میراث پاتے ہیں۔

دادا کے ساتھ اگر حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی ہوں تو دادا کا حصہ کم کرنے کے لئے باپ شریک بھائی کا شمار کیا جائے گا لیکن اس کا حصہ بھی حقیقی بھائی کو ملے گا (۴)۔ باپ شریک بھائی حقیقی بھائی کے ساتھ میراث پانے میں شریک نہیں ہوتا، ہاں ایک خاص صورت میں شریک ہوتا ہے وہ "مسألہ حجریۃ" (۵) ہے (دیکھئے: الحجریۃ)۔

قوت قرابت کے اعتبار سے بھائیوں کا حکم مختلف ہوتا ہے، حقیقی

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۸۸، ابن عابدین ۲/ ۶۳ طبع بولاق، الخرشی ۲/ ۲۱۴، ۳/ ۲۰۳ طبع دار صادر، المہذب ۱/ ۱۷۵ طبع عیسیٰ الحلبی، المغنی مع الشرح ۲/ ۵۱۲ طبع المنار۔

(۲) شرح السراجیہ/ ۱۵۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۰، ۳۴۷ طبع مصطفیٰ الحلبی، شرح الروض ۳/ ۹ طبع المیمنیہ، العذب الفائض ۱/ ۵۹۔

(۳) شرح السراجیہ/ ۱۵۰ طبع الکردی، شرح الروض ۳/ ۹، ۱۰، العذب الفائض ۱/ ۹۵، ۹۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۳۔

(۴) شرح الروض ۳/ ۱۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۷۔

(۵) العذب الفائض ۱/ ۱۰۱، شرح الروض ۳/ ۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۴۱۔

بھائی دوسرے بھائیوں پر مقدم ہوتا ہے لیکن اگر کسی نے اپنے قریب ترین رشتہ داروں کے لئے وصیت کی ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک باپ شریک بھائی اور ماں شریک بھائی برابر ہوں گے اور مالکیہ کے نزدیک باپ شریک بھائی ماں شریک بھائی پر مقدم ہوگا[1]۔

حنفیہ کے قواعد سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، اس لئے کہ انہوں نے وصیت کو میراث پر قیاس کیا ہے۔

ولایت نکاح اور **حضانت** میں مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک دادا کو حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی پر مقدم کیا جاتا ہے اور مالکیہ کے نزدیک ان دونوں معاملات میں بھائی (حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی) کو دادا پر مقدم کیا جاتا ہے[2]۔

درج ذیل مسائل میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں:

۱۔ قریب ترین رشتہ داروں کے لئے وصیت کی صورت میں بھائی کو دادا پر مقدم کرنا[3]۔

۲۔ بھائی کا نفقہ بھائی پر واجب ہونا[4]۔

۳۔ بھائی کی ملکیت میں آتے ہی بھائی کا آزاد ہوجانا[5]۔

۴۔ بھائی کی گواہی کا قبول کیا جانا۔

۵۔ اور بھائی کے حق میں بھائی کا فیصلہ کرنا۔

بحث کے مقامات:

۳- مذکورہ بالا مسائل کے علاوہ فقہاء کتاب الوقف میں اقارب کے تحت اخ (بھائی) پر گفتگو کرتے ہیں۔

أخ لأب

دیکھئے: "أخ"۔

أخ لأم

دیکھئے: "أخ"۔

(۱) شرح الروض ۳/ ۵۳، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۲۵۳، ۴۰۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۵۱، طبع المنار، التاج والاکلیل ۶/ ۳۷۳ طبع لیبیا۔

(۲) البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۹۱، شرح الروض ۴/ ۹، الشیروانی علی التحفہ ۶/ ۴۰۸، طبع دار صادر، المغنی مع الشرح ۶/ ۱۵۱، الانصاف ۸/ ۶۹، البہجہ شرح التحفہ علی الأرجوزۃ ۱/ ۲۵۳، ۴۰۶۔

(۳) التاج والاکلیل ۶/ ۳۷۳، شرح الروض ۳/ ۵۳، المغنی مع الشرح ۶/ ۵۵۱۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۶۸۱ طبع بولاق، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۲۶۰، ۲۶۱۔

(۵) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۷، ۸، الخرشی ۸/ ۱۲۱، شرح الروض ۴/ ۴۴۶۔

إخالة

تعریف:

۱ - اِخالۃ: " أخال الأمر " (معاملہ مشتبہ ہوگیا) کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: هذا الأمر لا يخيل على أحد (یعنی یہ چیز کسی پر مشتبہ نہ ہوگی) اہل اصول لفظ اِخالۃ کا استعمال باب قیاس اور باب " مصلحۃ مرسلہ " میں کرتے ہیں، اخالۃ وصف کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کے حکم کی علت محض اس کے اور حکم کے درمیان مناسبت کے اظہار سے متعین ہوجائے، نہ نص سے اور نہ کسی اور چیز سے [۱]۔ ایسے وصف کو مخیل اس لئے کہتے ہیں، کیونکہ وہ دل کے اندر علت کا خیال پیدا کرتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- وصف اس صورت میں مناسب مانا جاتا ہے جب عقلوں پر پیش کیا جائے تو عقلیں اسے قبول کرلیں، وصف مناسب وہ ہے جس کے نتیجہ میں انسان کو نفع حاصل ہو یا اس سے نقصان دور ہو، مثلاً اس مسلمان کو قتل کرنا جس کو کفار نے مسلمانوں سے جنگ کے موقع پر ڈھال بنالیا ہے، اس لئے کہ اسے قتل کرنے میں دشمن کو مغلوب کرنے کا فائدہ ہے اور دشمن کو مسلمانوں کے قتل سے روکنا ہے۔

وصف طردی (وہ وصف جو موصوف کے تمام افراد میں پایا جائے) مخیل نہیں ہے، مثلاً شراب کا رنگ اور قوام، دل میں یہ خیال پیدا نہیں ہوتا کہ شراب کا رنگ اور قوام اس کے حرام ہونے کی علت ہے، کیونکہ رنگ اور قوام میں کوئی ایسا ضرر نہیں ہے جو شراب کی تحریم کا تقاضا کرے۔ شراب میں نشہ آور ہونے کی صفت باوجودیکہ عقل پر پردہ ڈالنے کی مضرت لئے ہوئے ہے پھر بھی وہ وصف مخیل نہیں، کیونکہ اس کے علت ہونے کے بارے میں نص وارد ہے، وہ نص یہ ارشاد نبوی ہے: " كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ " [۱] (ہر نشہ آور چیز حرام ہے)۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ شراب کے بارے میں یہ نص اور اسی طرح کے دوسرے نصوص وارد نہیں ہوتے تو نشہ آور ہونا وصف مخیل ہوتا [۲]، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وصف کا مناسب ہونا وصف کے مخیل ہونے سے عام ہے۔

قیاس کی وجہ سے وصف مخیل سے حکم اصل کی تعلیل کے جواز کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح " مصلحۃ مرسلہ " کی بنیاد پر وصف مخیل کے ذریعہ حکم ثابت کرنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے، دیکھئے: " اصولی ضمیمہ: قیاس اور مصلحۃ مرسلہ کی بحث "۔

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۶/ ۱۳۶۹۔

(۱) حدیث: " كل مسكر حرام " بخاری اور مسلم میں ہے الفاظ مسلم کے ہیں (مسلم ۳/ ۱۵۸۳، فتح الباری ۳/ ۴۱)۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/ ۷۱ طبع صبیح، نیز ملاحظہ ہو: شرح مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۰، جمع الجوامع بشرح المحلی ۲/ ۲۸۴ طبع مصطفی الحلبی۔

إخبار

تعریف:

۱- لغت میں اخبار "أخبره بكذا" (اسے اس چیز کی خبر دی) کا[1] مصدر ہے، اس کا اسم "خبر" ہے، خبر وہ ہے جس میں فی نفسہ صدق اور کذب کا احتمال ہو مثلاً: "العلم نور" (علم نور ہے) خبر کا مقابل انشاء ہے، انشاء وہ کلام ہے جس میں فی نفسہ صدق وکذب کا احتمال نہیں ہوتا مثلاً "اتق الله" (اللہ سے ڈر)۔

اخبار کے متعدد پہلوؤں سے مختلف نام ہیں، اگر کوئی شخص عدالت میں دوسرے شخص پر اپنے حق کی خبر دے رہا ہو تو اس کا نام "دعوی" ہے، اگر خبر دینے والا اپنے اوپر دوسرے کے حق کی خبر دے رہا ہو تو اس کا نام "اقرار" ہے۔

اگر عدالت میں کسی دوسرے شخص پر کسی دوسرے کا حق ہونے کی خبر دی جارہی ہو تو یہ "شہادت" ہے۔

اگر قاضی کی طرف سے کسی دوسرے شخص کا حق دوسرے شخص پر ثابت ہونے کی خبر بطریق الزام دی جارہی ہو تو یہ "قضاء" (فیصلہ) ہے۔

اگر رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب کسی قول یا فعل یا صفت یا تقریر کے بارے میں خبر دی گئی ہو تو اس کا نام "روایت" یا "حدیث" یا "اثر" یا "سنت" ہے۔

اگر کسی شخص کی برائیوں کی خبر دی جارہی ہے تو یہ "غیبت" ہے۔

اگر دو دوستوں کے تعلقات بگاڑنے کے لئے ایک دوست کی بات کی خبر دوسرے دوست کو کی جارہی ہو تو یہ "نميمة" (چغلی) ہے۔

اگر کسی راز کی خبر دی جارہی ہو تو یہ "افشاء" ہے۔

اگر کسی ایسی بات کی خبر دی جارہی ہو جس کے بارے میں خبر دیا جانا مسلمانوں کے لئے ضرر رساں ہو تو "خیانت" ہے، اسی طرح اور دوسرے نام ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- عادل شخص کی خبر کا قبول کرنا واجب ہے، کبھی ایک عادل شخص کی خبر کافی ہوتی ہے، مثلاً ناپاکی کے بارے میں خبر، اور کبھی ایک سے زائد عادل شخصوں کی خبر کی شرط ہوتی ہے، جس طرح گواہی میں ہوتی ہے۔

دیانات میں فاسق کی خبر معتبر نہیں ہوتی، لہذا اگر فاسق شخص کی خبر طہارات اور معاملات وغیرہ کے بارے میں ہو تو قبول نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ دل میں اس کا سچا ہونا محسوس ہو[1]۔

بحث کے مقامات:

۳- اہل اصول اخبار کے احکام اور احوال کی تفصیل مستقل باب میں بیان کرتے ہیں، اور وہ باب الاخبار ہے، یا سنت کی بحث میں کافر اور فاسق کی روایت اور خبر احاد وغیرہ کے حکم کے بارے میں بحث کرتے ہیں۔

فقہاء درج ذیل مقامات پر اخبار کے احکام پر گفتگو کرتے ہیں

---

(۱) لسان العرب مادہ (خ ب ر)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۰ طبع اول، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۲۷، ۴/ ۵۰ طبع الحلبی، حاشیۃ الشروانی ۶/ ۸۰ طبع المیمنیہ، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۹، ۳/ ۱۱۵، طبع المکتب الاسلامی، جواہر الاکلیل ۱/ ۸ طبع الحلبی، الحطاب ۱/ ۸۶، طبع مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۱) طہارات کی بحث میں جب کوئی شخص پانی یا برتن کے ناپاک ہونے کی خبر دے۔ (۲) استقبال قبلہ کی بحث میں جب قبلہ کے بارے میں کوئی شخص خبر دے۔ (۳) اور شفعہ کے بارے میں، یہاں اس مسئلہ پر کلام کرتے ہیں کہ حق شفعہ میں مطالبہ مؤخر کیا جائے جب بیع کی خبر کسی فاسق دے۔ (۴) ذبائح کے باب میں جب فاسق نے ذبح کرنے والے کے بارے میں خبر دی (۵) نکاح کے بیان میں جب فاسق اس بات کی خبر دے کہ عورت نکاح پر راضی تھی (۶) اور ''کتاب الحظر والاباحۃ'' میں جب بچے نے ہدیہ کے ہدیہ ہونے کے بارے میں خبر دی یا صاحب خانہ کی اجازت کے بارے میں خبر دی۔

چونکہ خبروں کے احکام جس چیز سے خبر متعلق ہے اس کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، اس لئے ہر بحث کے لئے اس کی خاص جگہ کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔

اُخت

تعریف:

۱ - اُخت وہ خاتون ہے، جو تمہارے باپ ماں کی اولاد ہو یا دونوں میں سے کسی ایک کی، کبھی اخت کا اطلاق کسی لفظی یا غیر لفظی قرینہ کے ساتھ رضاعی بہن کے لئے بھی ہوتا ہے، اس لفظ کا شرعی استعمال لغوی استعمال سے الگ نہیں ہے۔

فقہاء کے نزدیک رضاعی بہن وہ ہے جس کی ماں نے تمہیں دودھ پلایا ہو یا تمہاری ماں نے اسے دودھ پلایا ہو، یا تم کو اور اس خاتون کو ایک عورت نے دودھ پلایا ہو، یا تم کو اور اس کو وہ دودھ پلایا گیا جو ایک ہی مرد کی وجہ سے ہے، مثلاً ایک مرد کے دو بیویاں ہیں جن دونوں کا دودھ اسی مرد سے ہے، ان میں سے ایک نے تمہیں دودھ پلایا اور دوسری نے اس کو دودھ پلایا[1]۔

بہن اگر باپ ماں دونوں ہی میں شریک ہے تو اسے اخت شقیقہ (حقیقی بہن) کہا جاتا ہے، اگر صرف باپ کے رشتہ سے بہن ہے تو اسے باپ شریک بہن کہا جاتا ہے، اور اگر صرف ماں کے رشتہ سے بہن ہے تو اسے ماں شریک بہن کہا جاتا ہے۔

تمہاری ماں شریک رضاعی بہن وہ ہے جس کو تمہاری ماں نے اس زمانہ میں دودھ پلایا جب کہ وہ تمہارے باپ کے نکاح میں نہیں تھیں، یا تم نے اس کی ماں کا دودھ اس زمانہ میں پیا جب کہ وہ اس

(۱) تاج العروس (اُخو) حاشیۃ القلیوبی ۲۴۱/۳، ۲۴۲، المغنی ۵۴۲/۷۔

کے باپ کے نکاح میں نہیں تھیں، یا تم دونوں نے کسی ایسی عورت کا دودھ پیا جس سے تم دونوں کا رشتہ نہیں تھا لیکن تم دونوں میں سے ہر ایک کے دودھ پینے کے زمانہ میں وہ عورت ایک الگ شوہر کے نکاح میں تھی۔

فقہاء حقیقی بھائیوں اور بہنوں کو ''اولاد الابوین'' اور ''اخوۃ اعیان'' بھی کہتے ہیں، باپ شریک بھائیوں اور بہنوں کو ''اولاد الاب'' اور ''اِخوۃ العلات'' بھی کہتے ہیں اور ماں شریک بھائیوں بہنوں کو ''اولاد الام'' اور ''اخوۃ اخیاف'' بھی کہتے ہیں [۱]۔

اجمالی حکم:

۲- بہن ذورحم محرم (وہ خونی رشتہ والے جن سے نکاح حرام ہوتا ہے) میں سے ہے، درج ذیل امور میں اسے ذورحم محرم کا حکم حاصل ہے، اس کے ساتھ صلہ رحمی واجب ہے، اسے دیکھنا اور جو دیکھنے کے حکم میں ہے جائز ہے، اس سے نکاح حرام ہے، نکاح یا ملک یمین کے ذریعہ اس کو محارم کے ساتھ جمع کرنا درست نہیں، نفقہ کے بارے میں اور دیت کے مغلظ (مثلاً جان کی دیت) ہونے میں بھائی یا بہن کے مالک ہوجانے کی صورت میں آزادی کے استحقاق میں بھی اس کا حکم ذورحم محرم کی طرح ہے، لیکن بہن کے بعض مخصوص احکام ہیں جو دوسرے اقارب کے نہیں ہیں، بہن کو زکاۃ دینے سے زکاۃ بالاتفاق ادا ہوجاتی ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ بہن بالفعل وارث نہ ہورہی ہو، اس کے برخلاف بعض دوسرے محارم، مثلاً لڑکی کو دینے سے زکاۃ ادا نہیں ہوتی [۲]۔

(۱) العذب الفائض ۱/ ۴۲-۵۴ طبع مصطفی الحلبی، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۴۳ طبع الحلبی، شرح السراجیہ رص ۱۴۳ طبع الکردی۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۸، ابن عابدین ۲/ ۶۳ طبع بولاق، التاج والاکلیل ۲/ ۲۱۳، ۴/ ۲۰۴ طبع دار الفکر، المہذب ۱/ ۱۷۵ طبع عیسی الحلبی، المغنی مع

۳- میراث میں بہن ان لوگوں کی وجہ سے مجوب ہوجاتی ہے جن کی وجہ سے بھائی مجوب ہوجاتا ہے، بہن کی تمام اقسام باپ کی وجہ سے، بیٹا پوتا وغیرہ کی وجہ سے مجوب ہوجاتی ہیں، اسی طرح ماں شریک بہن دادا کی وجہ سے مجوب ہوجاتی ہے [۱]۔

حقیقی بہن یا باپ شریک بہن صاحب فرض ہونے کے اعتبار سے یا عصبہ ہونے کے اعتبار سے وارث ہوتی ہے اور ماں شریک بہن صرف صاحب فرض ہونے کے اعتبار سے وارث ہوتی ہے [۲]۔

بہن اپنے طور پر عصبہ نہیں ہوتی بلکہ کسی دوسرے کی وجہ سے یا کسی دوسرے کے ساتھ عصبہ ہوتی ہے، صاحب فرض ہونے کی صورت میں دوسروں کو جو اس سے بھی کمزور ہیں مجوب نہیں کرتی [۳] اس کی تفصیل ''ارث'' کی اصطلاح میں ملے گی۔

حضانت (بچہ یا بچی کی پرورش کا حق) میں بہن کو بھائی پر مقدم کیا جاتا ہے، اور ماں سے مؤخر ہوتی ہے، اس پر اتفاق ہے، غیر حنفیہ کے نزدیک بہن اسی طرح باپ سے مؤخر ہوگی [۴]۔

میراث کے علاوہ تمام احکام میں ماں شریک بہن تمام دوسری نسبی بہنوں کی طرح ہے، میراث میں اس کا حکم دوسری بہنوں سے مختلف ہے، وہ صرف صاحب فرض ہونے کے اعتبار سے وارث بنتی ہے، عصبہ ہونے کے اعتبار سے میراث نہیں پاتی، ماں شریک بہن کا حصہ

= الشرح ۲/ ۵۱۴ طبع المنار۔

(۱) العذب الفائض ۱/ ۷۹، شرح السراجیہ رص ۱۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) العذب الفائض ۱/ ۵۰، ۸۸، ۹۱، شرح السراجیہ رص ۱۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) العذب الفائض ۱/ ۹۰۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۶۳۸، الحطاب ۴/ ۲۱۳، شرح الروض ۳/ ۴۵۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۳۰۸ طبع المنار۔

ماں شریک بھائی کے برابر ہے، دونوں برابر میراث پاتے ہیں، میت کی میراث پانے والی فرع (بیٹا بیٹی، پوتا پوتی وغیرہ) کی وجہ سے ماں شریک بہن محجوب ہوجاتی ہے، اسی طرح میت کی اصل مذکر (باپ، دادا، وغیرہ) کی وجہ سے بھی محجوب ہوجاتی ہے [1] (دیکھئے: اِرث)۔

اُخت رضاعیہ

دیکھئے: "اُخت"۔

اُخت لاَب

دیکھئے: "اُخت"۔

اُختین

دیکھئے: "اُخت"۔

اختصاء

دیکھئے: "خصاء"۔

(۱) العذب الفائض ۱/ ۵۰ - ۸۸ - ۹۱ - ۹۷، شرح السراجیہ رص ۱۱۸ - ۱۷۹۔

اختصاص

تعریف:

۱- لغت میں اختصاص کا مفہوم ہے: کسی شے کے ساتھ تنہا ہونا کہ کوئی دوسرا اس میں شریک نہ ہو یعنی خاص ہونا، یا کسی شخص کو کسی چیز کے ساتھ تنہا کر دینا کہ کوئی دوسرا اس میں شریک نہ ہو یعنی خاص کرنا [1]۔

فقہاء کے یہاں بھی اختصاص کا یہی مفہوم ہے، چنانچہ فقہاء کہتے ہیں: یہ ان چیزوں میں سے ہے جو رسول اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں، یا یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے، بازار کی جو بیٹھنے کی جگہیں سب کے لئے مباح ہیں ان میں سے کسی جگہ اگر کسی شخص نے اپنا سامان رکھ دیا تو اس کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ جگہ اس سامان رکھنے والے کے لئے مخصوص ہوگئی، کسی کے لئے اس سے مزاحمت درست نہیں ہے یہاں تک کہ وہ خود اس جگہ کو چھوڑ دے۔

حق اختصاص کس کو حاصل ہے؟

۲- خاص کرنے کا اختیار یا تو شارع کو ہے یا کسی بندے کو جس کو اس چیز پر ملکیت یا ولایت حاصل ہے۔

شارع کی طرف سے اختصاص

۳- شارع کی طرف سے اختصاص کے لئے کسی طرح کی شرطیں نہیں ہیں، اس لئے کہ وہی شرائط اور احکام وضع کرنے والا ہے، شارع واجب الطاعۃ (اس کی طاعت واجب) ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا رسول اکرم ﷺ کے لئے چار سے زائد شادیوں کے جواز کو مخصوص کرنا، اللہ تعالیٰ کو کعبہ کو یہ خصوصیت دینا کہ نماز میں اس کی طرف رخ کیا جائے۔

اس بحث میں اختصاص کا محل کبھی کوئی شخص ہوتا ہے یا زمانہ یا کوئی جگہ ہوتی ہے۔

رسول اکرم ﷺ کے اختصاصات

۴- رسول اکرم ﷺ کے اختصاصات پر بحث کا شرعی حکم:

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی خصوصیات پر بحث جائز ہے یا نہیں؟ جمہور فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور نووی نے اس کو راجح قرار دیا ہے اور فرمایا ہے: درست بات یہ ہے کہ قطعیت کے ساتھ اسے جائز بلکہ مستحب کہا جائے، اور اگر اس کو واجب کہا جائے تو بھی بعید نہیں ہے، اس لئے کہ خصائص نبوی پر بحث علم میں اضافہ کا سبب ہے، نیز اس لئے کہ بسا اوقات کوئی جاہل شخص بعض خصائص نبوی کو حدیث صحیح میں ثابت دیکھ کر اقتداء نبوی کے جذبہ سے اس پر عمل شروع کر دے گا، لہذا ان خصائص کا بیان ضروری ہے تا کہ لوگ ان سے واقف ہو جائیں اور ان پر عمل نہ کرنے لگیں۔

ان خصائص کے ذیل میں آنے والی ایسی بحثیں جن کی آج کوئی افادیت نہیں ہے، بہت قلیل ہیں، ابواب فقہ ایسی بحثوں سے خالی نہیں ہیں، ان کا فائدہ فقہ کی مشق ہونا، دلائل کی معرفت اور شے کی حقیقت کو

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب (خصص)۔

جاننا ہے[1]۔ بعض فقہاء نے خصائص نبوی کی بحث سے روکا ہے مثلاً امام الحرمین جوینی، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ان خصائص سے کوئی فوری حکم وابستہ نہیں ہے جس کی لوگوں کو ضرورت ہو۔

خصائص رسول ﷺ کی قسمیں:

۵- الف- نبی اکرم ﷺ سے متعلق ایسے شرعی احکام جو ان کی ذات تک محدود ہیں، مثلاً آپ کے ترکہ میں میراث جاری نہ ہونا وغیرہ۔

ب- آپ ﷺ کی اخروی خصوصیات مثلاً آپ ﷺ کو مقام شفاعت دیا جانا، آپ ﷺ کا سب سے پہلے جنت میں داخل ہونا وغیرہ۔

ج- آپ ﷺ کے دنیاوی فضائل مثلاً آپ کا گفتگو میں سب سے زیادہ سچا ہونا۔

د- معجزات مثلاً چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا وغیرہ۔

ھ- خلقی امور مثلاً آپ ﷺ کا اپنے پیچھے والوں کو بھی دیکھنا وغیرہ۔

یہاں پر بحث کو پہلی قسم کی خصوصیات تک محدود رکھا جائے گا، یعنی رسول اللہ ﷺ کی وہ خصوصیات جن کا تعلق بعض شرعی احکام سے ہے۔

دوسری انواع کی خصائص کی واقفیت کے لئے عقائد کی کتابیں، سیرت نبوی کی کتابیں اور خصائص وفضائل نبوی پر تصنیف کردہ مستقل کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۷، اسنی المطالب ۳/ ۱۰۷۔

پہلی فصل

رسول اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص شرعی احکام:

۶- یہ مخصوص احکام تین طرح کے ہیں: (۱) واجب، (۲) حرام، (۳) مباح۔

واجب اختصاصات:

۷- اللہ تعالیٰ نے اپنے نزدیک رسول اکرم ﷺ کا رتبہ بلند کرنے اور انہیں بھرپور اجر دینے کے لئے آپ پر بعض وہ چیزیں فرض کیں جو آپ کی امت کے لئے مباح یا مستحب ہیں، اس لئے کہ فرض کا ثواب نفل کے ثواب سے زیادہ ہوتا ہے، حدیث شریف میں آیا ہے: "ما تقرب إليّ عبدي بشئ أحب إليّ مما افترضته عليه"[1] (میرے بندے نے کسی ایسی چیز سے میرا قرب حاصل نہیں کیا جو اس پر میری فرض کی ہوئی چیزوں سے زیادہ مجھے محبوب ہو)۔ اختصاصات واجبہ میں سے درج ذیل چیزیں ہیں:

الف- قیام اللیل:

۸ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ قیام اللیل رسول اکرم ﷺ پر فرض تھا یا نہیں، حالانکہ اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ قیام اللیل امت مسلمہ پر فرض نہیں۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا مسلک یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ کی یہ خصوصیت ہے کہ قیام اللیل آپ پر فرض کیا گیا، بہت سے اہل علم نے اس بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے اتفاق کیا ہے، انہیں میں

(۱) حدیث: "ما تقرب إليّ عبدي..." کی روایت بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے اس کے آغاز کے الفاظ یہ ہیں: "إن اللہ قال: من عادی لي ولیا..." (ملاحظہ ہو: تلخیص الحبیر ۳/ ۱۱۷)۔

سے امام شافعی (اپنے ایک قول میں) اور بہت سے فقہاء مالکیہ ہیں، طبری نے اپنی تفسیر میں اسے راجح قرار دیا ہے۔

ان حضرات نے رسول اکرم ﷺ کے لئے قیام اللیل کی فرضیت پر سورۂ اسراء کی آیت سے استدلال کیا ہے: "وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ"[1] (اور رات کے کچھ حصہ میں بھی، سو اس میں تہجد پڑھ لیا کیجئے (جو) آپ کے حق میں زائد چیز ہے)۔

یعنی نماز تہجد دوسری فرض نمازوں پر آپ کے لئے اضافہ ہے، اسی طرح درج ذیل آیت سے بھی نبی اکرم ﷺ کے لئے قیام اللیل کی فرضیت معلوم ہوتی ہے: "قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيْلاً نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيْلاً أَوْ زِدْ عَلَيْهِ"[2] (رات کو (نماز میں) کھڑے رہا کیجئے مگر ہاں تھوڑی رات یعنی آدھی رات یا اس سے کچھ کم رکھئے یا اس سے کچھ بڑھا لیجئے)۔

طبری نے فرمایا ہے: "خيره الله تعالىٰ حين فرض عليه قيام الليل بين هذه المنازل" (اللہ تعالیٰ نے جب آپ پر قیام لیل فرض کیا تو ان منازل کے درمیان آپ کو اختیار دیا)۔

اس نقطۂ نظر کی تائید طبرانی کی المعجم الأوسط اور بیہقی کی سنن کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ثلاث هنّ عليّ فرائض ولكم سنة"[3] (تین چیزیں مجھ پر فرض ہیں اور تمہارے لئے سنت ہیں: وتر، مسواک اور قیام لیل)۔

مجاہد بن جبر کا مسلک ہے کہ قیام لیل نبی اکرم ﷺ پر فرض نہیں تھا بلکہ وہ نفل ہے، اللہ تعالیٰ نے اسے "نَافِلَةً لَّكَ" اس لئے فرمایا ہے کہ آپ ﷺ کے تمام اگلے پچھلے گناہ معاف کردیے گئے تھے، اس لئے فرائض کے علاوہ آپ جو بھی عمل کرتے تھے وہ نافلہ تھا، اس لئے کہ آپ گناہوں کا کفارہ ہونے کے لئے وہ عمل نہیں کرتے تھے، لہذا وہ نافلہ اور زائد ہوا، اور دوسرے لوگ فرض کے علاوہ دوسرے اعمال اپنے گناہوں کا کفارہ بننے کے لئے کرتے ہیں، لہذا لوگوں کے لئے وہ اعمال درحقیقت نوافل نہیں ہیں۔

علماء کی ایک جماعت نے مجاہد کی پیروی کی ہے، انہیں میں سے امام شافعی بھی ہیں (اپنے دوسرے قول کے مطابق) انہوں نے صراحت کی ہے کہ قیام لیل کا وجوب دوسروں کی طرح خود رسول اکرم ﷺ کے حق میں بھی منسوخ ہوگیا، اس مسلک کے حاملین نے درج ذیل حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے: "خمس صلوات فرضهن الله على العباد"[1] (پانچ نمازیں اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فرض کیں) جب کہ آیت میں ایک سے زائد معنی کا احتمال ہے، اور جس حدیث سے رسول اکرم ﷺ پر قیام لیل کی فرضیت سے استدلال کیا گیا ہے وہ ضعیف ہے[2]۔

---

(۱) سورۂ اسراء/ ۷۹۔

(۲) سورۂ مزمل/ ۲ - ۳۔

(۳) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "ثلاث هن عليّ فرائض..." کے بارے میں ابن حجر نے تلخیص الحبیر ۳/ ۱۲۰ میں کہا ہے: بہت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ "موسیٰ بن عبد الرحمن الصنعانی عن ہشام عن ابیہ" کی روایت سے ہے۔

---

(۱) حدیث: "خمس صلوات..." کی روایت بخاری و مسلم نے کتاب الایمان میں، ترمذی نے سورۂ سبا کی تفسیر میں اور نسائی نے کتاب الصلاۃ میں کی ہے اور ابوداؤد وغیرہ نے "افترضهن" اور "كتبهن" کے الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے البانی کہتے ہیں: یہ حدیث صحیح ہے (صحیح الجامع الصغیر ۳/ ۱۱۴ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۲) اس سلسلے میں درج ذیل مراجع کا مطالعہ کریں: تفسیر ابن کثیر، تفسیر طبری، تفسیر قرطبی، احکام القرآن للجصاص، سورہ اسراء کی آیت "وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ" کی تفسیر، نیز ملاحظہ ہو: شرح الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۵۶، دار الفکر بیروت کا عکسی ایڈیشن، روضۃ الطالبین ۷/ ۳ طبع المکتب الاسلامی دمشق، الخصائص الکبری للسیوطی ۳/ ۲۵۳ طبع مطبعۃ المیرنی، تلخیص الحبیر لابن حجر ۳/ ۱۱۹ طبع قاہرہ، شرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدۃ، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۳/ ۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

ب-نماز وتر:

۹- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز وتر امت مسلمہ پر فرض نہیں ہے لیکن خصوصیت کے ساتھ رسول اکرم ﷺ پر نماز وتر فرض ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز وتر رسول اکرم ﷺ پر واجب تھی [۱]۔ شافعیہ میں سے حلیمی، عزالدین بن عبد السلام، غزالی، اسی طرح مالکیہ فرماتے ہیں کہ یہ وجوب حضر کے ساتھ خاص تھا، نہ کہ سفر میں [۲]، کیونکہ بخاری اور مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يصلي الوتر على راحلته ولا يصلي عليها المكتوبة" [۳] (رسول اکرم ﷺ وتر کی نماز اپنی سواری پر پڑھتے تھے اور سواری پر فرض نماز نہیں پڑھتے تھے)۔

نووی فرماتے ہیں: مذہب یہ ہے کہ نماز وتر رسول اکرم ﷺ پر واجب تھی اور سواری پر نماز وتر کا جواز (واجب ہونے کے باوجود) رسول اکرم ﷺ کے ساتھ خاص ہے [۴]۔

علامہ عینی حنفی عمدۃ القاری میں لکھتے ہیں (واضح رہے کہ حنفیہ وتر کو واجب قرار دیتے ہیں): رسول اکرم ﷺ کا سواری پر وتر کی نماز پڑھنا آپ ﷺ پر وتر کے فرض ہونے سے پہلے کا عمل ہے [۵]۔

(۱) نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۶/۱۷۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، روضۃ الطالبین ۷/۳، اسنی المطالب ۳/۹۹۔

(۲) شرح الزرقانی ۴/۱۵۶، تلخیص الحبیر ۳/۱۲۰۔

(۳) وتر والی حدیث کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "كان النبي ﷺ يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي إيماء صلاة الليل إلا الفرائض" (نبی ﷺ سفر میں اپنی سواری پر نماز پڑھتے تھے جدھر بھی سواری کا رخ ہوتا آپ اشارہ سے رات کی نماز پڑھتے، سوائے فرائض کے) (فتح الباری ۲/۴۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم نے صلاۃ الوتر میں کی ہے۔

(۴) المجموع شرح المہذب ۴/۲۰ طبع المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ۔

(۵) عمدۃ القاری ۷/۱۵ طبع المنیریہ۔

ج-صلاۃ الضحیٰ (نماز چاشت):

۱۰- صلاۃ الضحیٰ کا وجوب رسول اللہ ﷺ پر مختلف فیہ ہے جب کہ مسلمانوں پر اس کا واجب نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

علماء کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ صلاۃ الضحیٰ رسول اللہ ﷺ پر فرض تھی، شافعیہ اور بعض مالکیہ کی یہی رائے ہے، ان حضرات کا استدلال اس حدیث رسول سے ہے: "ثلاث هنّ عليّ فرائض، ولكم تطوع: النحر والوتر وركعتا الضحى" [۱] (تین چیزیں مجھ پر فرض ہیں اور تمہارے لئے نفل ہیں: (۱) قربانی، (۲) وتر، (۳) صلاۃ الضحیٰ کی دو رکعتیں)۔

رسول اکرم ﷺ کے لئے صلاۃ الضحیٰ کی کم سے کم واجب مقدار دو رکعتیں ہیں، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: "أمرت بركعتي الضحىٰ ولم تؤمروا بها" [۲] (مجھے صلاۃ الضحیٰ کی دو رکعتوں کا حکم دیا گیا، تمہیں اس کا حکم نہیں دیا گیا)۔

جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ صلاۃ الضحیٰ رسول اللہ ﷺ پر فرض نہیں تھی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أمرت بالوتر

(۱) مواہب الجلیل ۳/۳۹۳، شرح الزرقانی ۴/۱۵۵، روضۃ الطالبین ۷/۳، الخصائص الکبری ۳/۲۵۴، نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۶/۱۷۵، حدیث: "ثلاث هنّ عليّ فرائض..." کی روایت امام احمد نے اپنی مسند (۱/۲۳۱) میں کی ہے یہ حدیث اپنی تمام سندوں کے اعتبار سے ضعیف ہے (تلخیص الحبیر ۳/۱۱۸)۔

(۲) حدیث: "أمرت بركعتي الضحى..." کی روایت دارقطنی نے حضرت انسؓ سے مرفوعاً کی ہے التعلیق المغنی علی الدارقطنی کے مصنف نے کہا: اس روایت میں عبداللہ بن محرر ہے وہ جزری ہے، احمد نے کہا: لوگوں نے اس کی حدیث چھوڑ دی ہے جوزجانی نے کہا: وہ بے کار ہے، دارقطنی اور ایک جماعت نے کہا: وہ متروک ہے (سنن الدارقطنی ۲/۲۱، شائع کردہ سید عبداللہ ہاشم یمانی مدنی، مدینہ منورہ ۱۳۸۶ھ)۔

و الأضحی ولم یُعزم عليّ"[1] (مجھے وتر اور ضحیٰ کا حکم دیا گیا لیکن مجھ پر انہیں لازم نہیں کیا گیا)۔

د-سنت فجر:

۱۱ - علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر فجر کی سنت فرض تھی یا نہیں؟ حالانکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ آپ ﷺ کے علاوہ دوسروں پر سنت فجر واجب نہیں ہے۔

حنابلہ اور بعض سلف نے رسول اللہ ﷺ پر سنت فجر کے فرض ہونے کی صراحت کی ہے، اور اس پر ان حضرات نے ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "ثلاث کتبت عليّ وهنّ لكم تطوع: الوتر والنحر وركعتا الفجر"[2] (تین چیزیں مجھ پر فرض کی گئیں جب کہ وہ تمہارے لئے نفل ہیں: وتر، قربانی، فجر کی دو رکعتیں)۔

ھ-مسواک کرنا:

۱۲ - جمہور کا مسلک یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے ہر نماز کے لئے مسواک کرنا فرض تھا، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن حنظلہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو ہر نماز کے لئے وضو کا حکم دیا گیا تھا خواہ آپ طاہر ہوں یا غیر طاہر، یہ حکم آپ کو بھاری محسوس ہوا تو ہر نماز کے لئے

(۱) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۱۵۵، حدیث: "أمرت بالوتر ......" کی روایت دارقطنی نے کی ہے اور ذکر کیا ہے کہ اس حدیث کے ایک راوی عبد اللہ بن محرر متروک ہیں۔

(۲) مطالب اولی النہی ۵/ ۳۰ طبع المکتب الاسلامی، الخصائص الکبری ۳/ ۲۵۳، حضرت ابن عباس کی حدیث: "ثلاث کتبت عليّ..." کی روایت دارقطنی وغیرہ نے کی ہے اور اس کے بارے میں ابن حجر نے کہا ہے کہ یہ حدیث اپنی تمام سندوں کے اعتبار سے ضعیف ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۱۱۸)۔

مسواک کا حکم دیا گیا" ایک روایت میں ہے کہ وضو کی فرضیت آپ سے ختم کردی گئی الا یہ کہ حدث کی حالت میں ہوں[1]۔

و-اضحیۃ: (قربانی)

۱۳ - قربانی رسول اللہ ﷺ پر فرض تھی، آپ کی امت پر فرض نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں ہے: "ثلاث هنّ عليّ فرائض ولكم تطوع: النحر والوتر وركعتا الضحى"[2] (تین چیزیں میرے اوپر فرض ہیں اور تمہارے لئے نفل ہیں: قربانی، وتر اور صلاۃ الضحیٰ کی دو رکعتیں)۔

ز-مشورہ کرنا:

۱۴ - علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے مشورہ کرنا فرض تھا یا نہیں، جب کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ دوسروں کے لئے مشورہ کرنا سنت ہے۔

بعض حضرات نبی اللہ ﷺ پر مشورہ کے فرض ہونے کے قائل

(۱) عبد اللہ بن حنظلہ کی حدیث کی سند حسن ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۱۲۰) نیز ملاحظہ ہو: نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۰، مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۴، شرح الزرقانی ۲/ ۱۵۶، الخصائص الکبری ۳/ ۲۵۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۳، زرقانی ۲/ ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۳، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۱۹، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۰، الخصائص الکبری ۳/ ۲۵۳۔ حدیث: "ثلاث هن علي..." کو تلخیص الحبیر (۳/ ۱۱۹) میں ذکر کیا ہے اس کی روایت دارقطنی نے کتاب الوتر (۲/ ۲۱ طبع ۱۹۶۶/ ۱۳۸۶ھ مدینہ منورہ حجاز) میں کیا ہے اس میں ایک راوی ابو جناب عن عکرمہ ہیں ابو جناب کا نام یحییٰ بن ابو حیہ ہے ان کو فلاس، نسائی اور دارقطنی نے ضعیف بتایا ہے اس حدیث کی روایت احمد نے اپنی مسند میں اور حاکم نے مستدرک میں کرکے سکوت اختیار کیا ہے ذہبی نے کہا یہ غریب و منکر ہے (دارقطنی ۲/ ۲۱ شائع کردہ سید عبد اللہ ہاشم یمانی مدنی، مدینہ منورہ ۱۳۸۶ھ)۔

ہیں، ان حضرات کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے۔

"وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ"[۱] (اور ان سے خاص خاص باتوں میں مشورہ لیں)۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ لوگوں کا دل خوش کرنے اور انہیں مشورہ کی تعلیم دینے کے لئے آپ پر مشورہ کرنا واجب ہوا تا کہ لوگ آپ علیہ السلام کی پیروی کریں۔

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر مشورہ کرنا فرض نہیں تھا، کیونکہ ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جو فرضیت ثابت کرے، ان حضرات نے مذکورہ بالا آیت میں امر کو استحباب یا رہنمائی پر محمول کیا ہے۔

پھر مشورہ کو فرض قرار دینے والوں میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس بارے میں مشورہ کریں، حالانکہ اتنی بات پر اتفاق ہے کہ جن امور کے بارے میں وحی نازل ہوجاتی ان کے بارے میں مشورہ نہیں، علماء کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ دنیاوی امور میں مشورہ کیا کرتے تھے، مثلاً جنگوں کے معاملات، دشمنوں کی چالوں کی کاٹ، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے صحابہ کرام سے جو مشورے کیے ان کا استقراء کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

علماء کے دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام دین اور دنیا دونوں کے معاملات میں مشورہ کرتے تھے، دنیا کے معاملات میں تو مشورہ کرنا ظاہر ہے، امور دین میں آپ کا مشورہ کرنا انہیں احکام کی علت اور اجتہاد کے طریقے بتانے کے لئے تھا[۲]۔

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۵۹۔

(۲) ملاحظہ ہو: الخصائص الکبریٰ ۳/ ۲۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر ابن کثیر، تفسیر قرطبی، آیت "وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ"، الخرشی علی خلیل ۳/ ۱۵۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۱، الجوہر النقی علی سنن البیہقی ۷/ ۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ح - دو گنے سے زائد دشمن کے مقابلہ میں جمنا:

۱۵ - جو چیزیں رسول اللہ علیہ السلام پر فرض کی گئیں آپ کی امت پر فرض نہیں کی گئیں ان میں سے ایک دشمن کے مقابلہ میں جمے رہنا ہے، خواہ ان کی تعداد دو گنے سے بھی زیادہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام اللہ تعالی کی حفاظت کی وجہ سے محفوظ ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ"[۱] (اور اللہ آپ کو لوگوں سے بچائے رکھے گا)۔

ط - منکر کو بدلنا:

۱۶ - رسول اللہ علیہ السلام پر منکر کو بدلنا فرض ہے، یہ فریضہ خوف کی وجہ سے آپ علیہ السلام کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے، اس کے برخلاف امت مسلمہ سے خوف کی بنا پر یہ فرض ساقط ہوجاتا ہے۔

یہ اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے رسول اللہ علیہ السلام کی حفاظت کی ذمہ داری لی جیسا کہ اوپر گذرا، جس طرح اس صورت میں بھی تغییر منکر آپ علیہ السلام کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا جب کہ نکیر کرنے سے منکر کا ارتکاب کرنے والا بھڑک اٹھتا، تا کہ اس منکر کے مباح ہونے کا وہم نہ ہونے لگے، اس کے برخلاف مذکورہ بالا صورت میں امت مسلمہ سے یہ فریضہ ساقط ہوجاتا ہے، منکر پر نکیر کرنا آپ علیہ السلام کی امت مسلمہ پر فرض کفایہ ہے تو خود رسول اللہ علیہ السلام پر فرض عین تھا۔

بیہقی نے اپنی سنن[۲] میں اس سلسلے میں چند احادیث سے استدلال کیا ہے۔

(۱) ملاحظہ ہو: الخرشی ۳/ ۱۵۹، الزرقانی ۳/ ۱۵۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، الخصائص الکبری ۳/ ۲۵۸، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۲۱، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۱، آیت (سورۂ مائدہ/ ۶۹) کی ہے۔

(۲) الخصائص ۳/ ۲۵۸، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۰، الزرقانی ۳/ ۱۵۸۔

ی۔ تنگ دست مسلمان میت کا دین ادا کرنا:

۱۷- اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے کہ تنگدست میت کے دین کو ادا کرنا رسول اللہ ﷺ پر فرض تھا یا نہیں، بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ چیز رسول اللہ ﷺ کے اوپر فرض تھی اور دوسروں نے کہا کہ آپ ﷺ پر فرض نہیں تھی بلکہ آپ نے بطور نفل اس کی انجام دہی کی۔

پھر اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ دین کی ادائیگی مسلمانوں کے بیت المال سے لازم تھی یا خود رسول اللہ ﷺ کے مال سے، اگر خود آپ ﷺ کے مال سے لازم تھی تو یہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت تھی اور اگر مسلمانوں کے بیت المال سے لازم تھی تو یہ آپ ﷺ کی خصوصیت نہیں تھی بلکہ مسلمانوں کے تمام والی اس میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہیں، اس کی اصل بخاری ومسلم میں مذکور حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے: "كان يؤتى بالرجل يتوفي وعليه دين، فيسأل: هل ترك لدينه فضلاً، فإن حدث أنه ترك له وفاءً صلى عليه، وإلا قال للمسلمين: صلوا على صاحبكم، فلما فتح الله عليه الفتوح قال عليه الصلاة والسلام: "أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المسلمين فترك ديناً فعليّ قضاؤه، ومن ترك ما لا فلورثته"[۲] (رسول اللہ ﷺ کے پاس وفات پانے والا شخص جس پر دین لازم ہوتا لایا جاتا، آپ ﷺ دریافت فرماتے کہ کیا اس نے اپنے دین کی ادائیگی کے لئے کچھ مال چھوڑا ہے؟ اگر بتایا جاتا کہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہے جس سے اس کا دین ادا کیا جا سکے تو آپ ﷺ اس کی نماز جنازہ پڑھتے ورنہ مسلمانوں سے فرماتے کہ اپنے ساتھی کی نماز پڑھ لو، اس کے بعد جب اللہ تعالی نے آپ ﷺ پر فتوحات کا دروازہ کھولا تو آپ ﷺ نے فرمایا: میں مسلمانوں سے خود ان کی ذات سے زیادہ قریب ہوں، جس مسلمان کی وفات ہوئی اور اس نے دین چھوڑا تو اس کی ادائیگی میرے ذمہ ہے اور جس نے مال چھوڑا تو مال اس کے ورثاء کے لئے ہے)۔

ک- نبی اکرم ﷺ کا اپنی بیویوں کو اختیار دینے اور جس نے آپ کو اختیار کیا اس کے نکاح میں باقی رکھنے کا وجوب:

۱۸- بعض روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ کی بیویوں نے نفقہ میں وسعت کا مطالبہ کیا، رسول اللہ ﷺ کو اس سے تکلیف پہنچی تو اللہ تعالی نے اپنے رسول کو حکم فرمایا کہ بیویوں کو اختیار دے دیں، ارشاد ربانی ہوا:

"يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلاً وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الآخِرَةَ فَإِنَّ اللّٰهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا"[۱] (اے نبی! آپ اپنی بیویوں سے فرما دیجئے کہ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی بہار کو مقصود رکھتی ہو تو آؤ میں تمہیں کچھ متاع (دنیوی) دے دلا کر خوبی کے ساتھ رخصت کردوں اور اگر تم مقصود رکھتی ہو اللہ کو اور اس کے رسول کو اور عالم آخرت کو تو اللہ نے تم میں سے نیک کرداروں کے لئے اجر عظیم

(۱) سورۂ احزاب/ ۲۸-۲۹۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے کتاب النفقات باب "من ترک کلاً أو ضیاعاً" میں کی ہے نیز ملاحظہ ہو: مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، سنن بیہقی ۷/ ۴۴، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۲۸، ۱۲۱، (اللؤلؤ والمرجان حدیث نمبر: ۱۰۴۴)۔

تیار کر رکھا ہے)۔

اس حکم کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے تمام بیویوں کو اختیار دیا، چنانچہ تمام بیویوں نے آپ ﷺ کو اختیار کیا سوائے عامریہ کے انہوں نے اپنی قوم میں چلے جانے کا فیصلہ کیا، اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا کہ جن بیویوں نے آپ ﷺ کو اختیار کیا انہیں اپنے نکاح میں رکھیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"لاَ يَحِلُّ لَکَ النِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلاَ أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَکَ حُسْنُهُنَّ"[1] (ان عورتوں کے بعد آپ کے لئے کوئی جائز نہیں اور نہ یہی کہ آپ ان بیویوں کی جگہ دوسری کرلیں، چاہے آپ کو ان کا حسن بھلا ہی لگے)۔

یہ حکم اس صلہ میں تھا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو ترجیح دی۔

حرام کردہ اختصاصات:

۱۹- اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ کے لئے بعض وہ چیزیں حرام کیں جنہیں ان کی امت کے لئے حلال قرار دیا تھا، اس حرمت کا مقصد گھٹیا چیزوں سے آپ ﷺ کو بچانا اور آپ ﷺ کے درجہ کو بلند کرنا تھا اور اس لئے بھی کہ حرام کے ترک کا اجر ترک مکروہ کے اجر سے بڑھا ہوا ہے، اس طرح قیامت کے روز اللہ تعالی کے حضور میں رسول اللہ ﷺ کا مقام زیادہ بلند ہوجائے گا، ان میں سے درج ذیل چیزیں ہیں:

الف-صدقات:

۲۰- علماء نے اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالی نے رسول ﷺ پر لوگوں کے صدقات میں سے کچھ لینا حرام کیا، خواہ فرض صدقات ہوں یا نفلی، مثلاً زکاۃ، کفارہ، نذر، نفلی صدقہ، آپ کے منصب شریف کی حفاظت کے لئے اور اس لئے کہ صدقہ لینا لینے والے کی ذلت اور دینے والے کی عزت کا پتہ دیتا ہے، اور اللہ تعالی نے اپنے رسول کو اس کے بدلے میں "فئ" کا حق دیا جو قہر وغلبہ کی صورت میں حاصل ہوتا ہے جو لینے والے کی عزت اور دینے والے کی ذلت کا پتہ دیتا ہے۔

صحیح مسلم میں عبدالمطلب بن ربیعہ بن الحارث بن عبدالمطلب کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد**"[1] (بے شک یہ صدقات لوگوں کی میل کچیل ہیں، یہ محمد اور آل محمد کے لئے حلال نہیں ہیں) اہل بیت نبوی کے لئے صدقات کی حرمت رسول اللہ ﷺ سے قرابت کی وجہ سے ہے۔

ب-زیادہ ہدیہ حاصل کرنے کے لئے ہدیہ کرنا:

۲۱- رسول اللہ ﷺ کے لئے یہ بات حرام کی گئی کہ آپ اس ارادہ سے ہدیہ کریں کہ جتنا ہدیہ دیا ہے اس سے زیادہ آپ کو ہدیہ کیا جائے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ"[2] (اور احسان نہ کرنا تاکہ زیادہ حاصل کرے)۔

نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کو شریف ترین آداب اور بلند ترین اخلاق کے اختیار کرنے کا حکم تھا، رسول اللہ ﷺ کے لئے مذکورہ بالا چیز کی حرمت حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے منقول ہے، عطاء، مجاہد، ابراہیم نخعی، قتادہ، سدی اور ضحاک وغیرہم نے بھی حضرت

---

(۱) سورۂ احزاب / ۵۲۔

(۱) مطالب اولی النہی ۵/ ۳۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۵، الخصائص الکبری ۳/ ۲۶۵، اسنی المطالب ۳/ ۹۹، شرح الزرقانی ۴/ ۱۵۸، مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۷، سنن البیہقی ۷/ ۳۹، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (مسلم بشرح النووی ۷/ ۱۷۷-۱۸۱ طبع المصریہ)۔

(۲) سورۂ مدثر / ۶۔

ابن عباس کی پیروی کی [۱]۔

ج-ناپسندیدہ بو والی چیز کا کھانا:

۲۲- اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے کہ لہسن، پیاز اور دوسری ناپسندیدہ بو والی چیزوں کا کھانا رسول اللہ ﷺ کے لئے حرام تھا یا نہیں، فقہاء کی ایک جماعت نے جن میں مالکیہ بھی ہیں کہا ہے کہ ان چیزوں کا استعمال رسول اللہ ﷺ کے لئے حرام تھا، ان حضرات کا استدلال بخاری ومسلم کی اس روایت سے ہے: "أن رسول الله أتي بقدر فيه خضرات من بقول، فوجد لها ريحاً، فسأل فأخبر بما فيها من البقول، فقال: قربوها (أي إلى بعض أصحابه فلما رآه كره أكلها قال: فإني أناجي من لا تناجي" [۲] (رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک ہانڈی لائی گئی جس میں مختلف ہری سبزیاں تھیں، رسول اللہ ﷺ کو اس میں بومحسوس ہوئی، آپ ﷺ نے دریافت کیا تو آپ کو بتایا گیا کہ اس میں کیا کیا سبزیاں ہیں، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: اسے قریب کردو (یعنی بعض صحابہ سے قریب کردو) جب آپ نے ان کو دیکھا کہ وہ اس کو کھانا پسند نہیں کرتے تو ارشاد فرمایا: تم کھاؤ، میں اس ذات سے سرگوشی کرتا ہوں جس سے تم سرگوشی نہیں کرتے)۔

فقہاء کی دوسری جماعت کا خیال ہے جن میں شافعیہ بھی ہیں، کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے ان چیزوں کا کھانا حرام نہیں تھا لیکن رسول اللہ ﷺ انہیں کھانا پسند نہیں کرتے تھے، کیونکہ ہر وقت آپ پر نزول وحی کا امکان رہتا تھا اور فرشتوں کو بدبو سے اذیت ہوتی ہے، ان حضرات کا استدلال مسلم کی درج ذیل روایت سے ہے۔

"أن أبا أيوب الأنصاري صنع للنبي ﷺ طعاماً فيه ثوم، وفي رواية: أرسل إليه بطعام من خضرة فيه بصل وكراث، فرده عليه الصلاة والسلام ولم يأكل منه شيئاً فقال: أحرام هو؟ قال: لا، ولكني أكرهه" [۱] (ابو ایوب انصاریؓ نے نبی اکرم ﷺ کے لئے کھانا تیار کیا جس میں لہسن تھا اور ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ کی خدمت میں ایسی سبزی کا سالن بھیجا جس میں پیاز اور کراث (پیاز لہسن کی طرح ایک بدبودار سبزی) تھا، حضور ﷺ نے اسے واپس فرمادیا، اس میں سے کچھ بھی نہیں کھایا، تو انہوں نے دریافت کیا: کیا یہ حرام ہے؟ آپ نے فرمایا: حرام نہیں ہے لیکن میں اسے ناپسند کرتا ہوں)۔

د-شعر منظوم کرنا:

۲۳- اس بات پر اتفاق ہے کہ شعر منظوم کرنا رسول اللہ ﷺ کے لئے حرام تھا لیکن بیہقی وغیرہ نے رجز اور دوسری بحروں میں فرق کیا ہے، انہوں نے لکھا ہے آپ ﷺ کے لئے رجز جائز تھی، کیونکہ یہ شعر نہیں ہے اور دوسری بحریں جائز نہیں تھیں، ان کا استدلال اس رجز سے ہے جو رسول اللہ ﷺ نے غزوۂ خندق کے موقع پر کھودتے ہوئے کہی اور جو لوگ رجز کو شعر مانتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ غزوۂ خندق کے موقع پر آپ ﷺ کا رجز یہ کلام شعر نہیں تھا، اس لئے کہ شعر اسی وقت شعر ہوتا ہے جب اسے شعر بنانے کی نیت سے کہا جائے اور حضور اکرم ﷺ کے اس رجز یہ کلام میں یہ بات نہیں تھی [۲]۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱۹/۶۶، سنن البیہقی ۷/۵۱، شرح الزرقانی ۴/۱۵۹، اسنی المطالب ۳/۱۰۰، مطالب اولی النہی ۵/۳۲، الخصائص الکبری ۳/۲۷۴، تلخیص الحبیر ۳/۱۳۱۔

(۲) فتح الباری ۲/۳۳۹ طبع السلفیہ، الخصائص ۳/۲۶۸، مواہب الجلیل ۳/۳۹۷، الزرقانی ۴/۱۵۸۔

(۱) اسنی المطالب ۳/۱۰۰، روضۃ الطالبین ۷/۵، تلخیص الحبیر ۳/۱۲۲۔

(۲) اسنی المطالب ۳/۹۹، سنن البیہقی ۷/۴۲، تلخیص الحبیر ۳/۱۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الخصائص ۳/۲۷۰، مطالب اولی النہی ۵/۳۱-۳۲۔

ھ-قتال کے لئے زرہ پہن کر قتال سے پہلے زرہ اتار دینا:

۲۴- خاص طور سے رسول اللہ ﷺ کے لئے نہ کہ آپ کی امت کے لئے یہ بات حرام تھی کہ جب قتال کے لئے زرہ پہنیں تو دشمن سے مقابلہ سے پہلے زرہ اتار دیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا ينبغي لنبي إذا أخذ لأمة الحرب وأذن في الناس بالخروج إلى العدو أن يرجع حتى يقاتل"[۱] (کسی نبی کے لئے مناسب نہیں کہ جب وہ جنگ کی زرہ پہن لے اور لوگوں کو دشمن کی طرف نکلنے کا اعلان کردے تو وہ قتال کرنے سے پہلے واپس آجائے) حدیث سے یہ بات واضح ہے کہ اس خصوصیت میں دوسرے انبیاء کرام بھی نبی اکرم ﷺ کے ساتھ شریک ہیں۔

و-آنکھوں کی خیانت:

۲۵- آنکھوں کی خیانت (خائنة الأعين) سے یہاں مراد ایسا اشارہ کرنا ہے جس سے اس کے خلاف ظاہر ہو، یہ چیز رسول اللہ ﷺ پر حرام تھی، آپ کی امت پر نہیں، الا یہ کہ کسی ممنوع چیز کے بارے میں ہو، اس تحریم کی اصل مقام نبوت کو اس سے بچانا ہے، ابوداؤد، نسائی، حاکم اور بیہقی نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت کی ہے اور حاکم نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن چار افراد کے علاوہ سب کو امان دی، ان چار افراد میں سے عبداللہ بن ابی سرح بھی تھے، تو وہ حضرت عثمانؓ کے پاس چھپ گئے، جب رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو بیعت کے لئے بلایا تو حضرت عثمانؓ انہیں لے کر آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! عبداللہ کو بیعت کر لیجئے، نبی اکرم ﷺ نے عبداللہ ابن ابی سرح کی طرف تین بار دیکھا، ہر بار بیعت سے انکار کر رہے تھے، تین بار کے بعد انہیں بیعت کیا، پھر صحابہ کرام کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا: "أما فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رآني كففت يدي عن بيعته ليقتله؟ قالوا: ما يدرينا يا رسول الله ما في نفسک، هلا أومأت بعينک" قال: "إنه لا ينبغي أن تكون لنبي خائنة الأعين"[۱] (کیا تم میں کوئی بھلا آدمی نہیں تھا جو اٹھ کر اس شخص کو قتل کر دیتا جب مجھے دیکھا کہ میں نے اس سے بیعت کرنے سے ہاتھ کھینچ لیا" صحابہ کرام نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! ہمیں کیا معلوم تھا کہ آپ کے دل میں کیا ہے؟ آپ نے اپنی آنکھوں سے اشارہ کیوں نہ فرما دیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کسی نبی کے لئے مناسب نہیں کہ اس کے لئے آنکھوں کی خیانت ہو) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خصوصیت بھی نبی اکرم ﷺ اور دوسرے انبیاء کی ہے، انبیاء کی امتیں اس میں شریک نہیں ہیں۔

ز-کافرہ اور باندی اور ہجرت سے انکار کرنے والی سے نکاح:

۲۶- رسول اللہ ﷺ کے لئے کتابی عورت سے نکاح کرنا حرام قرار دیا گیا، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: "سألت ربي ألا أزوج إلا من كان معي في الجنة فأعطاني"[۲] (میں نے اپنے رب

---

(۱) مطالب اولی النہی ۵/۳۱، الخصائص ۳/۲۷۴، اسنی المطالب ۳/۱۰۰، حدیث: "لا ينبغي..." کی روایت اصحاب مغازی نے کی ہے بیہقی اور حاکم کے یہاں اس کے کئی طرق ہیں سند حسن کے ساتھ بروایت حضرت ابن عباس (تلخیص الحبیر ۳/۱۲۹)۔

(۱) اسنی المطالب ۳/۱۰۰، الزرقانی ۴/۱۵۹، الخصائص ۳/۲۷۹، تلخیص الحبیر ۳/۱۳۰، سنن البیہقی ۷/۴۰، مطالب اولی النہی ۵/۳۱، ابن حجر نے تلخیص الحبیر میں فرمایا ہے کہ اس حدیث کی سند صالح ہے۔

(۲) حدیث: "سألت ربي..." کی روایت حاکم نے المستدرک میں کی ہے (۲/۱۳۷) شائع کردہ دار الکتاب العربی، حاکم نے فرمایا ہے کہ "یہ حدیث سند کے لحاظ سے صحیح ہے"، ذہبی نے بھی حاکم سے اتفاق کیا ہے۔

سے درخواست کی کہ میں اسی عورت سے نکاح کروں جو میرے ساتھ جنت میں رہے تو اللہ نے میری یہ درخواست قبول فرمالی) اس حدیث کی روایت حاکم نے کی ہے اور اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس حرمت کی وجہ یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس سے کہیں بلند ہیں کہ ان کا نطفہ کسی کافرہ کے رحم میں جائے، اور اس لئے بھی کہ کافرہ خاتون رسول اللہ ﷺ کی صحبت کو ناپسند کرتی ہے[1]۔

رسول اللہ ﷺ کے لئے باندی سے نکاح بھی حرام قرار دیا گیا، خواہ باندی مسلمان ہی ہو، اس لئے کہ باندی سے نکاح زنا کے خوف کی وجہ سے معتبر ہوتا ہے اور رسول اللہ ﷺ زنا سے معصوم ہیں، یا آزاد عورت کا مہر نہ دے سکنے کی وجہ سے باندی کا نکاح معتبر ہوا، اور رسول اللہ ﷺ کا نکاح ابتداء ہی سے مہر سے بے نیاز ہے، اس لئے کہ آپ کے لئے بغیر مہر کے نکاح جائز تھا، نیز اس لئے کہ باندی سے نکاح کے نتیجہ میں اولاد غلام ہوجاتی ہے اور مقام نبوت اس سے منزہ ہے[2]۔

رسول اللہ ﷺ کے لئے اس عورت سے بھی نکاح حرام تھا جس پر ہجرت واجب ہوئی، اور اس نے ہجرت نہیں کی، کیونکہ سورۂ احزاب میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَآءَ اللّٰهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالاَتِكَ اللاَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ"[3] (اے نبی ہم نے آپ کے لئے آپ کی یہ بیبیاں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں حلال کی ہیں، اور وہ عورتیں بھی جو تمہاری مملوکہ ہیں جو اللہ تعالی نے آپ کو غنیمت میں دلوادی ہیں، اور آپ کے چچا کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالاؤں کی بیٹیاں بھی جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی ہو)۔ عبد اللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں ہے: وَبَنَاتِ خَالاَتِكَ وَاللاَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ۔

نیز ترمذی اور ابن ابی حاتم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اور ترمذی نے اسے حدیث حسن قرار دیا ہے، ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "نهي رسول اللهﷺ عن أصناف النساء إلا ما كان من المؤمنات المهاجرات" (رسول اللہ ﷺ کو مختلف قسم کی عورتوں سے منع کیا گیا سوائے ان عورتوں کے جو صاحب ایمان ہوں اور ہجرت کی ہوئی ہوں)، اور حضرت ام ہانیؓ کی روایت ہے کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے نکاح کا پیغام بھیجا تو میں نے آپ ﷺ سے معذرت کرلی، نبی اکرم ﷺ نے میرا عذر قبول کرلیا، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی: " إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ .... اللاَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ" تک، ام ہانیؓ کہتی ہیں کہ میں نبی اکرم ﷺ کے لئے حلال نہیں تھی، کیونکہ میں ان خواتین میں سے نہیں تھی جنہوں نے نبی اکرم ﷺ کے ساتھ ہجرت کی تھی بلکہ میں طلقاء میں سے تھی[1]۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں: آیت میں اس بات پر دلالت نہیں ہے کہ جن عورتوں نے ہجرت نہیں کی تھی وہ رسول اللہ ﷺ کے لئے

---

(۱) الخرشی ۳/۱۶۱، الخصائص ۳/۶، ۲۷۲، اسنی المطالب ۳/۱۰۰۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) سورۂ احزاب/۵۰۔

(۱) ملاحظہ ہو: الخصائص ۳/۲۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر الطبری ۲۲/۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام الجصاص ۳/۴۵۰، حدیث ام ہانی کی روایت امام ترمذی (ترمذی مع شرح ابن العربی ۱۲/۸۹، ۹۰ طبع الصاوی) نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ: "یہ حدیث اس سند کے ساتھ بروایت سدی حسن صحیح ہے"، ابن العربی نے لکھا ہے: "یہ حدیث بہت کمزور ہے کسی صحیح اور قابل استدلال سند سے یہ حدیث نہیں آئی ہے"۔

حرام تھیں، اس لئے کہ کسی چیز کا خاص طور سے ذکر کرنا اس کے علاوہ سے حکم کی نفی نہیں کرتا [۱]۔

ح- ان عورتوں کا نکاح میں رکھنا جو آپ ﷺ کو ناپسند کریں:

۲۷- مقام نبوت کے تحفظ کے لئے رسول اللہ ﷺ کے لئے یہ بات حرام تھی کہ آپ کسی ایسی عورت کو اپنے نکاح میں رکھیں جو آپ کو ناپسند کرتی ہو، آپ کی امت کے لئے یہ چیز حرام نہیں کی گئی، بخاری وغیرہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے: "**أن ابنة الجون لما أدخلت على رسول اللهﷺ ودنا منها قالت: أعوذ بالله منک، فقال عليه الصلاة والسلام: لقد عذت بعظيم، الحقي بأهلک**" [۲] (جون کی لڑکی جب رسول اللہ ﷺ کے پاس لائی گئی اور آپ اس سے قریب ہوئے تو اس نے کہا: میں تجھ سے اللہ کی پناہ چاہتی ہوں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم نے بڑی ذات کی پناہ چاہی، تم اپنے گھر والوں کے پاس چلی جاؤ) اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ ﷺ کے لئے اپنی بیویوں کو اختیار دینا واجب قرار دیا گیا، جس پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے۔

مباح اختصاصات

الف- عصر کے بعد نماز کی ادائیگی:

۲۸- جو حضرات عصر کے بعد نماز کی ادائیگی مکروہ قرار دیتے ہیں ان کا مسلک یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے عصر کے بعد نماز ادا کرنا جائز تھا اور آپ کی امت کے لئے مکروہ ہے، بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے: "**أن رسول اللهﷺ كان يصلي بعد العصر وينهى عنها**" [۱] (رسول اللہ ﷺ عصر کے بعد نماز ادا کرتے تھے، اور ایسا کرنے سے منع فرماتے تھے)۔

ب- غائب میت پر نماز جنازہ:

۲۹- جو حضرات غائب میت پر نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں مثلاً حنفیہ، ان کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے غائب کی نماز جنازہ پڑھنا جائز تھا، آپ کی امت کے لئے جائز نہیں ہے، اس جواز کو اللہ تعالی نے آپ کے لئے مخصوص فرمایا [۲]۔

ج- صیام وصال:

۳۰- جمہور فقہاء کے نزدیک صیام وصال کا جواز رسول اللہ ﷺ کے لئے خاص تھا، آپ کی امت کے لئے صیام وصال جائز نہیں کیا گیا، کیونکہ بخاری اور مسلم میں روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے وصال سے منع فرمایا، آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ آپ خود صیام وصال رکھتے ہیں تو آپ ﷺ نے جواب دیا: "**إني لست كهيئتكم، إني أطعم وأسقى**" [۳] (میں تمہاری طرح نہیں

---

(۱) احکام الجصاص ۳/ ۴۴۹۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۹/ ۳۵۶، حدیث نمبر: ۵۲۵۴ شائع کردہ السلفیہ) تلخیص الحبیر ۳/ ۱۳۱، الخصائص الکبری ۳/ ۲۷۶، اسنی المطالب ۳/ ۱۰۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۶، شرح الزرقانی ۴/ ۱۵۸، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۱۔

(۱) الخصائص ۳/ ۲۸۳، حضرت عائشہؓ کی حدیث: "**أن رسول الله...**" کی روایت ابو داؤد نے کی ہے منذری نے کہا: اس کی سند میں محمد بن اسحاق بن یسار ہیں، ان کی حدیث سے استدلال کرنے میں اہل علم کا اختلاف ہے (عون المعبود ۱/ ۴۹۴ طبع الہند)۔

(۲) الخصائص ۳/ ۲۸۳، مراقی الفلاح رص ۳۱۹ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ۔

(۳) صوم وصال سے ممانعت والی حدیث کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "**نهى رسول الله ﷺ عن الوصال...**" (رسول اللہ ﷺ نے وصال سے منع فرمایا) (فتح الباری

ہوں، مجھے کھلایا اور پلایا جاتا ہے)۔

د-حرم میں قتال:

۳۱- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے مکہ مکرمہ میں قتال کرنا جائز تھا، آپ کی امت کے لئے جائز نہیں ہے، کیونکہ بخاری اور مسلم نے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول روایت کیا ہے: "إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما، ولا يعضد بها شجرة، فإن أحد ترخص بقتال رسول الله فقولوا: إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم"[1] (مکہ کو اللہ تعالی نے حرام قرار دیا، لوگوں نے حرام قرار نہیں دیا، لہذا جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے جائز نہیں کہ مکہ میں خون بہائے، اور نہ مکہ میں درخت کاٹے، پس اگر کوئی شخص رسول اللہ ﷺ کے قتال سے جواز پر استدلال کرے تو کہہ دو کہ اللہ نے اپنے رسول کو اجازت دی تھی، تم کو اجازت نہیں دی)۔

= ۳/ ۲۰۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۷۷۴ طبع عیسی الحلبی) سنن البیہقی ۷/ ۶۱، لفظ بیہقی کے موافق ہے الخصائص ۳/ ۲۸۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۰، ۴۰۱، اسنی المطالب ۳/ ۱۰۱، مراقی الفلاح رص ۳۵۱، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۵، کشاف القناع ۵/ ۲۷۔

(۱) مطالب اولی النہی ۵/ ۳۵، الخصائص ۳/ ۲۹۰، حدیث کا تکملہ یہ ہے: "إنما أذن له فيه ساعة من نهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس وليبلغ الشاهد الغائب" (نبی کو دن کی ایک گھڑی میں قتال کی اجازت دی گئی تھی، اب اس کی حرمت آج لوٹ آئی کل کی طرح، حاضرین غائبین کو یہ بات پہنچادیں)، اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے ابوشریح عدوی سے کی ہے، (فتح الباری ۸/ ۲۰ حدیث نمبر: ۴۲۹۵ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق فؤاد عبد الباقی ۲/ ۹۸۷ طبع عیسی الحلبی)۔

ھ-مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا:

۳۲- جو فقہاء کہتے ہیں کہ کوئی مکلف شخص مکہ میں بغیر احرام کے داخل نہیں ہوسکتا وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا فتح مکہ کے دن بلا احرام مکہ میں داخل ہوجانا آپ ﷺ کی خصوصیت تھی[1]۔

و-اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا:

۳۳- جن فقہاء نے قاضی کو اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے سے منع کیا ہے انہوں نے رسول ﷺ اللہ کے اس فیصلے کو جو ہند بنت عتبہ کے بارے میں آپ نے اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر کیا تھا اور ان سے فرمایا تھا: "خذي من ماله ما يكفيك" (ابوسفیان کے مال میں جو تمہارے لئے کافی ہو لے لو)، اس کو آپ ﷺ کی خصوصیات میں شمار کیا ہے[2]۔

ز-اپنے حق میں فیصلہ:

۳۴- رسول اللہ ﷺ کی یہ خصوصیت تھی کہ آپ ﷺ کے لئے اپنے حق میں فیصلہ کرنا جائز تھا، کیونکہ امت کے لئے اس کی ممانعت شک کی وجہ سے ہے، اور حضور اکرم ﷺ کے فیصلہ میں بالکل شک کی گنجائش نہیں تھی[3]، جس طرح غصہ کی حالت میں فیصلہ

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۷، الخصائص ۳/ ۲۹۰، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۵، سنن البیہقی ۷/ ۵۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۷، الخصائص ۳/ ۲۹۱، ہند بنت عتبہ کی حدیث: "خذي ..." بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے دونوں میں اس حدیث کے کچھ مختلف الفاظ ہیں، تلخیص الحبیر (۴/ ۷، ۸)، اسنی المطالب ۳/ ۱۰۲، اللؤلؤ والمرجان رص ۴۲۹ شائع کردہ وزارت الاوقاف والاشئون الاسلامیہ کویت، شرح السنۃ للبغوی تحقیق شعیب ارناؤط ۸/ ۲۰۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۴ھ)۔

(۳) اسنی المطالب ۳/ ۱۰۲، الزرقانی ۴/ ۱۶۱۔

آپ ﷺ کے لئے جائز تھا (امت کے لئے جائز نہیں)[1]۔

ح-ہدیہ لینا:

۳۵- نبی اکرم ﷺ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ دوسرے حکام اور والیوں کے برخلاف آپ ﷺ کے لئے اپنی رعایا سے ہدیہ لینا حلال تھا[۲]۔

ط-غنیمت اور فئے میں اختصاص:

۳۶- رسول اللہ ﷺ کے لئے مال غنیمت کا خمس (پانچواں حصہ) لینا جائز کردیا گیا تھا، خواہ آپ ﷺ اس جنگ میں شریک نہ رہے ہوں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ''[۳] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے...... ہے)۔

مال غنیمت میں سے ''صفی'' بھی آپ کے لئے جائز قرار دیا گیا، صفی سے مراد وہ مال ہے جسے رسول اللہ ﷺ مال غنیمت میں سے تقسیم غنیمت سے پہلے پسند فرمالیں مثلاً تلوار، زرہ وغیرہ، اسی صفی میں سے ام المومنین حضرت صفیہؓ بھی تھیں، انہیں رسول اللہ ﷺ نے مال غنیمت سے اپنے لئے منتخب کرلیا تھا[۴]۔

ی-نکاح کے سلسلے کی خصوصیت:

۳۷- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ آپ ﷺ کے لئے نہ کہ آپ ﷺ کی امت کے لئے چار عورتوں سے زائد سے نکاح کرنا جائز قرار دیا گیا، مہر کے بغیر نکاح کی اور ولی کی اجازت کے بغیر کسی عورت سے نکاح کی اجازت دی گئی۔ بعض حضرات کے نزدیک آپ ﷺ کے لئے یہ بھی جائز کیا گیا کہ بیویوں کے درمیان باری مقرر نہ کریں، حالانکہ آپ ﷺ باری مقرر کرنے کے بہت پابند تھے حتی کہ سفر کی حالت میں بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرتے، اور جب آپ ﷺ کا مرض بہت شدید ہوگیا تو آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے مکان میں بیماری کے ایام گذارنے کی اجازت چاہی[1]۔

فضائل کے نوع کی خصوصیات

۳۸- کچھ امور ایسے ہیں جو مزید فضیلت کے لئے رسول اللہ ﷺ کے لئے مخصوص کیے گئے ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف-جس کو چاہیں جس حکم کے ساتھ خاص کردیں:

۳۹- چونکہ رسول اللہ ﷺ قانون ساز ہیں، آپ ﷺ خواہش نفس سے کوئی بات نہیں فرماتے، اس لئے آپ ﷺ کو یہ اختیار ہے کہ جس کو چاہیں کسی حکم کے ساتھ خاص کردیں مثلاً آپ ﷺ نے حضرت خزیمہؓ کی گواہی کو دو مردوں کی گواہی کے برابر قرار دیا، حضرت ابو بردہؓ اور حضرت عقبہ بن عامرؓ کو قربانی میں عناق (بکری کا بچہ جس کا ایک سال پورا نہ ہوا ہو) ذبح کرنے کی اجازت دی، اور آپ ﷺ نے قرآن کی ایک سورت کے بدلہ ایک مرد کا نکاح کردیا، حضرت ام سلیمؓ سے حضرت ابوطلحہؓ کا نکاح ان کے اسلام لانے کے بدلہ میں کیا۔

---

(۲) الخصائص ۳/۲۹۱۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/۱۶۔

(۴) روضۃ الطالبین ۷/۷، کشاف القناع ۵/۲۷، الزرقانی ۴/۱۹۰، آیت سورۂ انفال/۴۱ کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) الخصائص ۲۹۸، روضۃ الطالبین ۷/۹۔

ب- رسول مومنین سے خودان کی جانوں سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں:

۴۰- رسول اللہ ﷺ کی یہ خصوصیت ہے جو آپ ﷺ کے کسی امتی کو حاصل نہیں، کہ آپ مومنین سے خودان کی جانوں سے بھی زیادہ لگاؤ رکھتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ"[1] (نبی ﷺ مومنین کے ساتھ خودان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں)۔

اس خصوصیت پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: اول: اپنی جان، مال، اولاد سے زیادہ نبی اکرم ﷺ سے محبت کرنا واجب ہے، کیونکہ بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: آپ مجھے ہر چیز سے زیادہ محبوب ہیں سوائے میری جان کے جو میرے دونوں پہلوؤں کے درمیان ہے، تو ان سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لن يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه"[2] (تم میں سے کوئی مومن نہیں ہوسکتا یہاں تک کہ میں اسے اس کی جان سے بھی زیادہ محبوب ہوجاؤں)، نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد پر حضرت عمرؓ نے عرض کیا: اس ذات کی قسم جس نے آپ پر کتاب نازل فرمائی آپ مجھے میری جان سے بھی زیادہ محبوب ہیں، اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "الآن يا عمر" (اے عمر اب تمہارا ایمان کامل ہوا)۔ دوم: آپ ﷺ پر جان، مال اور اولاد فدا کرنا واجب ہے۔ سوم: آپ ﷺ کی اطاعت واجب ہے خواہ خواہش نفس کے خلاف ہی ہو۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۶، ملاحظہ ہو: کشاف القناع ۵/ ۳۰۔

(۲) حدیث عمر کی روایت بخاری نے اپنی صحیح کتاب الایمان والنذور باب کیف کانت یمین النبی ﷺ میں کی ہے (فتح الباری ۱۱/ ۵۲۳ طبع السلفیہ)۔

ج- کسی بچے کا نام اور کنیت دونوں رسول اللہ ﷺ کے نام اور کنیت پر رکھنا:

۴۱- امام شافعی کا مسلک، امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت اور طاؤس وابن سیرین کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کسی کے لئے آپ ﷺ کی کنیت کے مطابق کنیت اختیار کرنا جائز نہیں تھا، خواہ اس کا نام محمد ہو یا نہ ہو، کیونکہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ قبیلہ انصار کے ایک شخص کے یہاں ایک لڑکا پیدا ہوا، اس شخص نے بچے کا نام محمد رکھا، اس بات پر قبیلہ انصار کے لوگ غصہ ہوگئے اور کہا کہ ہم اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے دریافت کریں گے، چنانچہ ان حضرات نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قد أحسنت الأنصار" (انصار نے اچھا کیا) پھر فرمایا: تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي، فإني أبو القاسم أقسم بينكم"[1] (میرے نام رکھو لیکن میری کنیت پر کنیت اختیار نہ کرو کیونکہ میں ابو القاسم ہوں، تمہارے درمیان تقسیم کرتا ہوں)، اس حدیث کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے۔

بعض فقہاء کا مسلک (جس میں ایک روایت کے مطابق امام احمد بھی ہیں) یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا نام اور کنیت جمع کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ سنن ابی داؤد میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من تسمى باسمي فلا يتكنى بكنيتي، ومن تكنى بكنيتي

(۱) حدیث: "تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ سے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں البتہ اس میں یوں ہے: "فإني أنا أبو القاسم" (فتح الباری ۶/ ۲۱۷ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۶۸۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)۔

فلا يتسمى باسمي"[1] (جس نے میرا نام اختیار کیا وہ میری کنیت اختیار نہ کرے اور جس نے میری کنیت اختیار کی وہ میرا نام اختیار نہ کرے)۔

ان مانعین میں سے بعض نے ممانعت کو حرمت پر محمول کیا ہے اور بعض نے کراہت پر محمول کیا ہے۔

حنفیہ کا مسلک ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے نام اور کنیت کو جمع کرنا ممنوع تھا، پھر یہ ممانعت منسوخ ہوگئی اور حلت ثابت ہوگئی، کیونکہ ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**جاء ت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يارسول الله! إني قد ولدت غلاماً فسميته محمداً وكنيته أبا القاسم، فذكر لي أنك تكره ذلك، فقال ﷺ: "ما الذي أحل اسمي وحرّم كنيتي، أو ما الذي حرّم كنيتي وأحل اسمي**"[2] (ایک خاتون رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے ایک بچہ پیدا ہوا، میں نے اس کا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی، اس کے بعد مجھ سے ذکر کیا گیا کہ آپ ﷺ اسے ناپسند فرماتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: وہ کون ہے جس نے میرے نام کو حلال اور میری کنیت کو حرام کیا ہے، یا وہ کون ہے جس نے میری کنیت کو حرام اور میرے نام کو حلال کیا ہے)۔ اسی لئے صحابہ کرام اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ اپنے بچوں کا نام "محمد" اور کنیت "ابو القاسم" رکھیں، حتی کہ راشد بن حفص زہری نے فرمایا: میں نے چار صحابہ کرام کو پایا جن کا نام محمد اور جن کی کنیت ابو القاسم تھی: محمد بن طلحہ بن عبید اللہ، محمد بن ابی بکر، محمد بن علی بن ابی طالب اور محمد بن سعد بن ابی وقاص۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ممانعت رسول اللہ ﷺ کی زندگی تک تھی، آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کے نام کے ساتھ نام رکھنا اور آپ ﷺ کی کنیت اختیار کرنا درست ہے، یہ بات ممانعت کے سبب سے معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہود رسول اللہ ﷺ کی کنیت اختیار کر لیتے تھے اور ابو القاسم کہہ کر پکارتے تھے، جب رسول اللہ ﷺ ان کی طرف متوجہ ہوتے تو وہ لوگ کہتے کہ ہم آپ ﷺ کو نہیں پکار رہے ہیں، ان کے اس رویہ کا مقصد رسول اللہ ﷺ کو ایذاء پہنچانا تھا، یہ مانع رسول اللہ ﷺ کے وصال سے دور ہوگیا، اس کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ کی یہ روایت بھی ہے: حضرت علیؓ نے عرض کیا: "**يا رسول الله! أرأيت إن ولد لي بعدك ولد أسميه محمداً وأكنيه بكنيتك؟ قال: نعم**"[1] (اے اللہ کے رسول اگر آپ ﷺ کے بعد میرے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو تو کیا میں اس کا نام محمد اور اس کی کنیت آپ ﷺ

---

(۱) حدیث: "**من تسمى باسمي...**" کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے (ابوداؤد ۵۸۸/۴ طبع الحلبی، تلخیص الحبیر ۱۴۴/۳ طبع حنفی)۔

(۲) حدیث: "**ما الذي أحل...**" کی روایت ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے محمد بن عمران الحجبی کی سند کے ساتھ کی ہے (۵۸۹/۴) طبع الحلبی، صاحب عون المعبود لکھتے ہیں: منذری نے اس حدیث کو "غریب" قرار دیا ہے فتح الباری میں ہے کہ محمد بن عمران حجبی نے تنہا یہ روایت کی ہے اور وہ مجہول ہیں، ذہبی فرماتے ہیں: ان کی ایک حدیث ہے اور وہ منکر ہے میں نے ان کے بارے میں اصحاب فن کی کوئی جرح اور تعدیل نہیں دیکھی (عون المعبود ۴۴۸/۴)۔

(۱) ان تمام باتوں کے لئے ملاحظہ کریں: الخصائص الکبری ۲۷۱/۳، روضۃ الطالبین ۵/۷، أسنی المطالب ۱۰۵/۳، الفتاوی الہندیہ ۳۶۲/۵ طبع دوم بولاق ۱۳۱۰ھ، تحفۃ المودود فی أحکام المولود/۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامام، حضرت علیؓ کی حدیث: "**يا رسول الله أرأيت ......**" کو حاکم اور ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر ۱۴۴/۳، تحفۃ الأحوذی ۱۳۴/۸ طبع السلفیہ)۔

کی کنیت پر رکھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)۔

د- رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش قدمی اور آپ کی موجودگی میں آواز بلند کرنا:

۴۲- رسول اللہ ﷺ کی یہ بھی ایک خصوصیت ہے کہ آپ کے سامنے پیش قدمی یعنی آپ ﷺ کے سامنے تجویز پیش کرنے میں آپ سے سبقت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کو وحی کے ذریعہ حق وصواب کی راہ پر رکھا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ''[1] (اے ایمان والو آگے نہ بڑھو اللہ سے اور اس کے رسول سے)۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں اس طرح آواز بلند کرنا کہ متکلم کی آواز رسول اللہ ﷺ کی آواز سے اونچی ہوجائے، جائز نہیں ہے، کیونکہ سورۂ حجرات میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَرْفَعُوْا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلاَ تَجْهَرُوْا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تَشْعُرُوْنَ'' (اے ایمان والو! اپنی آوازوں کو پیمبر کی آواز سے بلند نہ کیا کرو اور نہ ان سے ایسے کھل کر بولا کرو، جیسے آپس میں کھل کر بولا کرتے ہو کہ کہیں تمہارے اعمال برباد نہ ہوجائیں اور تمہیں خبر تک نہ ہو)۔

ھ- رسول اللہ ﷺ کو سب وشتم کرنے والے کو قتل کرنا:

۴۳- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ کو سب وشتم اور آپ ﷺ پر الزام تراشی کرنے والے کی سزا قتل ہے[1]۔

(۱) سورۂ حجرات/۱، ۲، ملاحظہ ہو: الخصائص الکبری ۳/ ۲۷۳، کشاف القناع ۵/ ۳۳، أسنی المطالب ۳/ ۱۰۵، الزرقانی ۴/ ۱۶۰، الخرشی ۳/ ۱۶۲، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۳۲۔

و- جس کو آپ پکاریں اس کا جواب دینا:

۴۴- نبی اکرم ﷺ کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اگر آپ ﷺ کسی کو بلائیں تو اس پر جواب دینا واجب تھا، خواہ وہ شخص نماز ہی میں ہو، اگر اس نے دوران نماز جواب دیا تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی، کیونکہ بخاری میں حضرت ابوسعید بن معلّی انصاری کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ دعاه وهو يصلّي، فصلّى ثم أتاه، فقال: مامنعک أن تجيبني؟[2] قال: إني كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله عز وجل: يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم" (ان کو جناب رسول اللہ ﷺ نے بلایا اس حال میں کہ وہ نماز پڑھ رہے تھے، پھر وہ نماز ادا کرکے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حضور اکرم ﷺ نے دریافت فرمایا: تمہیں میرا جواب دینے سے کون سی چیز مانع ہوئی؟ انہوں نے عرض کیا: میں نماز پڑھ رہا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا اللہ تعالیٰ نے ارشاد نہیں فرمایا: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ إِذَا دَعَاكُمْ"[3] (اے ایمان والو اللہ اور رسول کی آواز پر لبیک کہو جب وہ تمہیں پکاریں)۔

(۱) الخصائص الکبری ۳/ ۱۱۳، سنن البیہقی ۷/ ۶۰، المغنی ۸/ ۲۳۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۷، ۳/ ۱۸۳، ۲۹۳۔

(۲) حدیث: "ما منعک..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اصل روایت بخاری کی ہے (سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۱/ ۳۴ طبع الکتاب العربی، فتح الباری ۸/ ۳۰۷ طبع السلفیہ)۔

(۳) سنن البیہقی ۷/ ۶۴، کشاف القناع ۵/ ۳۳، أسنی المطالب ۳/ ۱۰۵، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۴۲، آیت سورۂ انفال کی ہے آیت نمبر ۲۴۔

ز-آپ ﷺ کی لڑکیوں کی اولاد کا نسب آپ ﷺ کی طرف ہونا:

۴۵- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت جس میں کوئی دوسرا شخص آپ ﷺ کے ساتھ شریک نہیں ہے، یہ ہے کہ کفاءت وغیرہ میں آپ ﷺ کی صاحبزادیوں کی اولاد کی نسبت آپ ﷺ کی طرف ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ "إن ابني هذا سيد" (بے شک میرا یہ بیٹا سردار ہے)، اور جناب رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کی وجہ سے جسے علامہ سیوطی نے "الخصائص الصغریٰ" میں ذکر کیا ہے: "إن الله لم يبعث نبياً قط إلا جعل ذريته في صلبه غيري، فإن الله جعل ذريتي من صلب عليّ" [۱] (بے شک اللہ تعالیٰ نے میرے علاوہ ہر نبی کی ذریت اس کی صلب میں رکھی، اللہ تعالیٰ نے میری ذریت علی کی صلب سے بنائی)۔

ح-آپ ﷺ کے ترکہ میں میراث کا جاری نہ ہونا:

۴۶- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت جس میں آپ کی امت کا کوئی فرد آپ کے ساتھ شریک نہیں ہے، یہ ہے کہ آپ کے ترکہ میں میراث جاری نہیں ہوگی، رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة" [۲] (ہم گروہ انبیاء کا کوئی وارث نہیں ہوتا، ہم لوگ جو کچھ چھوڑیں وہ صدقہ ہے)۔

رسول اللہ ﷺ نے جو کچھ چھوڑا اس میں سے آپ ﷺ کے گھر والوں پر خرچ کیا گیا، اور جو باقی بچا وہ صدقہ قرار پایا، جناب رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ "ما تركت بعد نفقة نسائي ومئونة عاملي فهو صدقة" [۱] (اپنی بیویوں کے نفقہ اور اپنے عامل کے اخراجات کے بعد میں نے جو کچھ چھوڑا وہ صدقہ ہے)، اور وہ امت کے کسی فرد کے لئے نہیں ہے، یہ بات واضح ہے کہ دوسرے انبیاء بھی اس خصوصیت میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ شریک ہیں [۲]۔

ط-آپ ﷺ کی بیویاں مومنین کی مائیں ہیں:

۴۷- رسول اللہ ﷺ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ آپ ﷺ کی بیویاں اہل ایمان کی مائیں ہیں، آپ ﷺ کے بعد نہ ان سے نکاح کیا جائے گا اور نہ غیر محرم انہیں دیکھ سکتے ہیں، ان پر لازم تھا کہ وہ اپنے گھروں میں رہیں اور آپ ﷺ کے وصال کے بعد بغیر ضرورت گھروں سے نہ نکلیں۔ اس کی تفصیل "اُمہات المؤمنین" کی اصطلاح میں دیکھی جائے [۳]۔

دوسری فصل
زمانوں کی خصوصیات

بعض زمانوں کو کچھ مخصوص احکام کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جو

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۳۱، اسنی المطالب ۳/ ۱۰۶، حدیث: "إن ابني هذا..." کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری ۵/ ۳۰۷، تلخیص الحبیر ۳/ ۱۴۳)، اور حدیث: "إن الله لم يبعث..." کی روایت ابن الجوزی نے ملتے جلتے الفاظ سے کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں (العلل المتناہیہ ۱/ ۲۱۰)۔

(۲) حدیث: "نحن معاشر..." کی روایت بخاری نے کی ہے لیکن بخاری کی روایت میں "نحن معاشر الأنبياء" کے الفاظ نہیں ہیں (فتح الباری ۱۲/ ۷ طبع السلفیہ)۔

(۱) حدیث: "ما تركت..." کی روایت بخاری نے کی ہے (فتح الباری، حدیث نمبر: ۳۰۹۶)۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۳۹۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۹۸، سنن البیہقی ۷/ ۶۳۔

(۳) امہات المؤمنین کے بارے میں آنے والی احادیث کے لئے ملاحظہ کریں: جامع الاصول ۹/ ۲۴۱ طبع دمشق ۱۳۹۲ھ۔

دوسرے زبانوں میں نہیں پائے جاتے:

الف- شب قدر:

۴۸- اس رات کو تلاش کئے جانے اور قیام کے استحباب کی خصوصیت حاصل ہے، جیسا کہ تفصیل کے ساتھ "**لیلۃ القدر**" اور "**قیام اللیل**" کی اصطلاح کے تحت آئے گا۔

ب- رمضان کا مہینہ:

۴۹- ماہ رمضان کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس میں روزے فرض کئے گئے ہیں، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ: "**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**"[۱] (لہٰذا تم میں کا جو شخص اس ماہ کو پائے اس کے روزے رکھے)۔ اور رمضان کی راتوں میں تراویح کی نماز پڑھنا مسنون ہے، جناب رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ: "**من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفرله ما تقدم من ذنبه**"[۲] (جس نے ایمان کی حالت میں ثواب طلب کرنے کے لئے رمضان کا قیام کیا اس کے تمام گذشتہ گناہ معاف ہوجاتے ہیں)۔

ج- عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دو دن:

۵۰- عیدین کی راتوں کی یہ خصوصیت ہے کہ ان میں شب بیداری کرنا مستحب ہے[۳]، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من قام ليلتي العيد محتسباً لله لم يمت قلبه يوم تموت القلوب**"[۱] (جس شخص نے اللہ کے لئے ثواب حاصل کرنے کی خاطر عیدین کی راتوں میں عبادت کی اس کا دل اس دن نہیں مرے گا جس دن قلوب مرجائیں گے)، ان دونوں دنوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان میں ایک خاص قسم کی نماز (نماز عید) پڑھی جاتی ہے، ان دونوں دنوں میں روزہ رکھنا حرام ہے[۲]، اور دونوں کی صبح میں تکبیر کہی جاتی ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۲) حدیث: "**من قام رمضان...**" کی روایت بخاری، مسلم اور اصحاب سنن اربعہ نے کی ہے (فیض القدیر ۶/ ۱۹۱)۔

(۳) ملاحظہ ہو: المجموع ۴/ ۵۴، شرح المنہاج ۲/ ۱۲۷، ابن عابدین ۱/ ۴۶۰، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی/ ص ۲۱۸، البحر الرائق ۲/ ۵۶، شرح الرہونی ۱/ ۱۸۱، المغنی ۱/ ۴۵۹، کشف المخدرات/ ص ۸۶۔

د- ایام تشریق:

۵۱- ایام تشریق کی خصوصیت یہ ہے کہ ان دنوں میں فرض نمازوں کے بعد تکبیر کہی جاتی ہے، اور ان دنوں میں قربانی کا جانور ذبح کرنا جائز ہے اور ان میں روزے رکھنا حرام ہے[۳]، جیسا کہ اس کی تفصیل "ایام تشریق" کی اصطلاح میں آئے گی۔ "اضحیہ" کی اصطلاح کا بھی مطالعہ کیا جائے۔

ھ- جمعہ کا دن:

۵۲- جمعہ کے دن کو ایک خاص نماز کے وجوب کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، جو نماز ظہر کے قائم مقام ہے، وہ نماز جمعہ ہے۔ اس دن غسل کرنا مسنون ہے اور اس میں دعا مستحب ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی بناپر کہ "**فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم وهو**

(۱) حدیث: "**من قام ليلتي العيد...**" کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے منذری نے الترغیب والترہیب میں اس حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ اس کے ایک راوی "بقیہ" مدلس ہیں، اسی طرح کی بات بوصیری نے زوائد ابن ماجہ میں کہی ہے (سنن ابن ماجہ ۱/ ۵۶۷ طبع عیسی الحلبی، الترغیب والترہیب ۲/ ۱۵۲ طبع الحلبی)۔

(۲) المغنی ۳/ ۱۶۳، جامع الاصول ۶/ ۳۴۳۔

(۳) المغنی ۳/ ۱۶۳، جامع الاصول ۶/ ۳۴۳۔

قائم يصلي يسأل الله شيئاً إلا أعطاه إياه"[1] (جمعہ کے دن میں ایک ایسی ساعت ہے کہ جو مومن بندہ اس میں کھڑے ہوکر نماز پڑھ رہا ہوگا اور اللہ تعالی سے کوئی چیز مانگ لے گا تو اللہ تعالی اسے وہ چیز دے دیں گے)۔ صرف جمعہ کے ہی دن کو روزہ اور قیام لیل کے ساتھ مخصوص کرنا مکروہ ہے[2]۔

و- نویں ذی الحجہ کا دن:

۵۳- یوم عرفہ (۹ر ذی الحجہ) کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس دن حاجیوں کے لئے عرفہ میں وقوف کرنا واجب ہے اور حج کرنے والوں کے لئے اس دن کا روزہ مکروہ ہے[3]۔

ز- پندرہ شعبان کا دن اور رات:

۵۴- پندرہ شعبان کی رات کی یہ خصوصیت ہے کہ جمہور کے نزدیک اس میں عبادت وشب بیداری مستحب ہے، کیونکہ اس کی فضیلت میں صحیح احادیث آئی ہیں، اسی میں جناب رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد بھی ہے: "إذا كانت ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها وصوموا نهارها، فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى السماء الدنيا فيقول: ألا من مستغفر لي فأغفر له، ألا مسترزق فأرزقه، ألا مبتلي فأعافيه ألا كذا ... ألا كذا ... حتى يطلع الفجر"[4] (جب نصف شعبان کی رات ہو تو اس کی رات میں عبادت کرو اور اس کے دن میں روزہ رکھو، اس لئے کہ اللہ تعالی اس رات میں سورج ڈوبتے ہی قریب والے آسمان تک نزول فرماتے ہیں اور ارشاد فرماتے ہیں کہ کیا کوئی مغفرت طلب کرنے والا ہے کہ میں اس کی مغفرت کروں، کیا کوئی رزق طلب کرنے والا ہے کہ میں اسے رزق دوں، کیا کوئی مصیبت زدہ شخص ہے کہ میں اسے عافیت عطا کروں، کیا کوئی ایسا شخص ہے... کیا کوئی ایسا شخص ہے... صبح صادق طلوع ہونے تک اللہ تعالی کی طرف سے یہی اعلان ہوتا رہتا ہے)۔

ح- رجب کی پہلی رات:

۵۵- بعض حنفیہ اور بعض حنابلہ کے مطابق رجب کی پہلی رات کو اس میں عبادت اور شب بیداری کے مستحب ہونے کی خصوصیت حاصل ہے، کیونکہ یہ بھی ان راتوں میں سے ہے جن میں دعا رد نہیں کی جاتی[1]۔

ط- دسویں ونویں محرم کا دن:

۵۶- نو اور دس محرم کے دن کی یہ خصوصیت ہے کہ ان میں روزہ رکھنا مستحب ہے، کیونکہ مسلم اور ابوداؤد نے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "حين صام رسول الله ﷺ يوم عاشوراء وأمر بصيامه، قالوا: يا رسول الله! إنه يوم تعظمه اليهود والنصارى، فقال رسول الله ﷺ: فإذا كان العام القابل -إن شاء الله- صمت اليوم التاسع، فلم يأت العام المقبل حتى توفي رسول الله ﷺ"[2]

(۱) حدیث: "فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم..." کی روایت بخاری اور مسلم نے باب الجمعہ میں کی ہے (فتح الباری ۲/ ۴۱۵، صحیح مسلم ۲/ ۵۸۳)۔

(۲) ملاحظہ ہو: مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۸، جامع الاصول ۶/ ۳۵۹۔

(۳) ملاحظہ ہو: جامع الاصول ۶/ ۳۵۷۔

(۴) الترغیب والترہیب ۲/ ۲۴۳، حدیث: "إذا كانت......" کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے حافظ بوصیری نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے (سنن ابن ماجہ ۱/ ۴۴۵)۔

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۱۹، الفروع ۱/ ۴۳۸۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "حين صام رسول الله......" کی روایت

(جب رسول اللہ ﷺ نے دس محرم کو روزہ رکھا اور اس دن کے روزہ کا حکم دیا تو صحابہ کرام نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہود اور نصاریٰ بھی اس دن کی تعظیم کرتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: انشاء اللہ اگر اگلے سال یہ دن آیا تو میں ۹ رمحرم کو بھی روزہ رکھوں گا، لیکن اگلے سال اس دن کے آنے سے پہلے رسول اللہ ﷺ کا وصال ہوگیا)۔

بعض حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ دس محرم کی رات میں عبادت وشب بیداری مستحب ہے [۱]۔

ی-یوم الشک (شک کا دن):

۵۷- یوم الشک سے مراد شعبان کی تیس تاریخ ہے جب کہ ۲۹ر شعبان کی شام کو موسم صاف نہ رہا ہو اور رمضان کا چاند لوگوں کو نظر نہ آیا ہو، اس دن کی خصوصیت یہ ہے کہ اس دن روزہ رکھنا حرام ہے، کیونکہ صلۃ بن زفر کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كنا عند عمار في اليوم الذي يشک فيه فأتي بشاة مصلية، فتنحى بعض القوم، فقال عمار: من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم**" [۲] (ہم لوگ اس دن حضرت عمارؓ کے پاس تھے، جس دن

= مسلم اور ابوداؤد نے کتاب الصیام میں باب صیام عاشوراء کے تحت کی ہے (عون المعبود ۲/ ۳۰۲ طبع المطبعۃ الانصاریہ)۔

(۱) الفروع ۱/ ۴۳۸، ۴۴۰۔

(۲) یوم الشک کے روزے کے بارے میں حضرت عمارؓ کی حدیث کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ سب نے کتاب الصیام میں باب صیام یوم الشک کے تحت کی ہے ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے ابن حبان نے صحیح ابن حبان میں اور حاکم نے المستدرک میں اس کی روایت کی ہے اور حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث شیخین کی شرائط کے مطابق صحیح ہے لیکن شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی، دار قطنی نے بھی اپنی سنن میں اس کی روایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ صحیح حدیث ہے اس کے تمام روای ثقہ ہیں (نصب الرایہ ۲/ ۴۴۲ طبع دار المامون)۔

کے بارے میں شک کیا جاتا ہے (کہ وہ تیس شعبان ہے یا پہلی رمضان)، حضرت عمارؓ آگ میں بھنی ہوئی ایک بکری لائے، کچھ لوگ کنارے ہوگئے تو حضرت عمارؓ نے فرمایا: جس شخص نے اس دن روزہ رکھا اس نے ابو القاسم کی نافرمانی کی)۔

ک-ایام بیض:

۵۸- ایام بیض (روشن دن یعنی ہر عربی مہینہ کی تیرہ، چودہ، پندرہ تاریخ) کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان دنوں کے روزے مستحب ہیں، کیونکہ ابوداؤد اور نسائی نے عبد الملک بن ملحان قیسی سے اور انہوں نے اپنے باپ ملحان قیسی سے روایت کی ہے: "**كان رسول الله يأمرنا أن نصوم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة، وقال: هن كهيئة الدهر**" [۱] (رسول اللہ ﷺ ہمیں حکم دیتے تھے کہ ہم لوگ روشن دنوں، تیرہ، چودہ اور پندرہ کا روزہ رکھیں، اور فرمایا: ان ایام میں روزہ رکھنا سال بھر روزہ رکھنے کے برابر ہے)۔

ل-ذی الحجہ کے ابتدائی دس دن:

۵۹- ان دنوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان میں روزہ رکھنا اور ان کی راتوں میں عبادت کرنا مستحب ہے [۲]، کیونکہ ترمذی نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ما من

(۱) حدیث: "كان يأمرنا أن نصوم..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۰۲ طبع المطبعہ الانصاریہ دہلی) اور نسائی (۴/ ۲۲۴-۲۲۵) نے کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اس کی سند میں اختلاف ہے جیسا کہ منذری نے مختصر ابوداؤد میں بتایا ہے (۳/ ۳۲۹-۳۳۰)، ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۲۱۴) میں اس حدیث کے شواہد ذکر کئے ہیں۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۲۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰ ۴، البحر الرائق ۲/ ۵۶، الفروع ۱/ ۹۸ ۳، الشرح الکبیر بر حاشیۃ المغنی ۳/ ۲۶۔

أيام أحب إلى الله أن يتعبد له فيها من عشر ذي الحجة، يعدل صيام كل يوم منها بصيام سنة، وقيام كل ليلة منها بقيام ليلة القدر"[۱] (کوئی بھی دن ایسا نہیں ہے جس میں اللہ کے لئے عبادت کیا جانا اللہ تعالی کو ذی الحجہ کے دس دنوں میں عبادت کیے جانے سے زیادہ پسندیدہ ہو، عشرہ ذی الحجہ کے ہر دن کے روزے کا ثواب ایک سال کے روزوں کے ثواب کے برابر ہے، اور اس کی ہر رات کی عبادت شب قدر میں عبادت وشب بیداری کے برابر ہے)۔ یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ عید الاضحیٰ کے دن (دس ذی الحجہ) روزہ کی ممانعت ہے، کیونکہ اس کے بارے میں خاص حکم آیا ہے۔

م-ماہ محرم:

۶۰ - ماہ محرم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس مہینہ میں روزے رکھنا مستحب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم"[۲] (رمضان کے بعد سب سے افضل روزے محرم کے روزے ہیں)۔

ن-ماہ شعبان:

۶۱ - شعبان کی خصوصیت یہ ہے کہ اس مہینے میں روزے مستحب ہیں، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "ما رأيت رسول الله استكمل صيام شهر قط إلا شهر رمضان، وما رأيته في شهر أكثر منه صياماً في شعبان"[۱] (میں نے نہیں دیکھا کہ رسول اکرم ﷺ نے ماہ رمضان کے علاوہ کسی اور مہینہ کے روزے مکمل کیے ہوں، اور میں نے آپ ﷺ کو نہیں دیکھا کہ آپ ﷺ نے شعبان سے زیادہ کسی اور مہینے میں روزے رکھے ہوں)۔

آخر شعبان کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يتقدمنّ أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون رجلاً كان يصوم صوماً فليصمه"[۲] (تم میں سے کوئی شخص ایک دن یا دو دن کے روزے رکھ کر رمضان سے آگے نہ بڑھے، الا یہ کہ کوئی ایسا شخص ہو جو کوئی روزہ رکھا کرتا ہو تو روزہ رکھ لے)۔

س-نماز جمعہ کا وقت:

۶۲ - نماز جمعہ کے وقت کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں خرید فروخت کرنا حرام ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوٓا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِن يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ"[۳] (اے ایمان والو جب اذان ہو نماز کی جمعہ کے دن تو دوڑ و اللہ کی یاد کو اور چھوڑ دو خرید فروخت)۔

ع-دوسرے اوقات:

۶۳ - سورج طلوع ہونے کا وقت، دوپہر (استواء شمس) کا وقت،

(۱) حدیث: "ما من أيام..." کی روایت ترمذی نے ابواب الصیام میں باب العمل في أيام العشر میں کی ہے اور اسے حدیث حسن غریب قرار دیا ہے ملاحظہ ہو: صحیح بخاری عیدین کے ابواب باب فضل العمل أيام التشريق، ابوداؤد کتاب الصوم باب صوم العشر، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے (تحفۃ الأحوذی ۳/ ۴۶۳)۔

(۲) حدیث: "أفضل الصيام بعد شهر رمضان..." کی روایت مسلم نے کتاب الصیام میں کی ہے (صحیح مسلم ۲/ ۸۲۱)۔

(۱) حدیث عائشہؓ کی روایت بخاری، مسلم اور موطا نیز ابوداؤد نے کی ہے (جامع الاصول فی أحادیث الرسول ۶/ ۳۱۶)۔

(۲) حدیث: "لا يتقدمن أحدكم رمضان..." کی روایت بخاری، مسلم اور اصحاب سنن نے کتاب الصوم میں کی ہے (فتح الباری ۴/ ۱۲۸، مسلم ۲/ ۷۶۲)۔

(۳) سورہ جمعہ/ ۹۔

سورج غروب ہونے کا وقت، نماز فجر کے بعد کا وقت، نماز عصر کے بعد کا وقت۔ ان اوقات کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں نماز ادا کرنا ممنوع ہے، اگر چہ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے اور شروع کے تین اوقات کے سلسلے میں یہ تفصیل ہے کہ ان اوقات میں نماز ادا کرنے سے کراہت کے ساتھ نماز ہوجاتی ہے یا نہیں [1]۔

مقامات کی خصوصیات

الف- کعبہ مشرفہ:

۶۴ - کعبہ مشرفہ کی درج ذیل خصوصیات ہیں:

اول۔ حج اور عمرہ کے ذریعہ کعبہ کو آباد رکھنے کی فرضیت [2]، اس کی تفصیل ''احیاء البیت الحرام'' کی اصطلاح میں ہے۔

دوم۔ بعض شافعیہ کے نزدیک [3] کعبہ مکرمہ کا تحیہ طواف کے ذریعہ ہوتا ہے، دوسرے فقہاء، مثلاً حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک طواف ہی مسجد حرام کا تحیہ ہے [4]۔

سوم۔ جو لوگ کعبہ کے اردگرد نماز پڑھ رہے ہیں ان میں سے مقتدی امام کے آگے بڑھ سکتا ہے، بہ شرطیکہ اس جانب نہ ہو جدھر امام ہے، مالکیہ نے مطلقاً امام سے مقتدی کے آگے بڑھنے کو جائز قرار دیا ہے لیکن بلا ضرورت ایسا کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ اس کی تفصیل فقہاء نے کتاب الصلاۃ میں کی ہے [5]۔

(۱) مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی رص ۱۰۰، أسنی المطالب ۱ر ۱۲۳، شرح الزرقانی ۱ر ۱۵۱۔

(۲) إعلام الساجد بأحکام المساجد رص ۸۴ طبع المجلس الأعلی للشؤون الإسلامیہ ۱۳۸۴ھ۔

(۳) إعلام الساجد ر ۱۰۷۔

(۴) المغنی ۳ر ۵۵۵، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۰۰۔

(۵) إعلام الساجد ۸۵، ۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۶۱۳۔

چہارم۔ کعبہ کے اندر اور کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ابن جریر طبری نے اسے ناجائز کہا ہے، امام احمد نے فرض کی ادائیگی ممنوع قرار دی اور نفل کی اجازت دی ہے، امام مالک نے فرائض اور سنن کی ادائیگی سے منع کیا ہے اور نفلی نمازوں کی اجازت دی ہے، حنفیہ اور شافعیہ نے فرائض اور نوافل سب کی اجازت دی ہے [1]۔ اس کی تفصیل (ان شاء اللہ) ''الصلاۃ'' کی بحث میں آئے گی۔ اگر اس نے کعبہ کے اندر یا اس کی چھت پر نماز ادا کی تو جس سمت چاہے رخ کرے۔

پنجم۔ نماز میں کعبہ کی طرف رخ کرنا بالاجماع فرض ہے، کیونکہ کعبہ مسلمانوں کا قبلۂ نماز ہے۔ اس کی تفصیل ''استقبال'' کی اصطلاح میں ملے گی۔

ششم۔ پیشاب یا پاخانہ کرتے وقت کعبہ کی طرف منہ کرنا مکروہ ہے، شافعیہ اسے حرام قرار دیتے ہیں [2]، اس بارے میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''**إذا أتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلۃ ولا تستدبروھا ولکن شرقوا أو غربوا**'' [3] (جب تم استنجاء کے لئے جاؤ تو نہ قبلہ کی طرف منہ کرو، نہ پیٹھ کرو، لیکن مشرق یا مغرب کی طرف رخ کرو)۔ اس کی تفصیل ''قضاء الحاجۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) إعلام الساجد ر ۹۱، المغنی ۲ر ۷۳، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۶۱۲، ۶۱۳، جواہر الإکلیل ۱ر ۴۵، حاشیۃ القلیوبی ۲ر ۱۰۹۔

(۲) المغنی ۱ر ۱۶۲، اور اس کے بعد کے صفحات، مراقی الفلاح رص ۲۹، جواہر الإکلیل ۱ر ۱۸، أسنی المطالب ۱ر ۴۶۔

(۳) حدیث: ''إذا أتیتم الغائط...'' کی روایت بخاری نے وضو کے بیان میں باب لا تستقبل القبلۃ في بول ولا غائط'' میں کی ہے، مسلم نے کتاب الطہارۃ باب الاستطابہ میں اس کی روایت کی ہے، ابوداؤد اور ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے (جامع الاصول ۷ر ۱۲۰)۔

ب-حرم مکہ:

۶۵ - حرم مکہ مکرمہ کی درج ذیل خصوصیات ہیں:

اول۔ جمہور کے نزدیک اس میں کفار کا داخل ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا**"[۱] (مشرک جو ہیں سو پلید ہیں، سو نزدیک نہ آنے پائیں مسجد حرام کے اس برس کے بعد)۔ حضرت عمرؓ نے کفار کو حرم مکہ سے جلاوطن کیا، حنفیہ نے حجاز کی طرح حرم مکہ میں کفار کے دخول کو جائز کہا ہے البتہ اقامت کی اجازت نہیں ہے[۲]۔

دوم۔ فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ احرام کے بغیر حرم مکی میں داخل ہونا جائز ہے یا نہیں، اس مسئلہ کی تفصیل "احرام" کی اصطلاح میں ہے۔

سوم۔ حرم مکی میں ایک نماز ثواب کے اعتبار سے ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے، فرائض ساقط کرنے میں ایک نماز ایک لاکھ نمازوں کے برابر نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام**"[۳] (میری اس مسجد میں ایک نماز ادا کرنا دوسری مساجد میں ہزار نماز ادا کرنے سے افضل ہے سوائے مسجد حرام کے)۔ ثواب کے کئی گنا ہونے میں حرم مکی بھی مسجد حرام کی طرح ہے[۱]۔

چہارم۔ حرم مکی میں ان اوقات میں نماز ادا کرنا مکروہ نہیں ہے جن اوقات میں نماز مکروہ قرار دی گئی ہے، کیونکہ جبیر بن مطعمؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلّى أية ساعة شاء من ليل أو نهار**"[۲] (اے بنی عبد مناف! کسی شخص کو اس گھر کے طواف کرنے اور اس میں نماز ادا کرنے سے نہ روکو، خواہ وہ رات یا دن کے کسی حصہ میں طواف کرے یا نماز ادا کرے)۔

پنجم۔ حرم کا شکار حرام ہے، جس نے شکار کیا اس پر جزاء لازم ہے[۳]، جیسا کہ "احرام" کی بحث میں اس کی تفصیل ہے۔

ششم۔ حرم مکی میں قتال کرنا، خون ریزی کرنا، ہتھیار اٹھانا حرام ہے، اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرم مکی میں ان لوگوں پر حدود جاری کرنا حرام ہے جنہوں نے حرم مکی سے باہر قابل سزا جرائم کا ارتکاب کیا ہو، ان لوگوں کے برخلاف مالکیہ اور شافعیہ نے علی الاطلاق حدود قائم کرنے کی اجازت دی ہے۔ حرم مکی کے اندر ارتکاب جرم کرنے والے پر حرم کے اندر حد جاری کرنا بالاتفاق جائز ہے[۴]، جناب رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کی بناپر: "إن مكة

---

(۱) سورۂ توبہ ۲۸۔

(۲) المغنی ۵۳۱/۸۔

(۳) حدیث: "صلاة في مسجدي هذا أفضل..." کی روایت مسلم اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن عبد البر فرماتے ہیں: حضرت ابوہریرہؓ سے صحیح، ثابت اور متواتر سندوں کے ساتھ یہ حدیث مروی ہے، عراقی فرماتے ہیں کہ تواتر سے اہل اصول کا اصطلاحی مفہوم مراد نہیں ہے بلکہ شہرت مراد ہے (فیض القدیر ۲۲۷/۴)۔

---

(۱) إعلام الساجد رص ۱۰۲۔

(۲) إعلام الساجد رص ۱۰۵، جبیرؓ بن مطعم کی حدیث کی روایت ترمذی نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، صاحب تحفۃ الاحوذی نے لکھا ہے: ابوداؤد نے اس حدیث کی روایت کی اور اس پر خاموشی اختیار کی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی، منذری نے ترمذی کی تصحیح نقل کرکے اس سے اتفاق کیا (تحفۃ الاحوذی ۶۰۵/۳-۶۰۶)۔

(۳) ملاحظہ ہو: الأم ۱۹۰/۲، اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳۴۴/۳، جواہر الإکلیل ۱۹۴/۱۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲۵۶/۲، ۱۶۳/۳، ۲۵۲، جواہر الإکلیل ۲۶۳/۲، المغنی ۲۳۹/۸۔

حرمها الله ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفک فيها دماً"[1] (مکہ کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے، انسانوں نے حرام نہیں قرار دیا ہے، لہذا کوئی شخص جو اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے مکہ میں خون بہانا حلال نہیں)۔ نیز رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا یحل لأحدکم أن یحمل السلاح بمکة"[2] (تم میں سے کسی کے لئے مکہ میں ہتھیار اٹھانا جائز نہیں ہے)۔

ہفتم۔ حرم مکی میں جرم قتل کی صورت میں خون بہا زیادہ بھاری لازم ہوتا ہے، جس شخص کو حرم میں قتل کیا گیا اس کے بارے میں حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک دیت (خون بہا) اور ایک تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا، اور بعض فقہاء کے نزدیک بھاری دیت لازم نہیں ہوگی[3]، اس کی تفصیل "دیت" کی اصطلاح کے تحت ہے۔

ہشتم۔ اس کے درختوں کو کاٹنا: اس پر اتفاق ہے کہ حرم مکہ کے کسی درخت کو کاٹنا جائز نہیں ہے[4]، کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إن مکة حرّمها الله ولم یحرّمها الناس، فلا یحل لامرئ یؤمن بالله والیوم الآخر أن یسفک فیها دماً ولا یعضد فیها شجرة"[5] (بے شک مکہ کو اللہ نے حرام قرار دیا، لوگوں نے حرام نہیں قرار دیا ہے، لہذا کوئی شخص جو اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لئے مکہ میں خون ریزی کرنا اور کوئی درخت کاٹنا جائز نہیں)۔

نہم۔ حرم کے لقطہ (کسی کا پڑا ہوا مال) کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک اور امام شافعی کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ حرم کا لقطہ حل (غیر حرم) کے لقطہ کی طرح ہے، امام احمد کا ظاہر کلام اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ جس شخص نے حرم کا لقطہ اٹھایا اس کی ذمہ داری ہے کہ ہمیشہ اس کا اعلان کرتا رہے یہاں تک کہ اس کا مالک آجائے، کیونکہ نبی اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا یلتقط لقطته إلا من عرّفها"[1] (حرم کا لقطہ وہی اٹھائے گا جو اس کا اعلان کرے)۔

دہم۔ ہدی ذبح کرنا حرم ہی میں جائز ہے، جیسا کہ حج کی بحث میں اس کو بیان کیا گیا ہے، اور اس کی کچھ مٹی نکالنا جائز نہیں ہے[2]۔

ج۔ مسجد مکہ:

۶۷۔ مسجد مکہ کی وہ تمام خصوصیات ہیں جو حرم مکہ کی ہیں، کیونکہ مسجد مکہ حرم مکہ ہی کا ایک حصہ ہے، مسجد مکہ کی کچھ مزید خصوصیات یہ ہیں:

اول: اس کی زیارت کا قصد کرنا اور اس کے لئے مستقل سفر کرنا جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا تشد الرحال إلا إلی ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرسول، والمسجد الأقصی"[3] (سفر نہیں کیا جائے گا مگر

---

(۱) حدیث: "إن مکة حرمها الله..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت ابوشریح سے کی ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۳۱۵، حدیث نمبر: ۸۶۰ شائع کردہ وزارت الاوقاف والشؤن الاسلامیہ کویت)۔

(۲) حدیث: "لا یحل لأحدکم..." کی روایت امام مسلم نے حضرت جابرؓ سے "کتاب الحج، باب النهي عن حمل السلاح بمکة، بلا حاجة" میں کی ہے (۲/ ۹۸۹ تحقیق محمد عبدالباقی)۔

(۳) مصنف عبدالرزاق ۹/ ۳۰۱، سنن البیہقی ۸/ ۷۱، المغنی ۷/ ۷۷۲۔

(۴) سنن البیہقی ۸/ ۷۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۹۸، ہدایہ ۱/ ۱۷۵، المغنی ۳/ ۳۴۹۔

(۵) حدیث: "إن مکة حرمها الله..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کتاب الحج میں کی ہے۔

(۱) قلیوبی ۳/ ۱۲۰، المغنی ۵/ ۶۴۲، حدیث: "لا یلتقط لقطته..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کتاب الحج میں کی ہے (فتح الباری ۳/ ۴۴۹، صحیح مسلم ۲/ ۹۸۷)۔

(۲) الأم ۲/ ۱۹۰، المغنی ۳/ ۵۵۶۔

(۳) حدیث: "لا تشد الرحال..." کی روایت بخاری نے تطوع میں "باب

تین مساجد کے لئے: مسجد حرام، مسجد نبوی، مسجد اقصی)۔

دوم: اس میں مقتدی کا امام سے آگے بڑھنا، کعبہ مشرفہ کی خصوصیات میں اس کا ذکر ہو چکا ہے۔

اسی طرح کچھ مقامات ایام حج میں کچھ اعمال کے ساتھ مخصوص ہیں، ان اعمال کا ان مقامات میں انجام دینا واجب یا مستحب ہے، مثلاً عرفہ، منی، مزدلفہ اور احرام کے مکانی میقات۔ اس کی تفصیل ''حج'' اور ''احرام'' کی اصطلاح میں ملے گی۔

د- مدینہ منورہ:

۶۷- اول: مدینہ منورہ مقام عیر سے لے کر ثور تک مقام حرم ہے، نہ اس کا شکار حلال ہے، نہ اس کا درخت کاٹنا[1]، یہ شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ، امام زہری وغیرہم کا مسلک ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''إن إبراهيم حرّم مكة ودعا لها، وإني حرّمت المدينة كما حرّم إبراهيم مكة، وإني دعوت في صاعها ومدها بمثل ما دعا به إبراهيم لأهل مكة''[2] (بیشک ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو حرام قرار دیا اور اس کے لئے دعا فرمائی، اور میں نے مدینہ کو حرام قرار دیا جس طرح ابراہیم نے مکہ کو حرام قرار دیا، اور میں نے مدینہ کے صاع اور مد کے بارے میں دعا کی جس طرح ابراہیم نے اہل مکہ کے لئے دعا فرمائی)۔

مدینہ منورہ کے حرم ہونے سے حنفیہ، سفیان ثوری اور عبد اللہ بن مبارک نے اختلاف کیا ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ مدینہ منورہ کا کوئی حرم نہیں ہے، کسی کو اس کا شکار پکڑنے اور اس کا درخت کاٹنے سے نہیں روکا جائے گا، اوپر جو حدیث گذری اس سے رسول اللہ ﷺ کا مقصد مدینہ منورہ کو حرام قرار دینا نہیں تھا بلکہ آپ کی منشا یہ تھی کہ مدینہ کی آرائش کی چیزیں باقی رہیں تاکہ لوگ اس سے مانوس رہیں، کیونکہ طحاوی اور بزار نے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: ''لا تهدموا الآطام فإنها زينة المدينة''[1] (مدینہ کے قلعوں کو منہدم نہ کرو، کیونکہ وہ مدینہ کی زینت ہیں)، اور مسلم نے اس ارشاد نبوی کی روایت کی ہے: ''يا أبا عمير ما فعل النُّغَير؟'' (اے ابوعمیر نغیر کا کیا ہوا؟) نغیر ایک قسم کا شکار ہے[2]۔

دوم: ذمی کو مدینہ منورہ میں رہائش اختیار کرنے سے روکا جائے گا، اس میں داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا[3]۔

سوم: امام مالک نے اپنے دور کے فقہاء مدینہ کے اجماع کو خبر

= فضل الصلاة في مسجد مكة'' میں کی ہے اور مسلم نے کتاب الحج ''باب لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد'' میں روایت کی ہے ابوداؤد نے کتاب المناسک ''باب في إتيان المدينة'' میں اور نسائی نے کتاب المساجد ''باب ما تشد إليه الرحال'' میں روایت کی ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۳۴۳، حدیث نمبر: ۸۸۲)۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۸، ''عیر'' اور ''ثور'' مدینہ منورہ کے دو پہاڑ ہیں، ملاحظہ ہو: تہذیب الصحاح (عیر)، القاموس المحیط (ثور)۔

(۲) حدیث: ''إن إبراهيم حرم مكة...'' کی روایت بخاری نے کتاب البیوع میں ''باب بركة صاع النبي ﷺ'' میں اور مسلم نے کتاب الحج ''باب فضل المدينة'' میں کی ہے (فتح الباری ۴/ ۳۴۶، مسلم ۲/ ۹۹۱)۔

(۱) حدیث: ''لا تهدموا الآطام...'' کی روایت بزار نے ان الفاظ میں کی ہے: ''نهى عن ركام المدينة أن تهدم''، عینی فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند صحیح ہے، ہیثمی فرماتے ہیں: بزار کی سند میں حسن بن یحیی ہیں، میں انہیں نہیں جانتا ہوں، اس حدیث کے باقی رواۃ صحیح بخاری کے رواۃ ہیں، عمدة القاری ۱۰/ ۲۲۹، مجمع الزوائد ۳/ ۳۰۱، کشف الأستار عن زوائد البزار ۲/ ۵۴، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی۔

(۲) حدیث نغیر کے لئے ملاحظہ ہو: عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۱۰/ ۲۲۹، إعلام الساجد/ ۲۴۳، مصنف عبد الرزاق ۹/ ۲۶۳، المحلی ۷/ ۲۶۳، آطام اطم کی جمع ہے (تہذیب الصحاح)۔ آطام اہالیان مدینہ منورہ کے قلعے تھے، آطام اطم کی جمع ہے (تہذیب الصحاح)۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، مصنف عبد الرزاق ۶/ ۵۱، ۱۰/ ۳۵۷، سنن البیہقی ۹/ ۲۰۸۔

واحد پر مقدم کیا ہے[1]۔

چہارم: مدینہ منورہ میں قیام کرنا کسی دوسرے مقام میں قیام کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے، خواہ وہ دوسرا مقام مکہ مکرمہ ہی ہو، کیونکہ مدینہ منورہ مسلمانوں کی ہجرت گاہ ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "تفتح اليمن فيأتي قوم يبسّون، فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، وتفتح الشام فيأتي قوم يبسّون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، وتفتح العراق فيأتي قوم يبسّون فيتحملون بأهليهم ومن أطاعهم، والمدينة خير لهم لوكانوا يعلمون"[2] (یمن فتح ہوگا تو ایک قوم اونٹ ہانکتے ہوئے اپنے گھر والوں اور ماننے والوں کے ساتھ یمن آجائے گی، حالانکہ مدینہ ان کے لئے زیادہ بہتر تھا اگر وہ لوگ جانتے، شام فتح ہوگا تو ایک قوم اونٹ ہانکتے ہوئے اپنے گھر والوں اور ماننے والوں کے ساتھ شام آجائے گی، حالانکہ مدینہ ان کے لئے زیادہ بہتر تھا اگر وہ لوگ جانتے، عراق فتح ہوگا تو ایک قوم اونٹ ہانکتے ہوئے اپنے گھر والوں اور ماننے والوں کے ساتھ عراق آجائے گی، حالانکہ مدینہ ان کے لئے بہتر تھا اگر وہ لوگ جانتے)۔

پنجم: مومن کے لئے مستحب ہے کہ ہر جگہ سے کٹ کر مدینہ منورہ میں آبسے تاکہ مدینہ منورہ میں اسے موت نصیب ہو، حضرت عمر بن الخطاب دعا فرماتے تھے: "اللهم ارزقني شهادة في سبيلك، واجعل موتي في بلد رسولك"[1] (اے اللہ مجھے اپنی راہ میں شہادت نصیب فرما اور اپنے رسول کے شہر میں مجھے موت دے)۔ استحباب کا سبب حضرت ابن عمرؓ کی وہ روایت ہے جو ترمذی میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "من استطاع أن يموت بالمدينة فليمت بها، فإني أشفع لمن يموت بها"[2] (جو مدینہ منورہ میں موت پاسکے وہ مدینہ میں مرے، کیونکہ میں مدینہ میں مرنے والے کی شفاعت کروں گا)۔

ھ- مسجد نبوی (ﷺ):

۶۸- مسجد نبوی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نماز ادا کرنا مسجد حرام کے علاوہ ہر مسجد کی ہزار نمازوں سے افضل ہے، کیونکہ بخاری اور مسلم میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام"[3] (میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے سوا دوسری مسجدوں میں ہزار نمازوں سے افضل ہے)۔

مسجد نبوی کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے لئے مستقل سفر کرنا جائز ہے، حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد"[4] کی وجہ سے جو پہلے گذر چکی ہے، جس میں مسجد نبوی کا

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۷۱، إعلام الساجد/ص ۲۶۶۔

(۲) حدیث: "تفتح اليمن فيأتي قوم..." کی روایت بخاری نے "فضائل المدينة" میں، مسلم نے کتاب الحج "باب الترغيب في المدينة" میں، امام مالک نے (موطا ۲/ ۸۸۷) "باب ما جاء في سكنى المدينة" میں کی ہے ملاحظہ ہو: فیض القدیر ۳/ ۲۶۰۔

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر: (اللهم ارزقني...) کی روایت بخاری نے کتاب الجہاد "باب الدعاء بالجهاد والشهادة" میں کی ہے (فتح الباری ۴/ ۱۰۰) یہ اثر ان کتابوں میں بھی ہے: موطا امام مالک ۲/ ۶۲ ۴، مصنف عبد الرزاق ۵/ ۲۶۲، المجموع ۵/ ۱۰۳ طبع الامام إعلام الساجد/ص ۲۴۸۔

(۲) حدیث: "من استطاع..." کی روایت احمد، ترمذی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے کی ہے یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدیر ۶/ ۵۳)۔

(۳) حدیث: "صلاة في مسجدي..." بخاری اور مسلم میں ہے (اللؤلؤ والمرجان/ص ۳۴۳، حدیث نمبر: ۸۸۱)، احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے (فیض القدیر ۴/ ۲۲۶)۔

(۴) اس حدیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

بھی ذکر ہے۔

و-مسجد قباء:

۶۹ - مسجد قباء کی خصوصیت یہ ہے کہ جو شخص مسجد قباء میں آکر نماز ادا کرے اسے ایک عمرہ کا ثواب ملتا ہے، کیونکہ نسائی نے سہل بن حنیف سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "من خرج حتى يأتي هذا المسجد -مسجد قباء- فصلى فيه كان له عِدلُ عمرة"[1] (جو شخص نکل کر اس مسجد (یعنی مسجد قباء) میں آئے اور اس میں نماز ادا کرے اس کے لئے یہ عمل عمرہ کے برابر ہے)، نیز سنن ترمذی میں اسید بن ظہیر سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "الصلاة في مسجد قباء كعمرة"[2] (مسجد قباء میں نماز عمرہ کی طرح ہے)، اسی لئے مسجد قباء میں آکر نماز پڑھنا مستحب ہے[3]۔

ز-مسجد اقصی:

۷۰ - مسجد اقصی کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے لئے مستقل سفر کرنا (شدّ رحال) جائز ہے، یہ بات گذر چکی ہے، اس بارے میں اختلاف ہے کہ پیشاب یا پاخانہ کرتے وقت بیت المقدس کی طرف رخ کرنا مکروہ ہے یا نہیں، بعض علماء نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ بیت المقدس پہلے قبلہ تھا، اور دوسرے حضرات نے اسے مباح قرار دیا ہے۔ اس مسئلہ کا ذکر فقہاء نے کتاب الطہارۃ میں آداب استنجاء کے تحت کیا ہے[1]۔

ح -زمزم کا کنواں:

۷۱ - دوسرے پانیوں کے مقابلہ میں زمزم کے پانی کی یہ خصوصیت ہے کہ اس کے پینے کے مخصوص آداب ہیں، ایسے کاموں میں اس کا استعمال جائز نہیں جس سے اس کی بے حرمتی ہوتی ہے، مثلاً نجاست حقیقیہ کا ازالہ۔ اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کا بیان ''آبار'' کی اصطلاح (فقرہ ۳۳ تا ۳۵ جلد اول) میں ہو چکا ہے۔

ولایت اور حکمرانی کے ساتھ اختصاص

۷۲ -تخصیص کرنے والی یا تو شریعت ہوگی، اس کا بیان گذر چکا، یا کوئی شخص ہوگا جس کو حکومت یا ولایت حاصل ہوگی، اس دوسری قسم میں درج ذیل شرطیں ہیں:

تخصیص کرنے والے شخص کی شرطیں:

۷۳ - الف- وہ شخص تصرف کرنے کا اہل ہو۔

ب-صاحب ولایت ہو، خواہ عمومی ولایت ہو، جیسے امیر، قاضی وغیرہ، یا خصوصی ولایت ہو، مثلاً باپ وغیرہ۔

ج-صاحب ملک ہو، اس لئے کہ صاحب ملک کو اختیار ہے کہ اپنی ملکیت کے ساتھ جس کو چاہے اپنی شرطوں کے مطابق

---

(۱) اس حدیث کی روایت نسائی نے کی ہے باب فضل مسجد قباء ۲/ ۳۷ طبع التجاریہ، احمد اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۱۸۸)۔

(۲) حدیث: "الصلاة في..." کی روایت ابن ماجہ (طبع عیسی البابی الحلبی وشرکاہ ۱۳۷۲ھ ۱۹۵۲ (۱/ ۴۵۳) نے حضرت اسید بن ظہیر انصاری کی حدیث سے یوں کیا ہے: "صلاة في مسجد قباء كعمرة" (مسجد قباء میں ایک نماز ایک عمرہ کی طرح ہے)، اور ترمذی (۲/ ۱۴۶ طبع استنبول) نے اس کی روایت کی اور کہا: یہ روایت سہل بن حنیف سے بھی مروی ہے اور مزید کہا: اسید کی حدیث حسن غریب ہے اسید بن ظہیر کی کوئی روایت صحیح ہمیں نہیں معلوم سوائے اس حدیث کے، اور ہم اس حدیث کو صرف ابو اسامہ عن عبدالحمید بن جعفر کی روایت سے جانتے ہیں)۔

(۳) مراقی الفلاح رص ۲۰۹۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶، اسنی المطالب ۱/ ۴۶، إعلام الساجد رص ۲۹۴۔

مخصوص کرے۔

صاحب ولایت کا اختصاص:

۷۴- اگر تخصیص کرنے والا صاحب ولایت ہو تو تخصیص کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ اختصاص اس فرد یا افراد کی مصلحت کو پورا کرنے والا ہو جو اس کے زیر ولایت ہیں، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں: "تصرف ذي الولاية منوط بالمصلحة" (صاحب ولایت کا تصرف مصلحت سے مربوط ہے)، اس لئے کہ ولایت امانت ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها"[۱] (بیشک امارت امانت ہے اور وہ قیامت کے روز رسوائی اور ندامت ہے سوائے اس شخص کے جس نے اس کے حق کے ساتھ اسے لیا اور امارت کے بارے میں اپنی ذمہ داریاں پوری کیں)۔ ابن تیمیہ نے "السیاسۃ الشرعیۃ" میں لکھا ہے: "إن وصي اليتيم وناظر الوقف عليه أن يتصرف له بالأصلح فالأصلح"[۲] (یتیم کے وصی اور وقف کے ناظر کی ذمہ داری ہے کہ یتیم اور وقف کے بارے میں بہتر سے بہتر اقدام کریں)۔

اسی قسم کے اختصاص کی ایک شکل یہ ہے کہ بعض قاضیوں کو کسی خاص شہر یا کسی خاص شہر کے کسی خاص حصہ کا عہدۂ قضا سونپا جائے، یا کسی متعین فقہی مذہب کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند بنایا جائے، یا کسی خاص نوع کے مقدمات مثلاً مناکحات یا حدود یا مظالم وغیرہ دیکھنے کا اختیار دیا جائے۔ اس مسئلہ پر فقہاء نے کتاب القضاء اور الاحکام السلطانیہ کی کتابوں میں تفصیل سے گفتگو کی ہے[۱]۔

لوگوں کو کوئی عہدہ دینے یا مال وغیرہ دینے میں مصلحت کا لحاظ واجب ہے، مثلاً حمی دینے میں، حمی درحقیقت کسی متعین زمین کو اس لئے مخصوص کرنا ہے کہ اس میں صدقات کے جانور یا جہاد کے گھوڑے چرائے جائیں، اسی طرح بعض اراضی بعض لوگوں کے لئے بطور جاگیر آباد کاری کے لئے مخصوص کر دینا، اور بعض عمومی سہولت کی چیزوں، مثلاً راستے اور بازار لگانے کی جگہ کے لئے بعض زمینوں کا مخصوص کر دینا۔

بعض ضروری سامانوں سے ٹیکس ختم کر دینا یا کم کر دینا تاکہ مسلمانوں کے بازاروں میں وہ سامان کثرت سے آئیں، چنانچہ حضرت عمرؓ نبطیوں سے گیہوں اور زیتون کے تیل سے بیسواں حصہ لیتے تھے تاکہ مدینہ منورہ میں یہ مال کثرت سے لایا جائے، اور دانوں یعنی چنا نیز دال سے دسواں حصہ لیتے تھے[۲]۔

مالک کا اختصاص:

۷۵- اگر تخصیص کرنے والا صاحب ملک ہو تو اپنی ملکیت کے ایک حصہ میں اس کے تصرف کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کے اس اختصاص (تصرف) سے کوئی ضرر یا فساد نہ پیدا ہو، لہٰذا مالک کو تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرنے سے منع کر دیا گیا ہے، کیونکہ اس میں ورثاء کا نقصان ہے، اور کسی مشروع سبب کے بغیر اپنی اولاد میں سے بعض کو عطیہ دینے اور بعض کو محروم کرنے سے منع کیا گیا ہے،

---

(۱) حدیث: "إنها أمانة، وإنها يوم القيامة..." کی روایت مسلم نے کی ہے (۳/ ۱۴۵۷)، حدیث نمبر: ۱۸۲۵، تحقیق محمد عبد الباقی۔

(۲) السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۳ طبع دار الکتب العربیہ الحدیثہ۔

(۱) ملاحظہ ہو: تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۷۲، فتح القدیر ۵/ ۴۵۵، مجمع الأنہر ۲/ ۱۷۔

(۲) الأموال لابی عبید رص ۵۳۳، مصنف عبد الرزاق ۶/ ۹۹، ۱۰/ ۳۳۵، مصنف عبد الرزاق میں یہ روایت الٹی ذکر ہوگئی ہے لہٰذا تنبیہ ضروری ہے۔

کیونکہ ایسا کرنے سے ان کے دلوں میں ایک دوسرے کے خلاف بغض وکینہ پیدا ہوگا[۱]۔

اختضاب

تعریف:

۱-لغت میں اختضاب خضاب استعمال کرنے کو کہتے ہیں، خضاب وہ حناء اور کتم (وسمہ جس سے خضاب بناتے ہیں) وغیرہ ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کا رنگ بدلا جائے[۱]۔

اختضاب کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صبغ، صباغ:

۲-صبغ وہ سالن ہے جس سے (کھانا) رنگا جاتا ہے قرآن کریم کی درج ذیل آیت میں صبغ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے: "وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُوْرِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِلْآكِلِيْنَ"[۲] (اور ایک درخت بھی جو طور سیناء میں پیدا ہوتا ہے جو اگتا ہے تیل لیے ہوئے اور کھانے والوں کے لئے سالن لیے ہوئے)۔

مفسرین نے کہا ہے کہ اس آیت میں "صبغ" سے زیتون کا تیل مراد ہے، کیونکہ اس میں ڈبونے سے روٹی رنگین ہوجاتی ہے، مراد یہ ہے کہ زیتون کا تیل سالن ہے، اس میں ڈبو کر روٹی رنگین کی جاتی ہے۔

---

(۱) المغنی ۱۵۵/۶،۱۰۸،۱۰۴/۵۔

(۱) لسان العرب: مادہ (خضب)۔

(۲) سورۂ مومنون/۲۰۔

ب-تطریف:

۳- لغت میں تطریف کا معنی ہے: انگلیوں کے کناروں کو رنگین کرنا، کہا جاتا ہے: طرّفت الجارية بنانها، جب لڑکی اپنی انگلیوں کے پوروں کو حناء سے رنگین کرے، جس لڑکی نے ایسا کر رکھا ہو اسے "مطرّفة" کہتے ہیں[1]۔

ج-نقش:

۴- لغت میں نقش کا معنی ہے: نمنمہ (یعنی مختلف رنگوں سے نقش ونگار کرنا اور مزین کرنا)، کہا جاتا ہے: نقشه ينقشه نقشاً وانتقشه: اس نے اس کو مزین کیا، وہ منقوش یعنی آراستہ ہے[2]۔

اختضاب (خضاب لگانے) کا شرعی حکم:

۵- خضاب کا رنگ کیا ہے اور خضاب لگانے والا انسان مرد ہے یا عورت، اس کے اعتبار سے خضاب لگانے کا حکم مختلف ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

خضاب استعمال کرنے اور نہ کرنے کے درمیان موازنہ:

۶- شوکانی نے قاضی عیاض کا یہ قول نقل کیا ہے[3]: خضاب استعمال کرنے اور جنس خضاب کے بارے میں صحابہ وتابعین کے دور ہی سے اختلاف پایا جاتا ہے، بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ خضاب کا ترک کرنا افضل ہے، تاکہ بڑھاپے کی سفیدی باقی رہے۔ ان حضرات نے پیری کی سفیدی بدلنے کی ممانعت کے بارے میں نبی اکرم ﷺ کی ایک حدیث بھی روایت کی ہے[1]۔

بعض حضرات کے نزدیک خضاب استعمال کرنا افضل ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "غيّروا الشيب ولا تشبهوا باليهود"[2] (بڑھاپے کی سفیدی کو بدلو اور یہود کی مشابہت اختیار نہ کرو)، ایک روایت میں یہود کے ساتھ "نصاریٰ" کا بھی ذکر ہے[3]، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن اليهود والنصارىٰ لا يصبغون فخالفوهم"[4] (بیشک یہود اور نصاریٰ نہیں رنگتے، لہذا تم ان کی مخالفت کرو)۔ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگنے اور بڑھاپے کی سفیدی بدلنے کی علت یہود ونصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے، اس سے خضاب لگانے کے استحباب کا مؤکد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ اہل کتاب کی مخالفت پر بہت زور دیتے تھے اور اس کا حکم فرماتے تھے۔

صحابہ، تابعین، وغیرہم کے ایک گروہ نے خضاب کے بارے

---

(۱) لسان العرب: مادہ (طرف)۔

(۲) لسان العرب: مادہ (نقش)۔

(۳) نیل الاوطار ۱/ ۱۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ ۱۳۵۷ھ۔

(۱) شاید شوکانی کی مراد حضرت ابن مسعودؓ سے مروی وہ حدیث ہے جس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے: "كان رسول الله ﷺ يكره عشر خلال: الصفرة -يعني الخلوق- وتغيير الشيب ..." (رسول اللہ ﷺ دس عادتوں کو ناپسند فرماتے تھے: پیلے رنگ میں رنگنا، بڑھاپے کی سفیدی کو بدلنا...) (نیل الاوطار ۱/ ۱۱۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ)۔

(۲) حدیث: "غيّروا الشيب ولا تشبهوا..." کی روایت ترمذی نے اپنی سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور فرمایا ہے: یہ حدیث حسن اور صحیح ہے، اس کے ہم معنی حدیث کی روایت بخاری اور مسلم وغیرہ نے بھی کی ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۴۳۳، مطبعۃ الجالیۃ الجدیدہ)۔

(۳) "والنصاریٰ" کی زیادتی احمد اور ابن حبان کی روایت میں آئی ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۴۳۳)۔

(۴) حدیث: "إن النصارى واليهود لا يصبغون ..." کی روایت شیخین کی ہے (نیل الاوطار ۱/ ۱۱۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ العثمانیۃ المصریہ ۱۳۵۷ھ)۔

میں وارد احادیث کی بنا پر خضاب کا استعمال کیا، پھر ان میں سے اکثر حضرات زرد رنگ کا خضاب استعمال فرماتے تھے، انہیں میں سے حضرت ابن عمر اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم بھی تھے، کچھ حضرات نے حناء اور کتم (وسمہ) کا خضاب استعمال فرمایا، بعض حضرات نے زعفران سے خضاب کیا، ایک جماعت نے کالے رنگ کا خضاب استعمال کیا، انہیں میں سے حضرات عثمانؓ بن عفان، حسنؓ، حسینؓ، عقبہؓ بن عامر وغیرہم تھے۔

شوکانی نے طبری کا یہ قول نقل کیا ہے [۱]: صحیح بات یہ ہے کہ خضاب استعمال کرنے اور اس سے ممانعت دونوں کے بارے میں نبی اکرم ﷺ سے وارد احادیث صحیح ہیں، ان کے درمیان کوئی ٹکراؤ نہیں ہے، بلکہ بڑھاپے کی سفیدی کو بدلنے کا حکم ان لوگوں کے لئے ہے جن کے بال ابو قحافہ کی طرح مکمل سفید ہو گئے ہوں، اور ممانعت صرف ان لوگوں کے لئے ہے جن کے بال میں شمط ہو (یعنی کچھ بال سفید اور کچھ سیاہ ہوں) [۲]۔

خضاب کرنے، نہ کرنے کے بارے میں سلف کا اختلاف ان کے احوال مختلف ہونے کی بنا پر تھا، علاوہ ازیں خضاب اور ترک خضاب کے بارے میں امر اور نہی وجوب کے لئے نہیں ہے، اس پر اجماع ہے، اسی لئے اس بارے میں سلف نے ایک دوسرے پر نکیر نہیں کی [۳]۔

۷ - صحیح بخاری میں کچھ احادیث ایسی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ

(۱) کالے خضاب کے بارے میں آثار صحابہ کی روایت طبرانی نے کی ہے ہاں عثمان بن عفان کا اثر طبرانی کے یہاں نہیں ہے (مجمع الزوائد ۵/ ۱۶۲ طبع ۱۳۵۳ھ) ان تمام آثار کو شوکانی نے ذکر کیا ہے (نیل الأوطار ۱/ ۱۱۸)۔

(۲) شَمَط (شین اور میم کے فتحہ کے ساتھ) سر کے بالوں کی سیاہی جس میں سفیدی ملی ہوئی ہو (مختار الصحاح شمط)۔

(۳) نیل الأوطار ۱/ ۱۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

رسول اللہ ﷺ خضاب کا استعمال فرماتے تھے، اور کچھ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ خضاب کا استعمال نہیں فرماتے تھے [۱]، پہلی قسم کی احادیث میں سے بعض یہ ہیں:

عثمان بن عبد اللہ بن موہب فرماتے ہیں: ''دخلنا علی أم سلمة فأخرجت إلینا من شعر رسول الله فإذا هو مخضوب'' [۲] (ہم لوگ حضرت ام سلمہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے، انہوں نے ہمیں دکھانے کے لئے رسول اللہ ﷺ کا موئے مبارک نکالا، وہ خضاب آلود تھا)۔

حضرت ابن عمرؓ پیلے رنگ کے خضاب سے اپنی داڑھی کو اس قدر رنگتے تھے کہ ان کے کپڑے بھی پیلے ہو جاتے تھے، ان سے اس بارے میں کہا گیا تو انہوں نے فرمایا: ''إني رأیت رسول الله ﷺ یصبغ بها، ولم یکن شیئ أحب إلیه منها، وکان یصبغ بها ثیابه حتی عمامته'' [۳] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ پیلے رنگ سے داڑھی رنگتے تھے، کوئی رنگ آپ کو اس سے زیادہ پسند نہ تھا، آپ اس سے اپنے کپڑے حتی کہ عمامہ بھی رنگتے تھے)۔

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۱/ ۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: ''دخلنا علی أم سلمة....'' کی روایت بخاری نے کی ہے، اس حدیث کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود اس بال میں خضاب لگایا تھا، بلکہ اس بات کا احتمال ہے کہ آپ ﷺ کے بال پیلے رنگ کی خوشبو لگنے کی وجہ سے اس کے بعد سرخ ہو گئے ہوں، نیز بہت سے بال جب جسم سے الگ ہو جاتے ہیں اور ان پر ایک مدت گذر جاتی ہے تو ان کی سیاہی سرخی میں بدل جاتی ہے یہ بات حافظ منذری نے ذکر کی ہے (نیل الاوطار ۱/ ۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

(۳) حضرت ابن عمر کی حدیث: ''کان یصبغ لحیته.....'' کی روایت ابوداؤد نے صحیح سندوں سے کی ہے (نیل الاوطار ۱/ ۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

دوسری قسم کی احادیث میں سے بعض یہ ہیں: حضرت انسؓ کا قول ہے: "ما خضب رسول الله ﷺ، و إنه لم يبلغ منه الشيب إلا قليلاً، ولو شئت أن أعد شمطات كن في رأسه لفعلت"[1] (رسول اللہ ﷺ نے خضاب استعمال نہیں فرمایا، ان کے بال بہت کم سفید ہوئے تھے، اگر میں چاہتا کہ آپ کے سر کے سفید بالوں کو گنوں تو گن سکتا تھا)۔

ابو جحیفہؓ نے فرمایا: "رأيت رسول الله ﷺ هذه منه بيضاء" يعني عنفقته[2] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو اس حال میں دیکھا کہ ان کا یہ (یعنی داڑھی بچہ) سفید تھا)۔

شوکانی کہتے ہیں: "اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ رسول اللہ ﷺ کا خضاب لگانا ثابت نہیں ہے تو بھی خضاب کے مسنون ہونے پر اثر نہیں پڑے گا، کیونکہ احادیث صحیحہ میں اس کے بارے میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد قولی موجود ہے"۔

طبری ان احادیث میں جن سے نبی اکرم ﷺ کا خضاب استعمال کرنا ثابت ہوتا ہے اور ان احادیث میں جن سے آپ ﷺ کے خضاب استعمال کرنے کی نفی ہوتی ہے اس طرح تطبیق دیتے ہیں: "جس کو جزم کے ساتھ یہ بات معلوم تھی کہ نبی اکرم ﷺ نے خضاب استعمال فرمایا اس نے اپنا مشاہدہ بیان کیا اور ایسا بعض اوقات ہوتا تھا، اور جن لوگوں نے نبی اکرم ﷺ کے خضاب استعمال کرنے کی نفی کی ہے ان کی یہ نفی نبی اکرم ﷺ کے اکثر حالات پر محمول ہے"[1]۔

(۱) حضرت انسؓ کی حدیث: "ماخضب رسول الله..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے (نیل الاوطار ۱/۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات)، اور "شمط" سر کے بال کی اس سفیدی کو کہتے ہیں جس میں سیاہی مخلوط ہو (مختار الصحاح شمط)۔

(۲) ابو جحیفہ کی حدیث کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سند کے ساتھ کی ہے سندی فرماتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے اور "عنفقہ" وہ بال ہے جو نیچے کے ہونٹ میں ہوتا ہے ایک قول یہ ہے کہ نچلے ہونٹ اور ٹھڈی کے درمیان کے بالوں کو کہا جاتا ہے (ابن ماجہ ۲/۲۰۰)۔

(۱) نیل الاوطار ۱/۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کن چیزوں سے خضاب لگایا جاتا ہے؟

۸- خضاب کبھی حناء (مہندی) کا لگایا جاتا ہے، کبھی کتم (وسمہ) کے ساتھ حناء کا، کبھی ورس کا، زعفران کا اور کبھی سیاہ رنگ کا وغیرہ۔

اول- سیاہی کے علاوہ دوسرے رنگ کا خضاب لگانا

حناء اور کتم کا خضاب:

۹- حناء اور کتم کا خضاب لگانا مستحب ہے، کیونکہ حدیث شریف میں ارشاد ہے: "غيّروا الشيب"[2] (بڑھاپے کی سفیدی کو بدلو)، یہ امر کا صیغہ ہے، جو یہاں استحباب کے لئے استعمال ہوا ہے، نیز نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن أحسن ما غيرتم به الشيب الحناء والكتم"[3] (بیشک سب سے بہتر وہ چیز جس سے تم بالوں

(۲) حدیث: "غيّروا الشيب" کی روایت بزار نے اس اضافہ کے ساتھ کی ہے: "و إن أحسن ما غيرتم به الشيب الحناء والكتم"، اس روایت کے ایک راوی سعید بن بشیر ہیں جو ثقہ ہیں لیکن ان میں کچھ ضعف ہے اسی طرح اس حدیث کی روایت طبرانی نے الأوسط میں حضرت عائشہؓ سے اس اضافہ کے ساتھ کی ہے: "ولا تشبهوا باليهود ولا النصارى"، طبرانی نے اس کی روایت اپنے ایک شیخ سے کی ہے جن کا نام احمد ہے، ہیثمی نے ان کے بارے میں کہا ہے: میں ان کو نہیں جانتا ہوں، بظاہر وہ ثقہ ہیں، کیونکہ طبرانی نے ان سے بکثرت روایتیں کی ہیں، اس روایت کے باقی راوی ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۵/۱۶۰)۔

(۳) حدیث: "إن أحسن ما غيرتم به..." کی روایت احمد، ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے حضرت ابوذرؓ سے مرفوعا کی ہے ترمذی کے الفاظ ہیں: "ان احسن ما غير به الشيب الحنا والكتم" (سب سے بہتر چیز جس سے بالوں کی سفیدی تبدیل کی جائے وہ حناء اور کتم ہے)، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/۴۳۵ طبع السلفیہ)۔

کی سفیدی کو بدلو حناء اور کتم ہے)، اس سے معلوم ہوا کہ حناء اور کتم ان بہترین رنگوں میں سے ہے جن سے بالوں کی سفیدی دور کی جاتی ہے، سفید بالوں کو رنگنا انہیں دونوں تک محدود نہیں ہے بلکہ اصل حسن میں دوسری رنگائی والی چیزیں بھی حناء اور کتم کے ساتھ شریک ہیں [۱]، حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "اختضب أبوبكر بالحناء والكتم، واختضب عمر بالحناء بحتاً" [۲] (حضرت ابوبکرؓ نے حناء اور کتم کا خضاب لگایا، اور حضرت عمرؓ نے تنہا حناء کا خضاب لگایا)۔

ورس اور زعفران کے ذریعہ اختضاب:

۱۰- حناء اور کتم کے خضاب کی طرح ورس اور زعفران کا خضاب لگانا بھی اصل استحباب میں داخل ہے، صحابہ کی ایک جماعت نے ورس اور زعفران کا خضاب استعمال کیا ہے، ابو مالک اشجعی نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كان خضابنا مع رسول الله ﷺ الورس والزعفران" [۳] (رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہمارا خضاب ورس اور زعفران تھا)۔

(۱) نیل الأوطار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۰، البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۹۱۔

(۲) حدیث: "اختضب..." کی روایت مسلم نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۴/ ۱۸۲۱ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)، اور "بحتاً" کے معنی منفرد ہونے کے ہیں۔

(۳) المغنی والشرح الکبیر ۱/ ۷۶،۷۵ طبع المنار مصر، "ورس" تل کی طرح ایک خوشبودار گھاس ہے اس کا رنگ سرخی اور زردی کے درمیان کا ہوتا ہے (جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۱۸۹، مطبعۃ الحلبی)، کتم (کاف اور تا پر زبر) ایک گھاس ہے جسے حناء میں ملا کر خضاب لگایا جاتا ہے (مختار الصحاح: کتم)، ابو مالک اشجعی عن ابیہ کی حدیث کی روایت امام احمد (۳/ ۴۷۲) اور بزار نے کی ہے بکر بن عیسی کے علاوہ اس حدیث کے تمام راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں، اور بکر بن عیسی ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۱۵۹ طبع ۱۳۵۳ھ)۔

اور حکم بن عمرو غفاری فرماتے ہیں: "دخلت أنا وأخي رافع على أمير المؤمنين عمر، وأنا مخضوب بالحناء، وأخي مخضوب بالصفرة، فقال عمر: هذا خضاب الإسلام وقال لأخي رافع: هذا خضاب الإيمان" [۱] (میں اور میرے بھائی رافع امیر المومنین حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے، میں حناء کا خضاب لگائے ہوئے تھا اور میرے بھائی پیلے رنگ کا خضاب لگائے ہوئے تھے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: یہ اسلام کا خضاب ہے، اور میرے بھائی رافع سے کہا: یہ ایمان کا خضاب ہے)۔

دوم- کالا خضاب لگانا

۱۱- کالا خضاب لگانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنابلہ، مالکیہ اور حنفیہ (امام ابو یوسف کے علاوہ) جنگ کے علاوہ دوسرے حالات میں کالا خضاب لگانے کو مکروہ قرار دیتے ہیں [۲]۔

جنگ میں کالے خضاب کا استعمال بالاجماع جائز ہے بلکہ پسندیدہ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کے والد ابو قحافہ کے بارے میں جب کہ انہیں نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں فتح مکہ کے سال لایا گیا اور ان کے سر کے بال پورے طور پر سفید تھے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اذهبوا به إلى بعض نسائه فلتغيره، وجنبوه السواد" [۳] (انہیں ان کی کسی بیوی کے پاس

(۱) حکم بن عمرو غفاری کی حدیث کی روایت امام احمد نے کی ہے، اس کے ایک راوی عبد الرحمن بن حبیب کو ابن معین نے ثقہ اور احمد بن حنبل نے ضعیف قرار دیا ہے اس کے باقی راوی ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۱۵۹)۔

(۲) المغنی ۱/ ۷۵-۷۶ طبع المنار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۱۔

(۳) حدیث: "اذهبوا به إلى بعض نسائه..." کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سنن میں کی ہے (۲/ ۱۱۹۷ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ)، سنن ابن ماجہ کے محقق لکھتے ہیں: الزوائد میں ہے: اصل حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے لیکن ابن ماجہ کی سند میں ایک راوی لیث بن سلیم ہیں جو جمہور کے نزدیک

لے جاؤ تا کہ ان کے سر کی سفیدی بدل دے، اور انہیں کالے رنگ سے دور رکھو)۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں: بعض علماء نے مجاہدین کے لئے کالا خضاب لگانے کی اجازت دی ہے، اور بعض علماء نے کالے خضاب کی مطلق اجازت دی ہے بعض نے صرف مردوں کو کالے خضاب کی اجازت دی ہے عورتوں کو نہیں[1]۔ کالے خضاب کو جائز قرار دینے والوں نے چند دلائل پیش کیے ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:

۱۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن أحسن ما اختضبتم به لهذا السواد، أرغب لنسائكم فيكم، وأهيب لكم في صدور أعدائكم"[2] (بیشک تمہارے خضاب کے لئے سب سے بہتر یہ کالا رنگ ہے، تمہاری عورتوں کو تمہاری طرف سے خوب راغب کرنے والا اور تمہارے دشمنوں کے دلوں میں تمہاری ہیبت بٹھانے والا ہے)۔

۲۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ وہ کالا خضاب لگانے کا حکم فرماتے تھے اور ارشاد فرماتے تھے: "هو تسكين للزوجة، وأهيب للعدو"[3] (وہ بیوی کو سکون دینے والا اور دشمن کے دل میں خوب ہیبت پیدا کرنے والا ہے)۔

۳۔ صحابہ کی ایک جماعت نے کالا خضاب استعمال کیا، اور ان پر کسی نے نکیر نہیں کی[1]، انہیں میں سے حضرت عثمانؓ، عبد اللہ بن جعفر، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم ہیں، جو لوگ کالا خضاب لگاتے تھے اور اسی کے قائل تھے ان میں سے صاحب مغازی محمد بن اسحاق، ابن ابی عاصم اور ابن الجوزی بھی ہیں[2]۔

۴۔ ابن شہاب فرماتے ہیں: "جب چہرہ نیا تھا (جوانی تھی) تو ہم لوگ کالا خضاب استعمال کرتے تھے، جب چہرہ اور دانت جھڑ گئے (بڑھاپا آ گیا) تو ہم لوگوں نے کالا خضاب چھوڑ دیا"[3]۔

جنگ کے علاوہ عام حالات میں بھی حنفیہ کی ایک رائے کالے خضاب کے جواز کی ہے، یہ امام ابو یوسف کا مسلک ہے۔

شافعیہ مجاہدین کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے کالا خضاب استعمال کرنا حرام قرار دیتے ہیں، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "يكون قوم في آخر الزمان يخضبون بالسواد، لا يريحون رائحة الجنة"[4] (آخری زمانہ میں ایسے لوگ

= ضعیف ہیں۔

(۱) تحفۃ الاحوذی ۵/۳۶۰ مطبعۃ الجمالیۃ الجدیدۃ مصر۔

(۲) حدیث: "إن أحسن ما اختضبتم به..." کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے، الزوائد میں ہے: اس کی اسناد حسن ہے (سنن ابن ماجہ ۲/۱۱۹۷ طبع عیسیٰ الحلبی ۱۳۷۳ھ)۔

(۳) حضرت عمرؓ کے اثر کا ذکر صاحب "تحفۃ الاحوذی" نے کیا ہے (۵/۴۳۷)، یہ اثر عمدۃ القاری (۲۲/۵۱ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۱) تحفۃ الاحوذی ۵/۴۳۹۔

(۲) تحفۃ الاحوذی ۵/۴۳۹۔

(۳) ابن شہاب کے اثر کی روایت ابن ابی عاصم نے کی ہے (فتح الباری ۱۰/۳۵۵ طبع السلفیہ)۔

(۴) حدیث: "يكون قوم في آخر الزمان..." کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے، ابن حبان نے صحیح ابن حبان میں اس کی روایت کی ہے حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور اسے صحیح الاسناد کہا ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/۴۳۴، شرح روض الطالب ۱/۱۷۳) الآداب الشرعیہ پر شیخ محمد رشید رضا کے حواشی (۳/۳۵۳) میں ہے: اس حدیث کے ایک راوی عبد الکریم ہیں جن کی نسبت ذکر نہیں کی گئی ہے بظاہر اس سے مراد عبد الکریم بن ابی المخارق ہیں جو ضعیف ہیں، متن حدیث کے منکر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ عادات مسنونہ کی قسم کے ایک عمل (یعنی بال کو رنگنا) پر دخول جنت سے محرومی کی سخت وعید سنائی گئی ہے اسے کفر میں سے قرار دے دیا ہے اس سے حدیث کے موضوع ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے، ابن الجوزی نے اس حدیث کو موضوعات میں شمار کیا ہے۔

ہوں گے جو کالا خضاب لگائیں گے، ایسے لوگ جنت کی خوشبو نہیں سونگھیں گے)۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے ابوقحافہؓ کے بارے میں فرمایا: "وجنبوه السواد" (انہیں کالے خضاب سے دور رکھو)، شافعیہ کے نزدیک اس امر کا مطلب کالے خضاب کی حرمت ہے، اس حرمت میں مرد وعورت برابر ہیں۔

عورت کا خضاب استعمال کرنا:

۱۲ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحیح احادیث کی وجہ سے مردوں کی طرح عورتوں کے لئے بھی حناء وغیرہ کے ذریعہ بالوں کی سفیدی کو بدلنا مستحب ہے، بالخصوص شادی شدہ عورت اور باندی دونوں کے لئے احرام کی حالت کے علاوہ تمام اوقات میں مہندی لگانا مستحب ہے، کیونکہ خضاب استعمال کرنا زینت ہے، اور بیوی کی زینت شوہر کے لئے اور باندی کی اپنے مالک کے لئے مطلوب ہے، لیکن خضاب کا استعمال پوری ہتھیلی اور قدم میں ہونا چاہئے، صرف انگلیوں کے کنارے رنگین نہ کیے جائیں، نہ خضاب سے نقش ونگار بنائے جائیں، کیونکہ ایسا کرنا مستحب نہیں ہے، عورت شوہر کی اجازت سے اور باندی مالک کی اجازت سے رخسار سرخ کرسکتی ہے اور انگلیوں کے کناروں پر سیاہی ملی ہوئی مہندی لگاسکتی ہے[۱]۔

شادی شدہ عورت کے لئے اپنی ہتھیلی رنگنے کے استحباب میں درج ذیل روایت آئی ہے: ابن ضمرۃ بن سعید اپنی دادی سے اور وہ اپنے گھرانے کی ایک خاتون سے (جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ دونوں قبلوں کی طرف نماز پڑھی تھی) روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "دخل عليّ رسول الله ﷺ فقال لي: اختضبي، تترک إحداكن الخضاب حتى تكون يدها كيد الرجل؟" (میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور مجھ سے فرمایا: خضاب لگاؤ، تم میں سے کوئی عورت خضاب چھوڑ دیتی ہے، یہاں تک کہ اس کا ہاتھ مرد کے ہاتھ کی طرح ہوجاتا ہے؟) راوی کہتے ہیں: "فما تركت الخضاب حتى لقيت الله عزوجل، وإن كانت لتختضب وإنها لابنة ثمانين"[۱] (اس کے بعد اس خاتون نے وفات تک خضاب نہیں چھوڑا، اسی سال عمر ہوجانے کے باوجود وہ خضاب لگاتی تھیں)۔

جو عورت غیر شادی شدہ ہو اور وہ کسی کی باندی بھی نہ ہو اس کے لئے ہتھیلیوں اور پیروں میں خضاب لگانا حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مکروہ ہے، اور رخساروں کو سرخ کرنا، انگلیوں کے کناروں میں سیاہی ملی ہوئی مہندی لگانا حرام ہے، کیونکہ اس کو ضرورت نہیں ہے، اور فتنہ کا خوف ہے۔

حنابلہ کے نزدیک غیر شادی شدہ عورت کے لئے خضاب لگانا جائز ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "يا معشر النساء اختضبن، فإن المرأة تختضب لزوجها، وإن الأيم تختضب تعرض للرزق من الله عزوجل"[۲] (اے عورتو! خضاب لگاؤ، کیونکہ عورت اپنے شوہر کے

---

(۱) شرح روض الطالب ۱/ ۱۷۲-۱۷۳ طبع المیمنیہ، کتاب الفروع اور اس کی تصحیح ۲/ ۳۵۳-۳۵۴۔

(۱) حدیث: "اختضبي تترک إحداكن الخضاب..." کی روایت احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں کی ہے (۴/ ۷۰)، الفتح الربانی کے مصنف لکھتے ہیں: مجھے یہ حدیث امام احمد کے علاوہ کسی اور کے یہاں نہیں ملی، اس حدیث کو ہیثمی نے ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کی روایت احمد بن حنبل نے کی ہے اس کی سند میں بعض ایسے راوی ہیں جن کو میں نہیں جانتا، ایک راوی ابن اسحاق بھی ہیں، وہ مدلس ہیں (الفتح الربانی ۱۶/ ۲۱۵ طبع اول ۱۳۷۲ھ)۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/ ۱۷۲-۱۷۳، کتاب الفروع اور اس کی تصحیح ۲/ ۳۵۳-۳۵۴، حدیث: "يا معشر النساء اختضبن..." کی روایت حافظ ابوموسیٰ المدینی نے کتاب (الاستغناء فی معرفۃ استعمال الحناء) میں

لئے خضاب لگاتی ہے، اور غیر شادی شدہ خضاب لگا کر اپنے کو اللہ کی طرف سے رزق کے لئے پیش کرتی ہے) یعنی اس لئے خضاب لگاتی ہے تا کہ اسے نکاح کا پیغام دیا جائے اور اس سے شادی کی جائے۔

خضاب لگائے ہوئے شخص کا وضو اور غسل:

۱۳ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وضو یا غسل کے اعضاء پر ایسا مادہ پایا جائے جو کھال تک پانی کے پہنچنے میں مانع ہو تو وضو اور غسل صحیح نہیں ہوتا ہے۔

خضاب لگانے والے کا وضو اور غسل درست ہے، کیونکہ خضاب کا مادہ جب دھل کر زائل کر دیا گیا تو صرف رنگ باقی رہ جاتا ہے، اور تنہا رنگ کھال تک پانی پہنچنے میں رکاوٹ نہیں بنتا، اسی لئے وہ وضو یا غسل کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتا (۱)۔

دوا کی غرض سے خضاب لگانا:

۱۴ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دوا کے لئے خضاب لگانا جائز ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کی آزاد کردہ باندی سلمی کی روایت ہے کہ جب کسی کے سر میں تکلیف ہوتی تو رسول اللہ ﷺ فرماتے: "**اذهب فاحتجم**" (جاؤ، پچھنا لگواؤ)، اور جب کسی کو پیر میں تکلیف ہوتی تو آپ ﷺ فرماتے: "**اذهب فاخضبها بالحناء**" (۲) (جاؤ پیر میں مہندی لگاؤ)۔ امام احمد کی روایت میں ہے: "**قالت: كنت أخدم النبي ﷺ فما كانت تصيبه قرحة ولا نكتة إلا أمرني أن أضع عليها الحناء**" (۱) (انہوں نے (سلمی نے) کہا: میں نبی اکرم ﷺ کی خدمت کرتی تھی، آپ ﷺ کو جب کوئی زخم لگتا، پھانس لگتی تو آپ ﷺ مجھے اس پر مہندی رکھنے کا حکم فرماتے)۔

ناپاک چیز سے اور عین نجاست سے خضاب لگانا:

۱۵ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس چیز کو ناپاک چیز سے رنگا گیا ہو یا خضاب لگایا گیا ہو اسے تین بار دھونے سے وہ چیز پاک ہو جاتی ہے، لہذا اگر کسی مرد یا عورت نے ناپاک مہندی کا خضاب لگایا، پھر تین بار دھو لیا تو پاک ہو گیا، اور اگر عین نجاست سے خضاب لگایا تو جب تک کہ دھونے سے عین نجاست، اس کا مزہ اور بو زائل نہ ہو جائیں اور صاف ستھرا پانی نہ نکلنے لگے وہ چیز پاک نہ ہوگی، نجاست کا رنگ باقی رہنا معاف ہے، اس لئے کہ جس اثر کا زوال بہت دشوار ہو اس کا باقی رہنا مضر نہیں ہے، اسی قبیل سے خون میں رنگی ہوئی چیز ہے، نیز غیر آبی کیڑا جس میں بہنے والا خون ہو اس سے رنگی ہوئی چیز بھی اسی قبیل کی ہے، کیونکہ یہ مردار ہے جس میں خون منجمد ہو جاتا ہے، لہذا یہ نجس ہے (۲)۔

گودنے کے ذریعہ رنگنا:

۱۶ - وشم (گودنا) یہ ہے کہ کھال میں سوئی چبھوئی جائے تا کہ خون

= حضرت جابرؓ سے مرفوعا کی ہے جیسا کہ الفروع (۲/ ۳۵۴) میں ہے ہمیں یہ حدیث کتب حدیث میں اس کی ممکنہ جگہوں میں نہیں ملی۔

(۱) شرح الحطاب ۱/ ۱۶۳ طبع مکتبۃ النجاح طرابلس۔

(۲) حضرت سلمی کی حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے ترمذی، ابن ماجہ اور احمد بن حنبل نے بھی اس کی روایت کی ہے اس کی سند کے ایک راوی عبید اللہ بن علی بن رافع مختلف فیہ ہیں (کتاب الفروع ۲/ ۳۵۶، عون المعبود ۴/ ۲ طبع دار الکتاب اللبنانی)۔

---

(۱) امام احمد نے اس کی روایت کی ہے اور اسے حدیث حسن قرار دیا ہے (الفروع ۲/ ۳۵۴)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۹، شرح روض الطالب ۱/ ۱۷۲، الرہوتی ۱/ ۱۱۴- ۱۱۵، الخرشی ۱/ ۹۶، الحطاب ۱/ ۱۲۰، کشاف القناع ۱/ ۱۸۲، المغنی ۱/ ۶۴ طبع الریاض۔

نکلے، پھر اس پر سرمہ یا نیل چھڑکی جائے تاکہ کھال کا رنگ سبز یا نیلگوں ہوجائے، ایسا کرنا مطلقاً حرام ہے، کیونکہ بخاری ومسلم کی روایت ہے: "لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة" (اللہ تعالیٰ نے بال جوڑنے والی اور جڑوانے والی، گودنے والی اور گودوانے والی، بال اکھاڑنے والی اور اکھڑوانے والی پر لعنت بھیجی ہے)، نیز اس لئے کہ گودنے کی جگہ پر جب سوئی چبھوکر سرمہ بھرا جائے گا یا سبز کرنے کے لئے نیل بھری جائے گی تو سرمہ اور نیل خون کی وجہ سے ناپاک ہوجائیں گے، پھر جب خون منجمد ہوجائے گا اور زخم بھر جائے گا تو وہ جگہ سبز رہے گی، جب اسے تین بار دھودیا جائے گا تو گودنے کی جگہ پاک ہوجائے گی۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک گودنا ناپاک چیز سے رنگنے اور خضاب لگانے کی طرح ہے، جب اس کو تین بار دھودے گا تو گودنے کی جگہ پاک ہوجائے گی، کیونکہ یہ ایسا اثر ہے جس کا ازالہ دشوار ہے، اس لئے کہ گودنے کا اثر کھال کو ادھیڑنے یا اس کو زخمی کرنے ہی سے دور ہوسکتا ہے [۱]۔

سفید خضاب لگانا:

۱۷ - کبرسنی ظاہر کرکے اپنے ہم عمر جوانوں پر برتری حاصل کرنے اور اپنے بھائیوں کی نظر میں معظم اور محترم بننے، یا اسی طرح دوسرے فاسد اغراض کے لئے سیاہ داڑھی پر سفید خضاب لگانا (مثلاً گندھک وغیرہ کا خضاب) مکروہ ہے [۲]۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ صحیح مقصد کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔

حائضہ عورت کا خضاب لگانا:

۱۸ - جمہور فقہاء کے نزدیک حائضہ عورت کے لئے خضاب لگانا جائز ہے، اس لئے کہ ایک روایت میں ہے کہ ایک خاتون نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا کہ کیا حیض والی عورت خضاب لگائے گی؟ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا: "قد كنا عند النبي ﷺ ونحن نختضب فلم يكن ينهانا عنه" [۱] (ہم لوگ نبی اکرم ﷺ کے پاس تھیں تو ہم لوگ خضاب لگاتی تھیں اور نبی اکرم ﷺ ہمیں اس سے منع نہیں فرماتے تھے)، اور ایک روایت میں ہے: "أن نساء ابن عمر كن يختضبن وهن حيض" [۲] (ابن عمرؓ کی بیویاں حیض کی حالت میں خضاب لگاتی تھیں)۔

ابن رشد فرماتے ہیں: حائضہ عورت اور جنبی شخص کے خضاب لگانے کے جواز میں کوئی اشکال نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے ہاتھوں میں لگنے والے خضاب کا رنگ جنابت اور حیض کے حدث کو دور کرنے میں رکاوٹ نہیں بنتا، غسل کرنے سے حدث دور ہوجائے گا، لہٰذا حائضہ عورت کے لئے خضاب کو مکروہ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں [۳]۔

سوگ منانے والی عورت کا خضاب لگانا:

۱۹ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو عورت اپنے شوہر کا سوگ منارہی

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/ ۵۵۱، شرح عین العلم وزین الحلم لنورالدین المعروف بالقاری ۱/ ۳۲۸۔

---

(۱) حدیث عائشہؓ کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۱۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے ابن ماجہ کے محقق نے لکھا ہے: الزوائد میں ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے۔

(۲) سنن دارمی ۱/ ۲۵۲، دارمی نے اپنی سند کے ساتھ نافع (مولی ابن عمرؓ) سے اس کی روایت کی ہے۔

(۳) مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۲۰۰ طبع مکتبۃ النجاح طرابلس لیبیا۔

ہو اس کے لئے عدت کی مدت تک خضاب استعمال کرنا حرام ہے، کیونکہ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: "دخل عليّ رسول الله -ﷺ- حين توفي أبو سلمة فقال لي: "لا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب، قالت: قلت: بأي شئ أمتشط؟ قال: بالسدر تغلفين به رأسک"[۱] (ابوسلمہ کی وفات کے بعد رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے تو آپ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "خوشبو سے اور حناء سے بالوں کی صفائی نہ کرنا، کیونکہ وہ خضاب ہے"، ام سلمہؓ نے عرض کیا: میں کس چیز سے بالوں کی صفائی کروں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: بیر کے پتوں سے، اس سے اپنا سر ڈھک لو)۔

نومولود کے سر کا خضاب:

۲۰ - فقہاء (مالک، شافعی، احمد بن حنبل، زہری اور ابن المنذر) اس پر متفق ہیں کہ بچے کے سر پر عقیقہ کے جانور کا خون لیپ کرنا مکروہ ہے[۲]، کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دما، وأميطوا عنه الأذى"[۳] (لڑکے کے

(۱) ام سلمہؓ کی حدیث: "دخل عليّ..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۹۱ ۳ طبع مکتبۃ لسعادۃ) اورنسائی (۶/ ۲۰۴-۲۰۵ طبع اول المصریہ) نے کی ہے شوکانی نے نیل الاوطار (۷/ ۹۸) میں لکھا ہے: "اس کی روایت امام شافعی نے بھی کی ہے ان کی سند کا ایک حصہ یہ ہے: "المغيرة بن الضحاک عن أم حكيم بنت أسيد عن أمها عن مولى لها عن أم سلمةؓ"، اس سند کو عبدالحق اور منذری نے مغیرہ اور اس سے اوپر کے راویوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے معلل قرار دیا ہے"۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۵۸۸ مطبعۃ المنار۔

(۳) حدیث: "مع الغلام عقيقة..." کی روایت بخاری نے صحیح بخاری (۷/ ۱۰۹ طبع سبیح) میں، اصحاب سنن نے اور امام احمد (مسند ابن حنبل ۴/ ۱۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے بعض روایات میں "في الغلام" ہے۔

ساتھ عقیقہ ہے، اس کی طرف سے خون بہاؤ اور اس سے گندگی اور میل کچیل دور کرو)، اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ اسے خون نہ لگایا جائے، کیونکہ خون گندگی ہے، نیز یزید بن عبد المزنی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يعق عن الغلام ولا يمس رأسه بدم"[۱] (لڑکے کی طرف سے عقیقہ کیا جائے گا اور اس کے سر میں خون نہیں لگایا جائے گا)، نیز اس لئے کہ بچے کے سر پر خون لیپنا اسے نجس کرنا ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا[۲]۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بچے کے سر پر زعفران اور خوشبو لگانا جائز ہے، کیونکہ حضرت بریدہ کا قول ہے: "كنا في الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلام ذبح شاة ولطخ رأسه بدمها، فلما جاء الله بالإسلام كنا نذبح شاة ونحلق رأسه ونلطخه بزعفران"[۳] (زمانہ جاہلیت میں ہمارا معمول یہ تھا کہ جب ہم میں سے کسی کے یہاں لڑکا پیدا ہوتا تو وہ بکری ذبح کرتا اور بچے کے سر پر اس بکری کا خون لیپتا، جب اللہ تعالی نے دین اسلام بھیجا تو ہم بکری ذبح کرتے، بچے کا سر مونڈتے، اس پر زعفران لگاتے)، نیز حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے: "كانوا في الجاهلية إذا عقوا عن الصبي خضبوا قطنة بدم العقيقة فإذا حلقوا رأس المولود وضعوها على رأسه، فقال النبي -ﷺ-: اجعلوا مكان

(۱) حدیث: "يعق عن الغلام..." کے بارے میں ہیثمی نے لکھا ہے: اس کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر اور المعجم الاوسط میں "عن يزيد بن عبد الله المزني عن أبيه" کی سند کے ساتھ کی ہے، ابن ماجہ نے اس کی روایت "عن يزيد بن عبد الله" سے کی ہے ان کی سند میں "عن أبيه" نہیں ہے واللہ اعلم (مجمع الزوائد ۴/ ۵۸)۔

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) اس کی روایت امام احمد اورنسائی نے کی ہے تلخیص الحبیر میں ہے: اس کی اسناد صحیح ہے (نیل الاوطار ۵/ ۱۵۲)۔

الدم خلوقا" (زمانہ جاہلیت میں لوگ جب بچے کا عقیقہ کرتے تو عقیقہ کے خون میں روئی بھگو لیتے، جب نومولود کا سر مونڈتے تو خون میں تر روئی کو اس کے سر پر رکھتے، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: خون کے بجائے خوشبو رکھا کرو)، ابوالشیخ کی روایت میں یہ اضافہ ہے: "ونهى أن يمس رأس المولود بدم"[1] (نومولود کے سر میں خون لگانے سے منع فرمادیا)۔

حنفیہ کے نزدیک عقیقہ مطلوب نہیں ہے۔

مرد اور مخنث کا خضاب لگانا:

۲۱- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مرد کے لئے اپنے سر اور داڑھی میں بالوں کی سفیدی دور کرنے کے لئے حناء وغیرہ کا خضاب لگانا مستحب ہے، کیونکہ اس بارے میں احادیث وارد ہوئی ہیں، دونوں ہتھیلیوں اور دونوں قدموں کے علاوہ جسم کے تمام حصوں میں مرد کے لئے خضاب لگانے کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، ہتھیلیوں اور قدموں میں مرد کے لئے عذر ہی کی صورت میں خضاب کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں خضاب لگانا عورتوں کے ساتھ تشبہ ہے[2]، اور عورتوں سے تشبہ اختیار کرنا شرعاً ممنوع ہے۔

اکثر شافعیہ اور بعض حنابلہ عورتوں کے ساتھ تشبہ کو حرام قرار دیتے

(۱) الشرح الکبیر المطبوع مع المغنی ۳/ ۵۸۸-۵۸۹، حضرت عائشہؓ کی حدیث "كانوا في الجاهلية ..." کے بارے میں ہیثمی کہتے ہیں کہ اس کی روایت ابویعلی اور بزار نے اختصار کے ساتھ کی ہے اور ابویعلی کے شیخ کے علاوہ اس حدیث کے تمام راوی صحیح بخاری کے راوی ہیں، ابویعلی کے شیخ کو میں نہیں جانتا (مجمع الزوائد ۴/ ۵۸)، ابن حبان نے بھی اس کی روایت کی ہے (نیل الاوطار ۵/ ۱۵۱ طبع مصطفی الحلبی)، ابوالشیخ کی زیادتی کا ذکر نیل الاوطار (۵/ ۱۵۱) میں ہے یہ زیادتی صحت کے کس درجہ پر ہے یہ واضح نہ ہوسکا۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/ ۱۵۵۔

ہیں، اور بعض حنابلہ، نیز حنفیہ میں سے صاحب "المحیط" نے اسے مکروہ کہا ہے[1]، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء"[2] (اللہ تعالی کی لعنت ہے ان عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت اختیار کرتی ہیں اور ان مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت اختیار کرتے ہیں)۔

اس مسئلہ میں خنثی مشکل کا حکم مرد کی طرح ہے[3]۔

محرم کا خضاب لگانا:

۲۲- حنابلہ کے نزدیک محرم سر کے علاوہ جسم کے کسی بھی حصہ میں مہندی کا خضاب لگا سکتا ہے، کیونکہ احرام کی حالت میں کسی بھی ساتر سے سر ڈھکنا ممنوع ہے۔

قاضی (ابویعلی) نے ذکر کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إحرام الرجل في رأسه، وإحرام المرأة في وجهها"[4] (مرد کا احرام اس کے سر میں ہے اور عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے)۔

عورت کے لئے حناء وغیرہ کا خضاب لگانے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ عکرمہؒ کی روایت ہے، انہوں نے فرمایا: "كانت عائشة

(۱) الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۴۰ طبع اول، مطبعۃ المنار مصر۔

(۲) اس حدیث کی روایت احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباس کی سند سے کی ہے اور یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدیر طبع المکتبۃ التجاریہ مصر ۵/ ۲۷۱)۔

(۳) شرح روض الطالب ۱/ ۱۳۱۔

(۴) حدیث: "إحرام الرجل ..." کا ذکر قاضی ابویعلی نے کیا ہے (المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۸-۲۶۹ طبع ۱۳۹۲ھ) لیکن ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث مجھے کتب حدیث میں نہیں ملی، حاکم نے اپنی تاریخ میں اس کی روایت حضرت ابن عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "حرم الرجل في وجهه ورأسه وحرم المرأة في رأسها" (کنز العمال ۵/ ۳۵ طبع البلاغۃ)۔

و أزواج النبي -ﷺ- يختضبن بالحناء وهن حرم"[1] (حضرت عائشہؓ اور دوسری ازواج مطہرات احرام کی حالت میں حناء کا خضاب لگاتی تھیں)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے احرام کی حالت میں دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کے علاوہ پورے بدن میں مہندی وغیرہ کا خضاب لگانا جائز ہے، کسی حاجت کے بغیر دونوں ہاتھوں اور پیروں میں خضاب لگانا حرام ہے، اور عورت کے لئے احرام کی حالت میں حناء وغیرہ کا خضاب لگانا مکروہ ہے، ہاں اگر وہ وفات کی عدت گذار رہی ہے تو اس کے لئے خضاب لگانا حرام ہے، جس طرح عدت میں نہ ہونے کے باوجود نقش ونگار کی صورت میں خضاب لگانا اس کے لئے حرام ہے[2]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک محرم کے لئے بدن کے کسی بھی حصہ میں حناء وغیرہ کا خضاب لگانا ناجائز ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، کیونکہ وہ خوشبو والی چیز ہے اور محرم کے لئے خوشبو پر پابندی ہے، ایک روایت میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے ام سلمہؓ سے فرمایا: "لا تطيبي وأنت محرمة ولا تمسي الحناء فإنه طيب"[3] (احرام کی حالت میں خوشبو استعمال نہ کرو اور نہ مہندی لگاؤ، کیونکہ وہ خوشبو ہے)۔

---

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۲۶۸-۲۶۹ طبع المنار، حدیث کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "کان نساء رسول الله صلی الله علیه وسلم یختضبن وهن محرمات"، (اس حدیث کے ایک راوی یعقوب مختلف فیہ ہیں)۔

(۲) شرح روض الطالب ۱/ ۵۰۹۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۲۰۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۶۰ طبع الحلبی، حدیث: "لا تطيبي وأنت محرمة..." کی روایت طبرانی نے ام سلیم سے کی ہے، بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے اور اسے ابن لہیعہ کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے لیکن نسائی نے اس کی روایت ایک ایسی سند سے کی ہے جو ابن لہیعہ سے محفوظ ہے (الدرایہ ۲/ ۳۹، تلخیص الحبیر ۲/ ۲۸۲)۔

اختطاط

تعریف:

۱ - اختطاط " اختط" کا مصدر ہے۔ زمین کا اختطاط یہ ہے کہ اس پر خط کھینچ کر نشان لگا دیا جائے تا کہ یہ معلوم ہو کہ کسی شخص نے نفع اٹھانے کے لئے اپنے قبضہ میں لے رکھی ہے، کہتے ہیں: " اختط فلان خطة"، جب کسی شخص نے کسی جگہ پتھر سے نشانات لگا کر اس پر دیوار کھینچ دی ہو۔

ہر وہ زمین جس کا آپ احاطہ کرلیں آپ نے اس کا اختطاط کرلیا۔ " خطة" وہ حصۂ زمین ہے جسے کوئی شخص غیر مملوکہ زمین میں نشان زد کردے تا کہ اس کا احاطہ کرے اور اس میں تعمیر کرے، یہ اس وقت ہوگا جب سلطان مسلمانوں کی کسی جماعت کو اجازت دے گا کہ وہ کسی متعین جگہ کو مکانات کے لئے نشانات زد کردے اور اس میں اپنے مکانات بنائے، جیسا کہ مسلمانوں نے کوفہ، بصرہ اور بغداد میں کیا[1]۔

لغت میں آئے ہوئے لفظ اختطاط کا وہی مفہوم ہے جس کی تعبیر فقہاء نے تحجیر یا احتجار سے کی ہے جس کا مقصد افتادہ زمین کو آباد کرنا ہوتا ہے، اس کے احکام کی تفصیل وہیں ملے گی[2] (دیکھئے: "احیاء الموات")۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، النہایۃ لابن الاثیر ۲/ ۴۸۔

(۲) طلبۃ الطلبہ/ ۱۵۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۶ طبع الحلبی، منح الجلیل ۴/ ۹، شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا، المغنی ۵/ ۵۶۹ شائع کردہ المکتبۃ الحدیثہ ریاض۔

اجمالی حکم:

۲- جیسا کہ واضح ہو چکا اختطاط کا وہی معنی ہے جو فقہاء کے یہاں تحجیر کا ہے، تحجیر احیاء نہیں ہے بلکہ احیاء کا آغاز ہے، اسی لئے تحجیر سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور تحجیر کردہ افتادہ زمین کی فروختگی صحیح نہیں ہے، ہاں تحجیر کرنے والا دوسروں سے زیادہ اس کا حق دار ہو جاتا ہے، لیکن جب اس نے اس کا احیاء نہیں کیا تو دوسرے لوگ اس زمین کے اس سے زیادہ حق دار ہیں [۱]۔

یہ اجمالی حکم ہوا، اس کی تفصیل "احیاء الموات" میں ملے گی۔

(۱) ابن عابدین ۲۸۷/۵، مغنی المحتاج ۳۶۶/۲، المغنی ۵۶۹/۵، منح الجلیل ۱۹/۴۔

اختطاف

تعریف:

۱- اختطاف کا معنی ہے: کوئی چیز سرعت سے چھین کر لینا [۱]۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اختطاف اختلاس [۲] (اچک لینا) کا نام ہے اور اختلاس سرعت کے ساتھ علانیہ کوئی چیز لینا ہے [۳]۔

اختطاف، اغتصاب، سرقہ، حرابہ اور خیانت میں وہی فرق ہے جو فرق اختلاس اور ان اصطلاحات کے درمیان ہے (دیکھئے: اختلاس)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اختطاف کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اختلاس اور اختطاف ایک ہی ہیں اور اختلاس کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا [۴]، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لیس علی خائن ولا منتہب ولا مختلس

(۱) ملاحظہ ہو: المغرب، تاج العروس (خطف)۔

(۲) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۱۱۹/۳ طبع اول بولاق، المطلع علی ابواب المقنع ۳۷۵/۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۷/۳، ۱۹۹۔

(۴) تبیین الحقائق ۲۱۷/۳ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۴۷۶/۴، المہذب ۲۷۷/۲۔

قطع"،(۱) (خائن، لوٹنے والے اور اچکنے والے (مختلس) کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

فقہاء نے اختطاف کے احکام کی تفصیل کتاب الحدود میں باب حد السرقہ کے تحت بیان کی ہے۔

(۱) حدیث: "لیس علی خائن..." کی روایت ترمذی، نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حد سرقہ کے ذیل میں کی ہے احمد اور ابن حبان نے بھی اس کی روایت کی ہے، الفاظ ترمذی سے لئے گئے ہیں، ترمذی نے اسے حسن صحیح کہا ہے ابن حجر لکھتے ہیں: اس کے روای ثقہ ہیں لیکن حدیث معلول ہے (فیض القدیر ۵/۳۶۹، الدرایہ ۲/۱۱۰)۔

اختفاء

تعریف:

۱- لغت میں اخفاء ستر اور کتمان (چھپانے) کو کہتے ہیں، قرآن کریم میں ہے: "يُخْفُوْنَ فِيْ أَنْفُسِهِمْ مَا لاَ يُبْدُوْنَ لَكَ"(۱) (وہ اپنے جی میں چھپاتے ہیں جو تجھ سے ظاہر نہیں کرتے)۔

اخفاء متعدی ہے، اس کے برخلاف "اختفاء" چھپنے کے معنی میں لازم ہے، اور اخفاء کا مطاوع ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إسرار:

۲- اسرار لغت اور اصطلاح میں اخفاء کے معنی میں آتا ہے، کبھی کبھی اظہار کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسا کہ بعض حضرات نے ارشاد ربانی: "وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ" میں اسرار کو اظہار کے معنی میں لیا ہے (یعنی ان لوگوں نے ندامت ظاہر کی)، اس صورت میں یہ لفظ اضداد میں سے ہے(۳) (یعنی متضاد معانی میں استعمال ہوتا ہے)۔

ب-نجوی:

۳- نجوی اس کلام خفی کو کہتے ہیں کہ جس سے آپ اپنے ساتھی سے سرگوشی کریں، گویا کہ آپ اسے دوسروں سے بلند کررہے ہیں، اس کی

(۱) سورۂ آل عمران/ ۱۵۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر (خفی)، الفروق فی اللغۃ/ ۵۴۔

(۳) لسان العرب (سرر)، ملاحظہ ہو: آیت کی تفسیر تفسیر رازی میں ۱۷/ ۱۱۱۔

وجہ یہ ہے کہ اس کلمہ کے مادہ میں رفعت کا مفہوم ہے، اسی لئے بلند زمین کو "نجوۃ" کہا جاتا ہے، اور اللہ تعالی نے موسی علیہ السلام سے گفتگو فرمانے کو "مناجاۃ" کا نام دیا، اس لئے کہ وہ ایسا کلام ہے جسے اللہ تعالی نے دوسروں سے مخفی رکھا، نجوی اور اخفاء میں یہ فرق ہے کہ نجوی کلام ہی ہوتا ہے اور اخفاء کبھی کلام کا ہوتا ہے اور کبھی عمل کا، جیسا کہ واضح ہے، لہذا ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کا رشتہ ہے[1]۔

اجمالی حکم:

اخفاء کا اجمالی حکم مقام اخفاء کے اعتبار سے متعدد ہوتا ہے:

الف- اخفاء نیت:

۴- رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے نیت کو زبان سے ادا کرنے کی مشروعیت منقول نہیں ہے، اس لئے نیت کا اخفاء مستحب ہے، کیونکہ نیت کا مقام دل ہے، اور اس لئے بھی کہ نیت کی حقیقت مطلقاً ارادہ کرنا ہے، اور شریعت میں نیت خاص طور سے اس ارادہ کو کہتے ہیں کہ جو فعل کی طرف متوجہ ہو اور اس کے ساتھ اللہ تعالی کی رضا جوئی اور تعمیل حکم کا جذبہ شامل ہو، ایک قول یہ ہے کہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنا مستحب ہے[2]۔

لیکن حج اور عمرہ میں نیت کا الگ حکم ہے، حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ حج وعمرہ میں نیت کے الفاظ زبان سے کہنا مسنون ہے، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ جس چیز کا پختہ ارادہ کیا اس کا زبان سے کہنا مستحب ہے تاکہ التباس دور ہو جائے، مالکیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ زبان سے نہ کہنا افضل ہے، مالکیہ کی ایک اور رائے میں نیت کو زبان سے کہنا مکروہ ہے[1]، اور ایک قول یہ ہے کہ زبان سے نیت کے الفاظ کہنا مستحب ہے۔ اس کی تفصیل "نیت" کی اصطلاح میں ملے گی۔

ب- صدقہ وزکاۃ کا اخفاء:

۵- طبری وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ نفلی صدقہ کا اخفاء افضل ہے اور صدقہ فرض کا اعلان کرنا افضل ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ"[2] (اور اگر اس کو چھپاؤ اور فقیروں کو پہنچاؤ تو یہ بہتر ہے تمہارے حق میں)۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه"[3] (سات قسم کے لوگوں میں (جنہیں اللہ تعالی قیامت کے روز اپنے عرش کے سائے میں جگہ دیں گے) وہ شخص بھی ہے جو اس قدر چھپا کر صدقہ کرے کہ اس کے بائیں ہاتھ کو معلوم نہ ہو سکے کہ اس کے دائیں ہاتھ نے کیا خرچ کیا)۔

ابن عطیہ کہتے ہیں: ہمارے زمانہ میں مناسب یہ ہے کہ صدقہ فرض (زکاۃ) کا بھی اخفاء افضل ہو، اس لئے کہ ادائیگی زکاۃ کے بہت سے موانع ہو گئے ہیں اور علانیہ زکاۃ نکالنے میں ریاکاری کا خطرہ ہو گیا ہے[4]، ایک قول یہ ہے کہ اگر صدقہ نکالنے والا ایسا شخص ہو

---

(۱) الفروق فی اللغۃ / ۵۴۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم / ۴۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱/ ۲۶، ابن عابدین ۱/ ۴۷، الحطاب ۱/ ۵۱۵، المغنی ۲/ ۶۳۸، ۶۳۹ شائع کردہ المکتبۃ الحدیثۃ الریاض۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۸۱، ابن عابدین ۲/ ۱۵۸، القلیوبی ۳/ ۹۷، الحطاب ۳/ ۴۰۔
(۲) سورۂ بقرہ / ۲۷۱۔
(۳) حدیث: "ورجل تصدق ..." کی روایت بخاری نے کی ہے (۲/ ۱۴۳) طبع محمد علی صبیح۔
(۴) فتح الباری ۳/ ۲۸۸، ۲۸۹ طبع السلفیہ۔

جس کی پیروی کی جاتی ہو اور وہ ریا کے خطرہ سے محفوظ ہو تو اس کے لئے اظہار اولی ہے (۱)، اس کی تفصیل (صدقہ) کی اصطلاح میں ملے گی۔

ج - ہلال کا مخفی ہو جانا:

۶ - جب شعبان یا رمضان میں چاند مخفی ہو جائے، لوگوں کو دکھائی نہ پڑے تو مہینہ کا تیس دن پورا کرلینا واجب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين**" (۲) (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو، اگر تم سے چاند پوشیدہ ہو جائے تو شعبان کی گنتی تیس پوری کرو)، اس کی تفصیل (صوم) کی اصطلاح میں ملے گی۔

د - ایمان کا اخفاء:

۷ - جس شخص نے ایمان کو مخفی رکھا (اس کا اظہار نہیں کیا) اور اپنے دل سے تصدیق کی اس کا ایمان معتبر ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو آراء ہیں:

اول: جس شخص نے رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی تمام باتوں کی دل سے تصدیق کی اور اپنا ایمان مخفی رکھا، زبان سے اس کا اظہار نہیں کیا وہ صاحب ایمان مانا جائے گا۔

دوم: بعض حضرات نے توحید و رسالت کی شہادت زبان سے ادا کرنے کو ایمان کی شرط یا اس کا ایک حصہ قرار دیا ہے (۳)۔

(۱) حوالۂ بالا۔

(۲) حدیث: "صوموا لرؤيته..." کی روایت حضرت ابوہریرہؓ نے کی ہے یہ حدیث بخاری میں ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۸۸ طبع سعودیہ، الہدایہ ۱/ ۱۱۹، الحطاب ۲/ ۳۷۹، القلیوبی ۲/ ۲۴۹۔

ھ - ذکر کا اخفاء:

۸ - سلف کا اس بارے میں اختلاف ہے (۱) کہ ذکر خفی افضل ہے یا زبان سے ذکر کرنا افضل ہے؟ عز الدین بن عبد السلام اور ابن حجر ہیتمی ذکر قلبی کو ذکر لسانی سے افضل کہتے ہیں، اور قاضی عیاض اور بلقینی ذکر لسانی کو افضل قرار دیتے ہیں (۲)، اس کی تفصیل (ذکر) کی اصطلاح میں ملے گی۔

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۴۱۷، روح المعانی ۱۴/ ۲۳۷۔

(۲) الفتوحات الربانیہ علی الأذکار النوویہ ۱/ ۱۰۷، ابن عابدین ۲/ ۱۷۵۔

اختلاس

تعریف:

۱- لغت میں اختلاس اور خلس کوئی چیز غفلت سے فائدہ اٹھا کر دھوکا دے کر لینے کا نام ہے، ایک قول یہ ہے کہ اختلاس میں خلس کے مقابلہ میں سرعت کا مفہوم زیادہ ہوتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ اختلاس استلاب (چھیننے) کا نام ہے [۱]۔

فقہاء کے استعمال میں لغوی معنی پر اتنا اضافہ ہے کہ اختلاس کسی چیز کو اس کے مالک کی موجودگی میں علانیہ طور پر لینا اور اس کو لے کر بھاگنا ہے، خواہ اچکنے والا علانیہ آیا ہو یا چھپ کر آیا ہو [۲]، مثلاً کسی کے رومال کو ہاتھ بڑھا کر لے لے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- **الف-غصب یا اغتصاب:** کسی چیز کو زبردستی اور ظلم کے طور پر لینے کا نام ہے۔

ب-سرقہ: نصاب کے بقدر مال کو اس کے "حرز" سے خفیہ طریقے پر لے لینے کا نام ہے۔

ج-حرابہ: حرابہ کسی چیز پر اس طور سے استیلاء کا نام ہے کہ اس پر فریادرسی کرنا دشوار ہو۔

د-خیانت: جو چیز انسان کی امانت میں ہو اس کا انکار کرنا [۱]۔

ھ-انتہاب: کسی چیز کو زبردستی لینا، انتہاب میں اخفاء بالکل ہوتا ہی نہیں جب کہ اختلاس کے آغاز میں اخفاء ہوتا ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

۳- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اختلاس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع"** [۳] (خیانت کرنے والے، لوٹنے والے اور اچکنے (مختلس) پر قطع ید (ہاتھ کاٹنا) نہیں ہے)، مختلس (اچکے) پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال اس طور پر لیتا ہے کہ لوگوں اور سلطان کی مدد سے اس سے مال کا چھیننا ممکن ہے، لہٰذا اس کو روکنے کے لئے ہاتھ کاٹنے جیسی آخری سزا کی ضرورت نہیں ہے [۴]۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء اختلاس کے احکام کی تفصیل سرقہ کے تحت ان امور پر گفتگو کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں جن میں ہاتھ کاٹنے کی سزا ہے اور جن میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے، اسی طرح "کتاب الغصب" میں غصب کے علاوہ دوسروں کا مال ناحق لینے کی دوسری صورتوں پر گفتگو کرتے ہوئے بھی احکام اختلاس کی تفصیل کرتے ہیں۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۶ طبع دار المعارف، النظم المستعذب مع المہذب ۲/ ۲۷۶ طبع عیسی الحلبی، القلیوبی وعمیرۃ ۴/ ۲۶، اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی۔
(۳) النظم المستعذب مع المہذب ۲/ ۲۷۷۔

---

(۱) حاشیہ الطحطاوی ۸/ ۷ طبع العامرۃ، القلیوبی ۳/ ۲۶ طبع مصطفی الحلبی۔
(۲) المغنی ۸/ ۲۴۰۔
(۳) حدیث: "ليس على خائن ..." کی تخریج (اختطاف) کی بحث میں گذر چکی۔
(۴) تبیین الحقائق ۳/ ۲۱۷ طبع بولاق، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۶، المہذب ۲/ ۲۷۷، المحرر للمجد ابن تیمیہ ۲/ ۱۵۶ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ۔

اختلاط

تعریف:

۱- اختلاط ایک چیز کو دوسری چیز میں ملانے کا نام ہے، یہ ملانا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان دونوں چیزوں کے درمیان تمیز ممکن ہوتی ہے، جیسا کہ حیوانات میں ہوتا ہے، اور کبھی تمیز ممکن نہیں ہوتی، مثلاً سیال چیزوں کو باہم ملا دیا گیا ہو، اس طرح ملانے کو "مزج" کہتے ہیں [۱]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی کے دائرہ ہی میں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- امتزاج دو چیزوں کو اس طرح سے ملانا ہے کہ دونوں کے درمیان تمیز ممکن نہ ہو، دونوں میں فرق یہ ہے کہ اختلاط عام ہے، کیونکہ اختلاط میں ملانے کی وہ شکل بھی شامل ہے جس میں تمیز ممکن ہوتی ہے اور وہ شکل بھی شامل ہے جس میں تمیز ممکن نہیں ہوتی۔

اجمالی حکم:

۳- اختلاط کا حکم ان مسائل کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے جن میں اختلاط پیش آتا ہے، اختلاط کا اثر کبھی حرمت ہوتی ہے، ایسا اس قاعدہ کے تحت ہوتا ہے: "إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام" (جب حلال اور حرام جمع ہوں تو حرام غالب ہوجاتا ہے) مثلاً اگر کھال اتارے ہوئے مذبوح جانور، کھال اتارے ہوئے مردہ جانوروں سے مل جائیں اور تعیین نہ ہوسکے تو اس میں سے کسی کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا تحری کر کے بھی کھانا جائز نہ ہوگا الا یہ کہ جان لیوا بھوک کی صورت ہو[۱]۔

اگر مذبوح جانوروں کا غلبہ ہو تو حنفیہ کے قول کے مطابق تحری کر کے ان میں سے کھانا جائز ہے، اگر کسی کی بیوی دوسری عورتوں سے مل جائے اور شناخت نہ ہوسکے تو مرد کے لئے تحری کر کے بھی وطی کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی شخص نے مبہم طور پر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی ہے تو تعیین سے قبل اس کے لئے دونوں سے وطی حرام ہوگی [۲]۔

اکثر وبیشتر اختلاط کا اثر غور وفکر کرنا اور تحری کرنا ہوتا ہے، اگر کچھ برتن پاک ہوں اور کچھ ناپاک اور دونوں باہم اس طرح مل جائیں کہ تمیز نہ ہوسکے، اسی طرح پاک اور ناپاک کپڑے باہم مل جائیں اور تمیز نہ ہوسکے تو برتن کے پانی سے طہارت حاصل کرنے اور کپڑے کے پہننے میں تحری سے کام لے گا[۳] (یعنی جس برتن اور کپڑے کے بارے میں طہارت کا ظن غالب ہوگا اس کا استعمال کرے گا)۔ یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے، بعض فقہاء اس میں بھی تحری نہ کرنے کی بات کہتے ہیں، یہ حنابلہ کا مسلک ہے، لیکن بعض حنابلہ جمہور کے ساتھ ہیں۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۱۳۵ دار الطباعۃ العامرۃ، الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۶ طبع دار احیاء الکتب العربیۃ، الاشباہ للسیوطی/ ۱۰۶ طبع مصطفی الحلبی، القواعد لابن رجب/ ۲۴۱ طبع مطبعۃ الصدق الخیریۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۳ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم ۱/ ۱۳۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶۰ طبع بولاق، الفروق للقرافی ۲/ ۱۰۱، الحطاب ۱/ ۱۶۰ طبع لیبیا، الاشباہ للسیوطی/ ۱۰۷، القواعد لابن رجب/ ۲۴۱، المغنی ۱/ ۵۰ طبع المنار۔

کبھی اختلاط کا اثر ضمان ہوتا ہے، مثلاً جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے اگر وہ ودیعت کا مال اپنے مال سے ملا دے اور دونوں میں تمیز نہ ہو سکے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ ودیعت کا ملا دینا اسے تلف کر دینا ہے[1]۔

اختلاط کی وجہ سے بعض عقود باطل ہو جاتے ہیں، مثلاً وصیت، اگر کسی شخص نے کسی متعین چیز کی وصیت کی، پھر اسے دوسری چیز سے اس طرح ملا دیا کہ وہ چیز متمیز نہیں ہو سکتی ہو تو یہ وصیت سے رجوع کرنا ہوگا[2]۔

اختلاط کی ایک صورت ہے:

مردوں کا عورتوں سے اختلاط:

۴- مردوں اور عورتوں کے اختلاط کا حکم قواعد شریعت کے موافق یا ناموافق ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، درج ذیل صورتوں میں اختلاط حرام ہوتا ہے:

الف- اجنبیہ کے ساتھ خلوت اور اس کی طرف شہوت سے دیکھنا۔

ب- عورت کا مبتذل حالت میں ہونا اور باوقار نہ ہونا۔

ج- باہمی اختلاط میں کھیل، تماشہ اور ایک دوسرے کا بدن چھونا، جیسے خوشی کی تقریبات، میلاد، عید وغیرہ کے موقع پر اختلاط، ان مواقع کا اختلاط حرام ہے، کیونکہ قواعد شرع کے خلاف ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ....وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ" (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں......اور آپ کہہ دیجئے ایمان

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۳، الدسوقی ۳/ ۴۲۰، القلیوبی ۳/ ۱۸۶، المغنی ۷/ ۲۸۱۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۱۷۶، المغنی ۶/ ۸۷۔

والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)۔

عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے: "وَلَايُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ" (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں)۔ ایک اور مقام پر ارشاد ہے: "وَإِذَا سَأَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ"[1] (اور جب تم ان (رسول کی ازواج) سے کوئی چیز مانگو تو ان سے پردہ کے باہر سے مانگا کرو)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يخلون رجل بامرأة فإن ثالثهما الشيطان"[2] (جب بھی کسی مرد کی کسی عورت سے تنہائی میں ملاقات ہوتی ہے تو وہاں تیسرا شیطان ہوتا ہے)، رسول اللہ ﷺ نے حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر سے فرمایا: "يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه"[3] (اے اسماء! عورت کو جب حیض آنے لگے تو اس کا صرف یہ اور یہ دیکھا جانا چاہئے، یہ

(۱) سورۂ نور/ ۳۰-۳۱، اور سورۂ احزاب/ ۵۳۔

(۲) حدیث: "لا يخلون..." کی روایت احمد بن حنبل نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً کی ہے حاکم نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان"، انہوں نے کہا: یہ حدیث شیخین کی شرط پر صحیح ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے اور کہا: عثمان بن سعید المری نے حسن بن صالح عن ابن سوقہ سے اس کو روایت کیا ہے (مسند احمد بن حنبل ۱/ ۲۱۸ طبع المیمنیہ، المستدرک ۱/ ۱۱۳-۱۱۴ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۳) حدیث: "يا أسماء..." کی روایت ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً کی ہے منذری نے کہا: اس کی سند میں سعید بن بشیر ابو عبد الرحمن النصری مقیم دمشق مولی بنی نصر ہے ان پر ایک سے زائد لوگوں نے کلام کیا ہے۔ حافظ ابوبکر احمد جرجانی نے اس حدیث کو ذکر کرکے کہا: مجھے نہیں معلوم کہ اس حدیث کو سعید بن بشیر کے علاوہ بھی کسی نے حضرت قتادہ سے روایت کیا ہے اور اس میں ایک مرتبہ کہا: خالد بن دریک عن ام سلمہ، عائشہ کی جگہ پر (عون المعبود ۴/ ۱۰۶) کی ہے۔

فرماتے ہوئے نبی اکرم علیہ السلام نے اپنے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ فرمایا)۔

فقہاء اس پر بھی متفق ہیں کہ اجنبی عورت کو چھونا حرام ہے الا یہ کہ اتنی بوڑھی ہو کہ شہوت کے لائق نہ ہو، ایسی بوڑھی عورت سے مصافحہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ابن فرحون فرماتے ہیں: خوشی کی جن تقریبات میں مردوں اور عورتوں کا اختلاط ہوتا ہے اگر ان میں بعض ایسی چیزیں ہوتی ہوں جنہیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے تو ان میں سے بعض کے حق میں بعض کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان تقریبات میں شرکت کی وجہ سے ان عورتوں کی عدالت ساقط ہوجاتی ہے۔

اختلاط حرام سے معالج کا ضرورت کی بناپر اجنبی عورت کا دیکھنا اور چھونا مستثنیٰ ہے، کیونکہ ضرورتیں ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں۔

۵- شریعت میں معتبر حاجت پائے جانے کی صورت میں مرد اور عورت کا اختلاط جائز ہے، بشرطیکہ اختلاط میں قواعد شریعت کا لحاظ رکھا جائے، اسی لئے عورت کو نماز باجماعت کے لئے اور نماز عید کے لئے نکلنا جائز ہے، بعض فقہاء کے نزدیک عورت کے لئے جائز ہے کہ قابل اطمینان مرد رفقائے سفر کے ساتھ حج فرض کے لئے نکلے۔

اسی طرح عورت مردوں کے ساتھ خرید وفروخت، اجارہ وغیرہ کا معاملہ کرسکتی ہے، امام مالک سے ایک عمر دراز بے شوہر خاتون کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ وہ ایک مرد کے سہارے رہتی ہے، وہی اس کی ضروریات پوری کرتا ہے اور اسے حاجت کی چیزیں دیتا ہے، کیا اس مرد کے لئے ایسا کرنا بہتر ہے؟ امام مالک نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ دوسرا آدمی بھی جائے، اگر سب لوگ اسے چھوڑ دیں گے تو وہ ضائع ہوجائے گی۔ ابن رشد فرماتے ہیں کہ یہ جواز امام مالک کے قول اس وقت ہے جب وہ اپنی نگاہ ان چیزوں سے پست کرلے جنہیں دیکھنا اس کے لئے جائز نہیں ہے[1]۔

بحث کے مقامات:

۶- جن اشیاء میں اختلاط کا وقوع ہوتا ہے ان کا تعلق فقہ کے مختلف ابواب کے بہت سے مسائل سے ہے، اختلاط کے اثر کے اعتبار سے ہر مسئلہ کا الگ حکم ہے، انہیں مقامات میں سے چند یہ ہیں: باب غصب میں مال مغصوب کا مال غیر مغصوب سے اختلاط، باب الجنائز میں مسلمان مردوں کا غیر مسلم مردوں کے ساتھ اختلاط، پھلوں کی بیع میں نئے پیدا ہونے والے پھلوں کا بیع کے وقت موجود پھلوں سے اختلاط، زکاۃ کے باب میں ان چوپایوں کا اختلاط جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، ایمان کے باب میں جس چیز کے بارے میں قسم کھائی گئی ہے اس کا دوسری چیز کے ساتھ اختلاط، سیال چیزوں میں ناپاک چیز کا پاک چیز سے اختلاط وغیرہ۔

اس موضوع کے بارے میں متعدد جزئیات ہیں (دیکھئے: نظر، خلوت، محرم، اجنبی)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۳ طبع سوم، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۵ طبع الجمالیہ، الاختیار ۴/ ۱۵۴، ۱۵۶، المغنی ۶/ ۵۵۸، ۵۵۷/ ۲۴۳، ۲۴۳/ ۲۰۰، ۲۰۴، ۶/ ۵۵۸، منتہی الارادات ۳/ ۵، ۷، المہذب ۱/ ۷۱، ۱۰۰، ۱۲۶، ۲/ ۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷، ۳۶، منح الجلیل ۱/ ۱۳۳، ۲۳۱، ۲۷۵، ۴۳۹، ۴۸۴، ۳/ ۳۸۷، المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۳۷، ۲۷۵، ۲/ ۱۷، ۵۴، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۱/ ۲۹۶۔

اختلاف

تعریف:

۱ - لغت کے اعتبار سے اختلاف ''اختلف'' کا مصدر ہے، اور اختلاف اتفاق کی ضد ہے، اس سلسلے میں لسان العرب کی تحقیق کا حاصل یہ ہے: ''اختلف الأمران'' کا مفہوم ہے کہ دو چیزیں متفق نہیں ہوئیں، اور جن چیزوں میں برابری نہیں ہوتی ان میں اختلاف ہوتا ہے۔

خلاف کا مفہوم ہے: مخالفت کرنا، ''خالفه إلى الشئ'' کا مفہوم ہے: کسی کے منع کرنے کے بعد اس کی مخالفت کرکے کسی چیز کو اختیار کرنا یا اس کا قصد کرنا۔

فقہاء کے یہاں اختلاف اور خلاف اپنے لغوی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف - خلاف:

۲ - فتح القدیر، الدر المختار، حاشیۃ ابن عابدین میں ہے اور تھانوی نے بعض اصحاب حواشی سے نقل کیا ہے کہ ''اختلاف'' اور ''خلاف'' میں فرق یہ ہے کہ ''اختلاف'' کا استعمال دلیل پر مبنی قول کے لئے ہوتا ہے، اور ''خلاف'' کا استعمال اس قول کے لئے ہوتا ہے کہ جس کی کوئی دلیل نہ ہو، تھانوی نے یہ کہتے ہوئے اس کی تائید کی ہے کہ قول راجح کے مقابلہ میں قول مرجوح کے لئے ''خلاف'' کا استعمال ہوتا ہے، ''اختلاف'' کا استعمال نہیں ہوتا، تھانوی فرماتے ہیں: حاصل یہ ہے کہ ''خلاف'' میں جانب مخالف کمزور ہوتا ہے جیسے اجماع کی مخالفت، اور ''اختلاف'' میں مخالف جانب کمزور نہیں ہوتا[1]۔

بعض اہل اصول اور فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ ''اختلاف'' اور ''خلاف'' میں فرق نہیں کرتے، بلکہ بعض اوقات دونوں الفاظ کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں[2]، چنانچہ ہر دو امر میں سے ایک امر کے دوسرے امر کے مخالف ہونے سے ''خلاف'' ہوا۔ اور ان دونوں کے باہم مختلف ہونے سے ''اختلاف'' ہوا، کبھی کہا جاتا ہے کہ ''خلاف'' ''اختلاف'' سے مطلقاً عام ہے، اجماع وغیرہ کی مخالفت کی صورت میں ''خلاف'' ہے، ''اختلاف'' نہیں ہے وغیرہ۔

فقہاء کبھی کبھی ''تنازع'' کو ''اختلاف'' کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

ب - فرقت وتفرق:

۳ - ''افتراق''، ''تفرق'' اور ''فرقت'' کا مفہوم یہ ہے کہ لوگوں کا ہر گروہ اکیلا ہو، القاموس میں ہے: ''فریق'' بکریوں کے ایک ریوڑ کو کہتے ہیں، اور ''فريقة'' بکریوں کی ایک ٹکڑی ہے جو بکریوں کے ریوڑ

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۹۳ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۱ طبع اول۔

(۲) مثلاً ملاحظہ ہو: الموافقات (۴/ ۱۶۱، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبۃ التجاریہ) میں شاطبی کا کلام مثلاً وہ کہتے ہیں: ''مراعاة الخلاف'' اور اس سے ان کی مراد ہے وہ مسائل جن میں مختلف دلائل ہیں، نیز ملاحظہ ہو: الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۲ کی یہ عبارت: ''اگر متقدمین کا دو اقوال پر اختلاف ہے اور بعد والوں نے دو اقوال میں سے ایک پر اتفاق کرلیا تو کیا یہ اجماع خلاف سابق کو ختم کردے گا؟'' جس کی تعبیر شروع میں اختلاف سے کی گئی ہے اسی کی تعبیر بعد میں خلاف سے کی گئی ہے لہذا دونوں ایک چیز ہوئیں۔

سے جدا ہو جائے اور رات کی تاریکی میں اپنی جماعت سے الگ چلی جائے، یہ سب الفاظ اختلاف سے خاص ہیں۔

امور اجتہادیہ میں اختلاف
(علم الخلاف)

اختلاف کی حقیقت اور اس کی قسمیں:

۴- مجتہد کی ذمہ داری ہے کہ مقام اختلاف کی تحقیق کر لے، کیونکہ جس مسئلہ میں اختلاف نہ ہو اس میں اختلاف نقل کرنا درست نہیں ہے، جس طرح اختلافی مسئلہ میں اتفاق نقل کرنا درست نہیں ہے[1]، لہذا دو اقوال کے درمیان ہر تعارض ان دونوں کے درمیان حقیقی اختلاف نہیں مانا جاتا، اس لئے کہ اختلاف کبھی تو تعبیر کا ہوتا ہے، کبھی اختلاف تنوع ہوتا ہے، کبھی اختلاف تضاد ہوتا ہے، اور حقیقی اختلاف یہی ہے۔

۵- تعبیر کا اختلاف یہ ہے کہ اختلاف کرنے والے دونوں اشخاص الگ الگ عبارتوں سے مراد کی تعبیر کریں، اس کی مثال صراط مستقیم کی تفسیر ہے، بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ صراط مستقیم قرآن ہے، اور بعض نے فرمایا: صراط مستقیم اسلام ہے، یہ دونوں اقوال معنی و مراد کے اعتبار سے ایک ہی ہیں، کیونکہ دین اسلام قرآن کریم کی اتباع کا نام ہے، اسی طرح جن لوگوں نے کہا ہے کہ صراط مستقیم سنت و جماعت ہے ان کا قول بھی دوسرے اقوال سے حقیقۃً مختلف نہیں۔

۶- اختلاف تنوع یہ ہے کہ اختلاف کرنے والوں میں سے ہر ایک بطور مثال اور سننے والے کو متنبہ کرنے کے لئے نہ کہ بطور حد جو عموم وخصوص میں محدود کے مطابق ہوتی ہے، اسم عام کی بعض قسموں کو ذکر کرے، اس کی مثال درج ذیل آیت کی تفسیر ہے: "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ"[1] (پھر ان میں سے بعض تو اپنے نفس پر ظلم کرنے والے ہیں اور بعض ان میں سے متوسط ہیں اور بعض ان میں سے نیکیوں میں ترقی کئے چلے جاتے ہیں)۔

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ "سابق بالخیرات" (نیکیوں میں سبقت کرنے والا) وہ شخص ہے جو اول وقت میں نماز ادا کرے، "مقتصد" (میانہ رو) وہ شخص ہے جو درمیانی وقت میں نماز کی ادائیگی کرے، "ظالم لنفسه" (اپنے اوپر ظلم کرنے والا) وہ شخص ہے جو عصر کی نماز سورج زرد ہونے تک مؤخر کرے، ایک قول یہ ہے کہ "سابق بالخیرات" وہ ہے جو صدقہ کر کے نیکی کمائے، "مقتصد" وہ ہے جو خرید و فروخت کرے، اور "ظالم" وہ ہے جو سود کھائے[2]۔

احکام شرعیہ میں اختلاف تنوع کبھی وجوب میں ہوتا ہے اور کبھی استحباب میں، وجوب میں اختلاف تنوع کی مثال یہ ہے کہ ایک قوم پر جہاد واجب ہوتا ہے، ایک قوم پر صدقہ واجب ہوتا ہے اور ایک قوم پر علم سکھانا واجب ہوتا ہے، یہ تنوع فرض عین اور فرض کفایہ دونوں میں ہوتا ہے، فرض کفایہ میں ایک اور تنوع ہے جو فرض کفایہ ہی کے ساتھ مخصوص ہے، وہ یہ ہے کہ فرض کفایہ اس شخص پر متعین طور پر لازم ہوتا ہے جس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اس فرض کو ادا نہیں کر سکتا، فرض کفایہ کسی وقت میں یا کسی مقام پر یا کسی شخص یا گروہ پر متعین طور پر واجب ہوتا ہے، جیسا کہ اس طرح کی صورت حال ولایات، جہات اور افتاء و قضاء میں پیش آتی ہے۔

---

(۱) الموافقات ۴/ ۲۱۵۔

(۱) سورۂ فاطر/ ۳۲۔

(۲) مقدمۃ فی اصول التفسیر لابن تیمیہ فی مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۳/ ۳۳۷، الموافقات للشاطبی ۴/ ۲۱۴۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: "ولذلک کل تنوع في الواجبات یقع مثله في المستحبات" [1] (اسی طرح واجبات کا ہر تنوع مستحبات میں بھی پایا جاتا ہے)۔

۷- شاطبی نے اس مسئلہ میں غور وتدبر کیا ہے اور غیر حقیقی اختلاف کو دس قسموں میں محصور کیا ہے۔

اس میں سے ایک وہ ہے جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے یعنی تعبیر کا اختلاف۔

ایک قسم یہ ہے کہ اختلاف کا محل ایک نہ ہو [2]۔

ایک قسم یہ ہے کہ اجتہاد میں تبدیلی کی بنا پر ایک ہی امام کے متعدد اقوال ہوں اور امام نے پہلے فتوی سے رجوع کر کے دوسرا قول اختیار کرلیا ہو۔

ایک قسم یہ ہے کہ اختلاف عمل میں واقع ہو، حکم میں واقع نہ ہو، اس طور پر کہ دونوں عمل جائز ہوں، مثلاً قرأتوں کے بارے میں قراء کا اختلاف، کیونکہ کسی قاری کے کسی قرأت کو اختیار کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دوسرے قاریوں پر نکیر کر رہا ہے بلکہ وہ دوسری قرأت کو بھی جائز اور صحیح سمجھتا ہے، یہ درحقیقت اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ صحیح طور پر جو قراءتیں مروی ہیں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ وہ سب متواتر ہیں۔

غیر حقیقی اختلاف کی یہ قسمیں تفسیر قرآن، تشریح حدیث، ائمہ کے فتاوی اور مسائل علم میں علماء کے کلام، سب میں پیش آتی ہیں، ان قسموں کو اگرچہ اختلاف کا نام دے دیا گیا ہے تاہم معنی ومراد کے اعتبار سے سب ایک ہی ہیں [3]۔

---

(۱) مجموع الفتاوی الکبری ۱۹/۱۱۶، ۱۲۱۔

(۲) الموافقات ۴/۲۱۶، اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو: العضد علی مختصر ابن الحاجب۔

(۳) الموافقات ۴/۲۱۷۔

انواع کے اعتبار سے اختلاف کے شرعی احکام:

دینی امور جن میں اختلاف ہوسکتا ہے یا تو دین کے اصول ہوں گے یا دین کے فروع، دونوں صورتوں میں یا تو ان کا ثبوت قطعی دلائل سے ہوگا یا نہ ہوگا، اس طرح اس کی چار قسمیں ہوتی ہیں:

۸- **پہلی قسم:** دین کے وہ اصول جو قطعی دلائل سے ثابت ہیں، مثلاً اللہ تعالی کا وجود، اس کی وحدانیت، فرشتوں، آسمانی کتابوں کا وجود، محمد ﷺ کی رسالت، موت کے بعد دوبارہ زندہ کیا جانا وغیرہ، ان امور میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے، ان میں جس نے حق تک رسائی حاصل کی وہ راہ صواب پر ہے اور جس نے غلطی کی وہ کافر ہے [1]۔

۹- **دوسری قسم:** اصول دین کے بعض مسائل، مثلاً: آخرت میں اللہ تعالی کی زیارت، قرآن کا مخلوق ہونا، اہل ایمان کا جہنم سے نکلنا اور اس طرح کے بعض دوسرے مسائل، ان مسائل کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ مخالفت کرنے والے کی تکفیر کی جائے گی، امام شافعی بھی اس کے قائل ہیں، امام شافعی کے اس قول کو ان کے بعض تلامذہ نے اس کے ظاہری مفہوم پر محمول کیا، اور بعض نے اسے کفران نعمت پر محمول کیا ہے [2]۔

ان مسائل میں مخالفت کرنے والے کو کافر قرار نہ دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے بیان کی تصدیق کرتا ہو، اور اگر مخالفت کرنے والا اس چیز کے وجود کا انکار کرتا ہو جس کی خبر نبی اکرم ﷺ نے دی ہے اور یہ دعوی کرتا ہو کہ رسول اللہ ﷺ کی بات خلاف واقعہ ہے، اس کا مقصد لوگوں کو کسی چیز سے پھیرنا ہو تو اس کو کافر قرار دیا جائے گا، یہ بات امام غزالی نے فرمائی ہے [3]۔

---

(۱) فیصل التفرقہ بین الاسلام والزندقہ۔

(۲) ارشاد الفحول ر ۲۶۰ طبع مصطفی الحلبی، کشف الخفاء ر ۶۵، المغنی ۲/ ۴۱۷، المنار کا شائع کردہ طبع اول۔

(۳) فیصل التفرقہ للغزالی۔

۱۰- تیسری قسم: دین کے وہ فروعی احکام جن کا جزءِ دین ہونا ہر خاص وعام کو معلوم ہے، مثلاً پانچ وقتوں کی نمازوں کی فرضیت، زنا کی حرمت، یہ قسم اختلاف کا مقام نہیں ہے، اس میں اختلاف کرنے والا کافر ہے[۱]۔

۱۱- چوتھی قسم: وہ اجتہادی فروع جن کے دلائل مخفی ہوتے ہیں، ان میں امت مسلمہ میں اختلاف واقع ہوا ہے، ان میں مخالفت کرنے والا معذور سمجھا جائے گا، یا تو اس لئے کہ دلائل مخفی ہیں، یا اس لئے کہ دلائل میں تعارض ہے، یا اس لئے کہ دلائل کے ثبوت میں اختلاف ہے، فقہاء کی عبارت میں یہ الفاظ "في المسألة خلاف" آئیں تو ان کی مراد یہی قسم ہوتی ہے، یہی اس بحث کا موضوع ہے، کیونکہ فقہی مسائل میں جو اختلاف معتبر ہے اسی پر بحث کرنا مقصود ہے۔

اگر مسئلہ کے بارے میں صحیح وصریح دلیل موجود ہے لیکن مجتہد کو اس کی اطلاع نہیں ہوئی اس لئے اس نے مخالفت کی، تو پوری توانائی صرف کرنے کے بعد وہ معذور ہے، اور اس کے پیروکار صحیح دلیل جس کی اطلاع اس کو نہیں ہوئی اختیار کرکے اگر اس کی رائے ترک کردیتے ہیں تو وہ بھی معذور ہیں[۲]۔

اس قسم کو بھی مسائل شرعیہ میں اختلاف ماننا درست نہیں ہے، کیونکہ اجتہاد اپنے مقام پر نہیں ہوا، اختلافی مسائل وہی اقوال شمار کیے جائیں گے جو شریعت میں معتبر دلائل پر مبنی ہوں[۳]۔

فروعی مسائل میں جوازِ اختلاف کے دلائل:

۱۲- اول: غزوۂ بنی قریظہ کے موقع پر صحابہ کرام کا درج ذیل واقعہ:

امام بخاری حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "**قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فلم يعنف واحداً منهم**"[۱] (نبی ﷺ نے احزاب کے دن فرمایا: کوئی عصر کی نماز نہ پڑھے مگر بنوقریظہ میں، بعض صحابہ کو راستے ہی میں عصر کا وقت پیش آگیا، ان میں سے بعض نے کہا: ہم لوگ اس وقت تک نماز عصر نہیں پڑھیں گے جب تک بنوقریظہ میں نہ پہنچ جائیں، اور بعض صحابہ نے کہا: ہم نماز پڑھ لیں، نبی ﷺ کا مطلب یہ نہیں تھا، اس اختلاف کا تذکرہ نبی ﷺ سے کیا گیا تو آپ ﷺ نے ان میں سے کسی پر نکیر نہیں کی)۔

دوم: صحابہ کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان کے درمیان جب اس طرح کے مسائل میں اختلاف ہوا تو ہر گروہ نے دوسرے گروہ کو اس کے اجتہاد پر عمل کرنے دیا (نکیر نہیں کی)، مثلاً عبادات، نکاح، مواریث، عطیہ اور سیاست وغیرہ کے مسائل[۲]۔

بے فائدہ اختلاف:

۱۳- ابن تیمیہ فرماتے ہیں: کبھی تفسیر قرآن کے الفاظ کے بارے میں ایسا اختلاف واقع ہوجاتا ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی چیز منقول نہیں ہوتی، یا منقول تو ہوتی ہے لیکن اس میں صحیح اور ضعیف کے درمیان تمیز ممکن نہیں ہوتی اور وہ اختلاف کسی درست استدلال پر بھی مبنی نہیں ہوتا، اس قسم کے

---

(۱) ارشاد الفحول ر ۲۶۱ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) ابن تیمیہ کے رسالہ "رفع الملام عن الأئمة الأعلام" سے ماخوذ طبع شدہ مع مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۹/ ۲۳۲، ۲۵۰، ۲۵۷۔

(۳) الموافقات ۴/ ۱۶۸۔

(۱) فتح الباری ۷/ ۴۸۳ طبع عبدالرحمن محمد۔

(۲) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۹/ ۱۲۳۔

اختلاف پر بحث کرنا بے فائدہ ہے، اس پر کلام کرنا فضول ہے، مسلمانوں کو جن چیزوں کے جاننے کی ضرورت تھی اللہ تعالی نے ان میں حق پر دلیل قائم فرمادی ہے۔

بے فائدہ اختلاف کی مثال مفسرین کا اصحاب کہف کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح اس بات میں کہ حضرت موسی علیہ السلام نے گائے کے کس حصہ سے مقتول کے جسم پر مارا تھا، حضرت نوح کی کشتی کتنی بڑی تھی، اور اس طرح کے دوسرے اختلافات۔ ان چیزوں کے بارے میں علم کا ذریعہ صرف نقل ہے، ان میں سے جو چیز صحیح طور پر منقول ہے، مثلاً حضرت موسیٰ کے ساتھی کا نام کہ ان کا نام خضر تھا، وہ معلوم ہے، اور جن چیزوں کے بارے میں نقل صحیح موجود نہیں ہے بلکہ اہل کتاب سے منقول ہے، مثلاً کعب، وھب وغیرہ کی مرویات، ان کی نہ تصدیق جائز ہے نہ تکذیب، الا یہ کہ تصدیق یا تردید کے لئے کوئی دلیل موجود ہو[1]۔

کیا جائز اختلاف اتفاق کی ایک قسم ہے:

۱۴ - شاطبی کی رائے ہے کہ بہ ظاہر جس اختلاف کا اعتبار ہے اس اختلاف کا انجام ہی اتفاق ہے، کیونکہ بعض فقہی مسائل میں اختلاف کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مجتہدین کی نظروں میں ان کے دو واضح متعارض پہلو ہوتے ہیں، بعض دلائل مخفی ہوتے ہیں، یا کبھی مجتہد دلیل پر مطلع نہیں ہوتا۔

یہ دوسری قسم درحقیقت اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اگر بالفرض مجتہد اس دلیل پر مطلع ہوتا جو اس پر مخفی رہ گئی تو اپنے قول سے رجوع کرلیتا، اسی لئے اس کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ توڑدیا جاتا ہے۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے تو دو پہلوؤں کے درمیان اس کا تردد ہر مجتہد کی طرف سے شارع کے مبہم مقصد کو ان دونوں کے درمیان تلاش کرنا اور اس دلیل کی پیروی کرنا ہے جس سے مقصد شارع جاننے کے بارے میں رہنمائی حاصل ہوتی ہے، اس قصد وارادہ میں دونوں مجتہد اس حد تک ہم آہنگ ہیں کہ اگر ان میں سے کسی پر اپنی رائے کے خلاف ظاہر ہوتا تو اس سے رجوع کرکے دوسرے مجتہد کا قول اختیار کرلیتا، خواہ ہم یہ کہیں کہ ہر مجتہد حق وصواب پر ہے، یا یہ کہیں کہ ایک صواب پر اور باقی خطا پر ہیں، کیونکہ مجتہد کے لئے دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرنا صحیح نہیں ہے اگر چہ وہ دوسرا مجتہد صواب ہی پر ہو، کیونکہ ہر مجتہد کی تصویب کرنے والوں کے نزدیک بھی صواب کو پالینا اضافی چیز ہے، اس اعتبار سے دونوں قوال کا مرجع ایک ہی ہے، لہذا وہ لوگ باہم متفق ہیں، مختلف نہیں۔ یہیں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مسائل اجتہادیہ میں اختلاف کرنے والوں کے درمیان باہمی الفت ومحبت کیوں ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ سب شارع کے مقصد کی جستجو پر متفق ہیں، اس لئے اختلاف رائے کے باوجود مختلف گروہوں اور فرقوں میں نہیں بٹتے[1]۔

شعرانی نے اختلافی مسائل کو اتفاق کی طرف لوٹانے کے سلسلے میں ایک اور راہ اپنائی ہے، وہ اختلاف کرنے والے مجتہدین کے ہر قول کو مکلفین کی ایک خاص حالت پر محمول کرتے ہیں، مثلاً بعض ائمہ کی رائے ہے کہ عبادت کے باب میں امر وجوب کے لئے ہے، اور بعض دوسرے ائمہ نے ان سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ امر استحباب کے لئے ہے، اسی طرح نہی کے بارے میں ائمہ کا یہ اختلاف کہ وہ حرمت کے لئے ہے یا کراہت کے لئے، دونوں مرتبوں میں سے ہر ایک کے کچھ لوگ ہیں، جو لوگ ایمان اور جسم کے

---

(۱) مقدمۃ فی اصول التفسیر ر ۱۳، اور اس کے بعد کے صفحات طبع مطبعۃ الترقی دمشق۔

(۱) الموافقات ۴ر ۲۲۰۔

اعتبار سے قوی ہیں وہ صراحۃً یا ضمناً عزیمت اور شریعت کے سخت احکام کے مخاطب ہیں، اور جو لوگ ضعیف ہیں وہ احکام رخصت کے مخاطب ہیں، شعرانی کے نزدیک دونوں مرتبے ترتیب وجوبی پر محمول ہیں، یہ مطلب نہیں ہے کہ مکلف کو ان دونوں کے درمیان اختیار ہے[1]۔

کیا فقہی اختلاف رحمت ہے:

۱۵ - مشہور یہ ہے کہ فروع میں مجتہدین امت کا اختلاف امت کے لئے وسیع رحمت ہے[2]، جن لوگوں نے اس کی صراحت کی ہے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کی اس مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے: "مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لأحد في تركه، فإن لم يكن في كتاب الله فسنة مني ماضية، فإن لم تكن سنة مني فما قال أصحابي، إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء، فأيما أخذتم به اهتديتم، واختلاف أصحابي لكم رحمة"[3] (تم کو کتاب اللہ سے جو کچھ دیا گیا اس پر عمل لازم ہے، کسی کو اس کے ترک کرنے میں کوئی عذر نہیں ہے، اگر کتاب اللہ میں کوئی حکم نہ ہو تو میری سنت کی پیروی ضروری ہے، اگر میری سنت بھی نہ ہو تو میرے صحابہ کے اقوال پر عمل کیا جائے، بیشک میرے صحابہ آسمان کے ستاروں کی طرح ہیں، تم ان میں سے جس کی بات بھی اختیار کرلو گے ہدایت پا جاؤ گے، اور میرے صحابہ کا اختلاف تمہارے لئے رحمت ہے)۔

حدیث میں یہ بھی ہے: "وجعل اختلاف أمتي رحمة وكان فيمن كان قبلنا عذاباً"[1] (میری امت کا اختلاف رحمت بنایا گیا اور ہم سے پہلی امتوں کا اختلاف عذاب تھا)۔

اختلاف امت کو رحمت قرار دینے والوں نے بعض تابعین کے اقوال سے بھی استیناس کیا ہے، مثلاً حضرت قاسم بن محمد کا قول: اللہ تعالی نے اعمال میں صحابۂ رسول کے اختلاف سے نفع پہنچایا، کوئی عمل کرنے والا ان میں سے کسی کے عمل کے مطابق عمل کرتا ہے تو اس میں وسعت محسوس کرتا ہے، اور سمجھتا ہے کہ اس سے بہتر شخصیت نے اس پر عمل کیا ہے۔

حضرت عمر بن عبد العزیز سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: مجھے یہ پسند نہیں ہے کہ صحابۂ رسول میں اختلاف نہ ہوتا، کیونکہ اگر ایک ہی قول ہوتا تو لوگ تنگی میں ہوتے، بیشک صحابہ کرام ایسے پیشوا ہیں جن کی پیروی کی جاتی ہے، اگر کوئی شخص صحابہ میں سے کسی کے قول کو اختیار کر لے تو وسعت میں رہتا ہے۔

یحییٰ بن سعید فرماتے ہیں: اہل علم کا اختلاف وسعت کا باعث ہے، اصحاب افتاء برابر اختلاف کرتے رہے، ایک مفتی ایک چیز کو حلال قرار دیتا، دوسرا اسے حرام قرار دیتا، نہ یہ اس پر عیب لگاتا نہ وہ اس پر عیب لگاتا[2]۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: فروع میں مجتہدین کا اختلاف (نہ کہ مطلق اختلاف) آثار رحمت میں سے ہے، کیونکہ مجتہدین کا اختلاف

(۱) المیزان الکبری ۱/ ۶۔

(۲) الموافقات ۴/ ۱۲۵، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمۃ۔

(۳) اس کی روایت بیہقی وغیرہ نے اس سند کے ساتھ کی ہے: جویبر ضحاک سے، وہ حضرت ابن عباس سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں، سخاوی فرماتے ہیں: جویبر بہت ضعیف ہیں، حضرت ابن عباس سے ضحاک کی روایت میں انقطاع ہے (المقاصد الحسنہ/ ۲۶)۔

(۱) اس کا ذکر المیزان الکبری ۱/ ۷ میں ہے، سیوطی "اختلاف أمتي رحمة" کے بارے میں فرماتے ہیں: اس کی روایت نصر مقدسی نے کتاب الحجہ میں کی ہے، سیوطی نے اگلے جملہ کی تخریج ذکر نہیں کی ہے، حالانکہ اسی کو پورے کا عنوان بنایا ہے (الخصائص الکبری ۱/ ۲۱۱)۔

(۲) کشف الخفاء ۱/ ۶۵، الموافقات ۴/ ۱۲۵۔

لوگوں کے لئے کشادگی کا باعث ہے، نیز فرمایا: لہذا اختلاف جس قدر زیادہ ہوگا رحمت اسی قدر زیادہ ہوگی[۱]۔

یہ قاعدہ متفق علیہ نہیں ہے، ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: صحابہ کرام کے اختلاف میں وسعت نہیں ہے، حق تو بس ایک قول میں ہے[۲]۔

امام شافعی کے شاگرد امام مزنی فرماتے ہیں: اللہ تعالی نے اختلاف کی مذمت کی ہے، اور اختلاف کی صورت میں کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم فرمایا ہے[۳]۔

ابن تیمیہ نے ان دونوں نقطہائے نظر کے بیچ ایک درمیانی موقف اختیار کیا ہے کہ اختلاف کبھی رحمت ہوتا ہے اور کبھی عذاب ہوتا ہے، موصوف فرماتے ہیں: احکام میں نزاع کبھی رحمت ہوتا ہے جب کہ حکم کا مخفی رہنا بڑے شر کا باعث نہ ہو، اور حقیقت میں حق ایک ہی ہوتا ہے، کبھی مکلف سے اس کا مخفی رہنا اس کے ساتھ اللہ کی رحمت ہوتی ہے، کیونکہ اس کے ظہور میں مکلف پر شدت ہوتی ہے، یہ صورت حال اس آیت کے دائرے میں آتی ہے: "لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ"[۴] (ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہیں ناگوار گزریں)۔

اسی طرح بازاروں میں جو کھانے کی اشیاء اور کپڑے پائے جاتے ہیں ان میں سے بہت سے غصب کردہ ہوتے ہیں، انسان کو جب ان کے بارے میں معلوم نہیں ہوتا تو وہ اس کے لئے حلال ہوتے ہیں، انہیں حاصل کرنے میں انسان گنہ گار نہیں ہوتا، اگر اسے صحیح صورت حال معلوم ہوجائے تو اس کے لئے حلال نہ ہوں گے،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۔

(۲) الموافقات ۴/ ۱۲۹۔

(۳) الموافقات ۴/ ۱۲۰۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۱۰۱۔

لہذا شدت پیدا کرنے والی چیز کا علم نہ ہونا رحمت ہوتا ہے جس طرح رخصت والی چیز کا علم نہ ہونا عقوبت (سزا) ہوجاتا ہے، اسی طرح شک کا دور کرنا کبھی رحمت ہوتا ہے اور کبھی عقوبت ہوتا ہے، حالانکہ رخصت رحمت ہی ہے، نفس کو ناپسند چیز مثلاً جہاد کبھی زیادہ نفع بخش ہوتی ہے[۱]۔

اختلاف فقہاء کے اسباب:

۱۷- اختلاف یا تو خواہش نفس کی بنا پر ہوگا یا جائز اجتہاد کی بنیاد پر، خواہش نفس کی بنا پر اختلاف مذموم ہے، کیونکہ فقیہ اس چیز کا تابع ہے جس پر ادلۂ شرعیہ دلالت کریں، تو اگر اس نے ادلۂ شرعیہ کو اپنی خواہش نفس کی طرف پھیر دیا تو اس نے ادلۂ شرعیہ کو اپنی خواہش نفس کے تابع بنادیا[۲]۔

شاطبی نے ذکر کیا ہے کہ حقیقۃً اختلاف وہ اختلاف ہے جو خواہش نفس پر مبنی ہو[۳]، اور خواہش نفس داخل ہونے کی صورت میں اختلاف کا عذر تلاش کرنے کے لئے غلبہ حاصل کرنے کی حرص میں متشابہ کی پیروی کی جانے لگتی ہے اور خواہشات نفس میں اختلاف کی وجہ سے تفرقہ اور بغض ونفرت جنم لیتے ہیں، لہذا اہل اہواء (خواہشات نفس کی پیروی کرنے والے) کے اقوال کا اس اختلاف میں شمار نہیں جو شرعاً معتبر ہے، بعض حضرات اہل اہواء کے اقوال کا صرف اس لئے تذکرہ کردیا کرتے ہیں تاکہ ان کی تردید کرسکیں اور ان کا فساد واضح کریں، جس طرح یہود ونصاری کے اقوال کو ان کا

(۱) مجموع الفتاوی ۱۴/ ۱۵۹۔

(۲) احیاء علوم الدین ۱/ ۴۲ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

(۳) یعنی یہ اختلاف اتفاق کی طرف نہیں لوٹتا، اس کے برخلاف ادلۂ شرعیہ میں غور کرنے سے اہل حق مجتہدین میں جو اختلاف نمودار ہوتا ہے وہ اتفاق کی طرف لوٹتا ہے کیونکہ مجتہدین دلیل کے تقاضا کی پابندی کرتے ہیں، جیسا کہ گذرا۔

فساد واضح کرنے کے لئے ذکر کر دیتے ہیں [1]۔

۱۷- اختلاف کی دوسری قسم وہ اختلاف ہے جو جائز اجتہاد پر مبنی ہو، اس کے مختلف اسباب ہیں، جن پر جا بجا اہل اصول بحث کرتے ہیں، دور قدیم میں ابن السید بطلیوسی نے اس موضوع پر "الإنصاف فی أسباب الخلاف" کے نام سے مستقل کتاب لکھی اور اسباب اختلاف کا احاطہ کرنے کی کوشش کی، اسی طرح ابن رشد نے "بدایۃ المجتہد" کے مقدمہ میں، ابن حزم نے "الإحکام فی أصول الأحکام" میں اور شاہ ولی اللہ دہلوی نے "الإنصاف" میں اور دوسرے حضرات نے اسباب اختلاف پر کافی روشنی ڈالی ہے۔

اختلاف کا تعلق یا تو خود دلیل سے ہوتا ہے یا دلیل سے وابستہ اصول قواعد سے ہوتا ہے۔

دلیل سے وابستہ اختلاف کے اسباب:

۱۸- اس سلسلے میں ابن السید نے درج ذیل اسباب کا ذکر کیا ہے:

۱۔ الفاظ کا مجمل ہونا اور متعدد تاویلات کا احتمال رکھنا۔

۲۔ دلیل کا مستقل بالحکم ہونے یا نہ ہونے کے درمیان دائر ہونا۔

۳۔ دلیل کا عام اور خاص کے درمیان دائر ہونا، مثلاً "لا إکراہ في الدین" کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ عام ہے، یا ان اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے جزیہ دینا منظور کیا تھا۔

۴۔ قرآن کریم میں قرأت کا اختلاف اور احادیث نبویہ میں روایت کا اختلاف۔

۵۔ نسخ اور عدم نسخ کا دعوی [2]۔

۶۔ فقیہ کا وارد شدہ حدیث پر مطلع نہ ہونا یا اسے بھول جانا۔

(۱) الموافقات ۴/ ۲۲۲ - ۲۲۴۔

(۲) الموافقات ۴/ ۲۱۳۔

اصولی قواعد سے وابستہ اختلاف کے اسباب:

۱۹- اس قسم کے اسباب اختلاف کا احاطہ بہت دشوار ہے، ہر مختلف فیہ اصولی قاعدہ کا اثر اس پر مبنی جزئیات میں اختلاف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

اختلافی مسائل میں نکیر اور ایک دوسرے کی رعایت:

اول: اختلافی مسائل میں نکیر:

۲۰- سیوطی نے "الاشباہ والنظائر" میں یہ قاعدہ ذکر کیا ہے:

"لاینکر المختلف فیه ولکن ینکر المجتمع علیه" (اختلافی مسائل میں نکیر نہیں کی جائے گی، نکیر تو متفق علیہ مسائل میں کی جائے گی)۔ وہ کہتے ہیں کہ اس قاعدہ سے چند صورتیں مستثنی ہیں جن میں اختلافی مسائل میں بھی نکیر کی جاتی ہے، وہ صورتیں یہ ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ مذہب دلیل کے اعتبار سے کمزور ہو، اسی وجہ سے رہن رکھی ہوئی باندی سے وطی کی بنا پر مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) پر حد واجب ہے، اور اس سلسلے میں جو شاذ اختلاف ہے اس کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس اختلافی مسئلہ کے بارے میں کسی قاضی کے یہاں مقدمہ لے جایا جائے اور وہ اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے، کیونکہ قاضی کے لئے اپنی رائے کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ نکیر کرنے والے کا اس میں حق ہو، مثلاً مسلمان شوہر اپنی ذمیہ (کتابیہ) بیوی کو شراب پینے سے روکے، حالانکہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اسے اپنی ذمیہ بیوی کو شراب نوشی سے روکنے کا حق ہے یا نہیں [1]۔

(۱) الاشباہ والنظائر/ ۱۴۱ طبع التجاریہ۔

ابن تیمیہ نے ذکر فرمایا ہے کہ جن چیزوں میں حلت وحرمت کا اختلاف ہوان میں مجتہد کو یہ سمجھنے کا اختیار ہے کہ اس کے مخالف نے ''حرام'' کا ارتکاب کیا ہے، جیسے ''لعن الله المحلل و المحلل له'' (اللہ تعالی نے حلال کرنے والے اور جس کے لئے حلال کیا جائے ان دونوں پر لعنت بھیجی ہے) میں، لیکن مخالف نے اگر جائز اجتہاد کی بنیاد پر وہ رائے اختیار کی ہے تو اس کی وجہ سے وہ وعید اور لعنت کا مستحق نہیں ہے بلکہ وہ معذور ہے اور اجتہاد پر اسے ثواب حاصل ہوگا، اسی طرح اس مجتہد کی جائز تقلید کرنے والا بھی وعید اور لعنت کا مستحق نہ ہوگا[1]۔

دوم: اختلافی مسائل میں ایک دوسرے کی رعایت:

۲۱- اختلاف کی رعایت کرنے سے مراد یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کو جائز سمجھتا ہو اگر دوسرے لوگ اسے حرام سمجھتے ہوں تو وہ اسے ترک کردے، اسی طرح جو شخص کسی چیز کو جائز سمجھتا ہے لیکن بعض ائمہ اسے واجب قرار دیتے ہوں تو جائز سمجھنے والے کے لئے اس کا کرنا مستحب ہو، مثلاً جو شخص وتر کو واجب نہ سمجھتا ہو اس کے لئے وتر ترک نہ کرنے کی پابندی کرنا واجب قرار دینے والوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے مستحب ہے۔

جو شخص کسی چیز کو واجب سمجھتا ہو وہ اس شخص کے قول کی رعایت نہیں کرسکتا جو اسے حرام سمجھتا ہو، اور کسی چیز کو حرام سمجھنے والا اسے واجب سمجھنے والے کے قول کی رعایت نہیں کرسکتا۔

اختلاف کی رعایت کا حکم:

۲۲- علمائے شافعیہ میں سے امام سیوطی نے لکھا ہے کہ اختلاف سے نکلنا مستحب ہے۔

اختلاف سے نکلنے کی شرطیں:

۲۳- سیوطی فرماتے ہیں: اختلاف کی رعایت کی چند شرطیں ہیں:

پہلی شرط: یہ ہے کہ اس کی رعایت کسی دوسرے اختلاف میں نہ ڈال دے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ وہ قول کسی ثابت شدہ سنت کے مخالف نہ ہو، اسی وجہ سے نماز میں رفع یدین کرنا مسنون ہے، اور ان حنفیہ کے قول کا لحاظ نہیں کیا جائے گا جن کے نزدیک رفع یدین سے نماز باطل ہوجاتی ہے، کیونکہ رفع یدین نبی اکرم ﷺ سے پچاس صحابہ کی روایت سے ثابت ہے۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ اس قول کی دلیل قوی ہو کہ اسے لغزش اور کمزور بات نہ شمار کیا جائے، اسی لئے جو شخص سفر میں روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہو اس کے لئے سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے، اور داؤد ظاہری کے اس قول کا لحاظ نہیں کیا جائے گا کہ سفر میں روزہ درست نہیں ہوتا[1]۔

ابن حجر اس تیسری شرط کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کی دلیل اس درجہ قوی ہو کہ ذہن اس پر ٹھہر جائے، نہ یہ کہ دلیل بن جائے۔

اختلاف سے نکلنے کی مثالیں:

۲۴- علامہ سیوطی نے فقہ شافعی سے اس کی مثالیں جمع کی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

ا- قائلین وجوب کے اختلاف سے نکلنے کی چند مثالیں: وضو میں

(۱) رفع الملام ومجموع الفتاوی ۱۹/ ۲۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۳۶/ ۱۳۷ طبع الحلبی۔

دلک (ملنے) کا مستحب ہونا، پورے سر کا مسح کرنا، فوت شدہ نمازوں کی قضاء میں ترتیب، قضاء نماز پڑھنے والے کے پیچھے اداء کا ترک کرنا، تین مراحل سے کم کے سفر میں قصر کو ترک کرنا، جمع بین الصلاتین کو ترک کرنا، پانی دیکھنے پر تیمم کرنے والے کا نماز توڑ دینا۔

۲۔ قائلین حرمت کے اختلاف سے نکلنے کی چند مثالیں: ربا کے باب میں حیلوں کا مکروہ ہونا، محلل کے نکاح کا مکروہ ہونا، بلاعذر امام سے جدا ہونے کی کراہت، صف کے پیچھے منفرد کی نماز کا مکروہ ہونا[1]۔

علماء حنفیہ میں سے ابن عابدین نے ''خروج من الخلاف'' (اختلاف سے نکلنے) کی چند مثالیں ذکر کی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: علماء کے اختلاف سے نکلنے کے لئے وضو کا مستحب ہونا، مثلاً مس ذکر یا مس مرأۃ کی صورت میں وضو کا استحباب[2]۔

حنابلہ میں سے صاحب ''المغنی'' نے اس کی ایک مثال ذکر کی ہے: ناک پر سجدہ کا مستحب ہونا، ان لوگوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے جو ناک پر سجدہ کو واجب قرار دیتے ہیں[3]۔

مالکیہ میں سے شیخ علیش نے یہ مثال ذکر کی ہے: فرض نماز میں بسم اللہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے اگر کوئی شخص بسم اللہ کو واجب قرار دینے والوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے ایسا کرے[4]۔

اختلافی مسئلہ کے واقع ہونے کے بعد اختلاف کی رعایت:

۲۵- شاطبی نے رعایت اختلاف کی ایک اور قسم ذکر کی ہے، وہ یہ ہے کہ مکلف شخص نے ایسے کام کا ارتکاب کیا جس کی حرمت وجواز میں اختلاف ہے، اس کے بعد وہ مجتہد جو اس کام کو حرام سمجھتا ہے اس معاملہ پر غور کر کے اس میں واقع ہونے والے فساد کے باوجود اسے اس طور پر درست قرار دے کہ وہ عدل کے لائق ہو، اس کو درست قرار دینے میں اس کے پیش نظر یہ بات ہو کہ مکلف کا وہ فعل مجموعی طور پر ایک دلیل کے مطابق ہے، اگر چہ وہ دلیل مرجوح ہو، لہذا صورت حال کو جوں کا توں باقی رکھنے کے پیش نظر وہی دلیل راجح قرار پائے گی، کیونکہ اس صورت حال کو بدلنے کے مقابلہ میں اس کو باقی رکھنا زیادہ مناسب ہے، کیونکہ اس کو بدلنے میں اس کام کے کرنے والے کو نہی کے تقاضا سے زیادہ بڑا ضرر لاحق ہوگا۔

اس کی مثال میں شاطبی نے ولی کے بغیر نکاح کا مسئلہ پیش کیا ہے، حدیث شریف میں ہے: ''أیما امرأۃ نکحت بغیر إذن ولیھا فنکاحھا باطل باطل باطل''[1] (جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیا اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے)، اگر کسی شخص نے کسی عورت سے ولی کے بغیر نکاح کرلیا تو اس نکاح سے میراث ثابت ہوگی، بچوں کا نسب ثابت ہوگا، اس شخص کے ساتھ زنا کرنے والے کی طرح برتاؤ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نکاح کے صحیح یا باطل ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، اور اس نکاح کی بنیاد پر میراث اور نسب کا ثابت ہونا ایک درجہ میں اس ممنوع نکاح کو صحیح قرار دینا ہے، ''فقہاء کا ان احکام میں نکاح فاسد کو نکاح صحیح کا مقام دینا، نیز حرمت مصاہرت وغیرہ میں نکاح صحیح کا مقام دینا مجموعی طور پر اس کو صحیح قرار دینے کی دلیل ہے، ورنہ اس نکاح کی بناپر وطی کرنا زنا کے حکم میں ہوتا، حالانکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ زنا کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۹، ۱۰۰، تحفۃ المحتاج لابن حجر مع حاشیۃ الشروانی ۲/ ۲۴۴، الاشباہ والنظائر/ ۱۲۲ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۹ھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۱۔

(۳) المغنی ۱/ ۵۶۰۔

(۴) منح الجلیل ۱/ ۱۶۰۔

(۱) اس حدیث کی روایت امام احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت عائشہ سے کی ہے یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدیر ۳/ ۱۴۳)۔

حکم میں نہیں ہے''، اس مسئلہ کی توجیہ کرتے ہوئے شاطبی کہتے ہیں:
''خطا و جہل کی بنا پر کوئی کام کرنے والے کے مسئلے کے دو پہلو ہیں: ایک پہلو تو یہ ہے کہ اس نے امر اور نہی کی مخالفت کی ہے، اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے کام کو باطل قرار دیا جائے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس نے فی الجملہ دلیل شرعی کے موافق کام کرنے کا ارادہ کیا ہے، کیونکہ اس کا یہ کام اہل اسلام کے کاموں میں داخل ہے، اس پر اہل اسلام کے احکام لاگو ہوتے ہیں، خطایا جہل کی وجہ سے اس نے جو کام کیا اس کی وجہ سے وہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوا، بلکہ بطور تلافی اس کے عمل پر ایسا حکم لگایا جائے گا کہ جس کو اس نے اپنی جہالت اور غلطی سے فاسد کردیا ہے صحیح قرار پائے... الا یہ کہ باطل قرار دینے کا پہلو کسی واضح امر کی وجہ سے راجح ہوجائے''[۱]۔

اختلافی مسائل میں طریقۂ کار

مقلد اختیار اور تحری کے درمیان:

۲۶ - بعض شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی عامی شخص کے بارے میں اس کے زمانہ کے علماء کے فتاوی مختلف ہوں تو اس کو اختیار ہے کہ جس فتوی پر چاہے عمل کرے، شوکانی کہتے ہیں کہ ان حضرات نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ افضل کی موجودگی میں غیر افضل کے قول پر عمل کرنے کی صورت میں نکیر نہ کرنے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عامی شخص کو اختیار نہیں ہے، بلکہ وہ کسی مرجح ہی کی بنا پر کسی ایک کے فتوی کو عمل کے لئے اختیار کرسکتا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور اکثر شافعیہ کا یہی قول ہے، امام احمد کی ایک روایت اور دوسرے بہت سے فقہاء کا بھی یہی قول ہے، مرجح (وجہ ترجیح) کیا ہوگا؟ اس بارے میں کئی اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ سب سے زیادہ مشکل فتوی کو اختیار کرے، دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے زیادہ آسان فتوی کو اختیار کرے اور تیسرا قول یہ ہے کہ جو شخص علم میں سب سے بڑھا ہوا ہو اس کے فتوی کو اختیار کرے[۱]، غزالی کہتے ہیں کہ اس شخص کے نزدیک ان میں جو سب سے افضل ہو اور اس کے احساس کے مطابق جس کا فتوی سب سے زیادہ صحیح ہوا کرتا ہو اس کے فتوی پر عمل کرے گا[۲]۔

شاطبی نے دوسرے قول کی تائید کی ہے کہ مقلد کو اختیار نہیں ہے، شاطبی کہتے ہیں: مقلد کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مختلف فیہ مسائل میں کسی بھی ایک قول کو اختیار کرے، کیونکہ دونوں مفتیوں میں سے ہر ایک اپنے نزدیک ایک دلیل کا پیروکار ہے جس کا تقاضا دوسرے معنی کی دلیل کے تقاضے کے برعکس ہے تو دونوں کے پاس دو متضاد دلائل ہیں، ایسی صورت میں خواہش نفس کی بنا پر ان میں سے کسی ایک کی پیروی دراصل خواہش نفس (ہوی) کی پیروی ہوگی، لہذا مقلد کے لئے یہی راستہ رہ جاتا ہے کہ وہ زیادہ علم والا ہونے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے کسی ایک مفتی کے فتوی کو ترجیح دے جس طرح مجتہد پر واجب ہوتا ہے کہ وہ کسی ایک قول کو ترجیح دے یا توقف کرے، اسی طرح مقلد پر بھی واجب ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اگر مقلد کو اختیار دیا گیا تو اس کے نتیجہ میں دلیل شرعی کے بغیر مختلف مذاہب کی رخصتوں کو تلاش کرنے کا سلسلہ چل پڑے گا[۳]۔

---

(۱) الموافقات ۴/ ۲۰۲-۲۰۵۔

(۱) التقریر والتحبیر فی شرح التحریر ۳/ ۳۴۹ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ ارشاد الفحول / ۲۷۱۔

(۲) القسطاس المستقیم / ۸۷ طبع بیروت۔

(۳) الموافقات ۴/ ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۷۔

اختلافی مسائل میں قاضی اور مفتی کا طرز عمل:

۲۷ - شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ قاضی کا مجتہد ہونا واجب ہے، حنابلہ میں سے صاحب "المغنی" نے صراحت کی ہے کہ قاضی کسی دوسرے کی تقلید کرکے مطلقاً فیصلہ نہیں کرے گا، خواہ اس پر حق ظاہر ہوگیا ہو اور کسی دوسرے نے اس میں اس کی مخالفت کی ہو، یا اس پر کچھ ظاہر نہ ہوا ہو، خواہ وقت تنگ ہو یا وقت تنگ نہ ہو، اسی طرح مفتی کے لئے تقلید کرکے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے، شافعیہ کے نزدیک اگر اس شرط کا نبھانا انتہائی دشوار ہو اور سلطان یا کسی اور صاحب اقتدار کسی مقلد کو قاضی بنائے تو ضرورت (مجبوری) کی وجہ سے اس کا فیصلہ نافذ ہوجائے گا[1]، مالکیہ کے یہاں معتمد قول یہ ہے کہ قاضی کا مقلد ہونا جائز ہے[2]، اور حنفیہ کے نزدیک اجتہاد صرف شرط اولویت ہے[3] (یعنی مجتہد کو قاضی بنانا زیادہ بہتر ہے)۔

جو حضرات قاضی کے لئے اجتہاد کی شرط لگاتے ہیں ان کے مطابق قاضی ان مختلف فیہ مسائل کے بارے میں جن کے سلسلے میں نہ کوئی نص ہو نہ اجماع امت، اس قول پر فیصلہ کرے گا جو اس کے نزدیک اصول اجتہاد کے مطابق راجح ہو۔

اور جن حضرات کے نزدیک قاضی کا مقلد ہونا جائز ہے ان میں سے مالکیہ کے نزدیک مقلد قاضی اس مذہب کے راجح قول پر فیصلہ کرے گا جس کی وہ تقلید کرتا ہے، خواہ وہ قول اس مذہب کے امام کا قول ہو، یا اس کے کسی شاگرد کا، مذہب کے ضعیف قول پر یا دوسرے مذاہب کے اقوال پر فیصلہ نہیں کرے گا، ورنہ اس کا فیصلہ توڑ دیا جائے گا،

(۱) المغنی ۱۱/ ۳۸۰، ۳۸۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۴۳ طبع الحلبی ۱۳۵۷ھ۔

(۲) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۱۸۸، ۱۹۹ طبع دار المعارف مصر۔

(۳) ہدایہ وفتح القدیر ۶/ ۳۵۹۔

الا یہ کہ قول ضعیف کے لئے کوئی ایسی دلیل ہو جو اس کے نزدیک راجح ہو، اور وہ مقلد قاضی اہل ترجیح میں سے ہو، یہی حکم مفتی کا بھی ہے، انسان کے لئے ضعیف پر عمل کرنا جائز ہے بشرطیکہ کوئی امر ضعیف پر عمل کرنے کا متقاضی ہو[1]، اور ایک قول یہ ہے کہ قاضی مقلد دوسرے مذہب کے قول کی بھی تقلید کرسکتا ہے بشرطیکہ اس مذہب میں وہ قول راجح مانا جاتا ہو، صاوی فرماتے ہیں: یہی قول معتمد ہے، کیونکہ ضرورت کے بغیر بھی تقلید جائز ہے۔

حنفیہ کے یہاں اختلافی مسائل میں تفصیل ہے: "الفتاویٰ الہندیہ" میں ہے: قاضی اس چیز پر فیصلہ کرے گا جو قرآن میں ہے، اگر قرآن میں حکم نہ پائے تو رسول اللہ ﷺ کی سنت سے فیصلہ کرے، اگر سنت رسول میں بھی حکم نہ پائے تو آثار صحابہ سے فیصلہ کرے، اگر صحابہ کے اقوال مختلف ہوں، تو ان میں اجتہاد کرے گا اور بعض صحابہ کے قول کو بعض دوسرے صحابہ کے قول پر اپنے اجتہاد سے ترجیح دے گا، بشرطیکہ وہ اہل اجتہاد میں سے ہو، اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ان سب صحابہ کی مخالفت کرے، اگر صحابہ کسی ایک قول پر متفق ہوں اور ایک تابعی نے ان سے اختلاف کیا ہو تو اس کے اختلاف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ کوئی ایسا تابعی ہو جس نے صحابہ کا عہد پایا ہو اور دور صحابہ میں فتویٰ دیتا رہا ہو، مثلاً قاضی شریح اور امام شعبی۔

اگر صحابہ سے کوئی چیز منقول نہ ہو تو اجماع تابعین سے فیصلہ کرے گا، اگر تابعین میں اختلاف ہو تو ایک کے قول کو دوسرے کے قول پر ترجیح دے گا، اگر تابعین کا بھی کوئی اثر نہ پائے تو اگر اہل اجتہاد میں سے ہے تو اجتہاد کرے، اگر امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب میں اختلاف ہو تو ابن المبارک فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے قول کو

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۹۔

اختیار کرے گا، کیونکہ وہ تابعی تھے[1]، اور اگر متاخرین میں اختلاف ہوتو ان میں سے کسی ایک کا قول اختیار کرے گا۔

قاضی نے کسی قضیہ میں فتوی طلب کیا، اسے فتوی دے دیا گیا، اور اس کی رائے مفتی کی رائے کے خلاف ہے تو اگر وہ اہل الرای میں سے ہے تو اپنی رائے پر عمل کرے گا، اگر اس نے اپنی رائے ترک کر کے مفتی کی رائے پر فیصلہ کر دیا تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک یہ فیصلہ درست نہیں ہوا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ فیصلہ نافذ ہوجائے گا، کیونکہ یہ فیصلہ مجتہد فیہ مسئلہ میں کیا گیا ہے۔

اگر قاضی اہل اجتہاد میں سے نہ ہوتو اگر وہ اپنے فقہاء کے اقوال سے اچھی طرح واقف ہو اور وہ اقوال اسے خوب اچھی طرح یاد ہوں تو بر بنائے تقلید جس کے قول کو حق سمجھتا ہو اس کے قول پر عمل کرے[2]۔

قاضی کے فیصلہ سے اختلاف کا ختم ہونا:

۲۸ - جب قاضی نے کسی واقعہ کے بارے میں ایسا حکم لگایا جس کے بارے میں اختلاف ہے، جس میں نص یا اجماع کی مخالفت نہ ہونے کی وجہ سے اختلاف کی گنجائش ہے تو اس واقعہ کی حد تک فیصلہ کی وجہ سے اختلاف رفع ہوجائے گا، اور اس واقعہ میں وہ حکم متفق علیہ کی طرح ہوجائے گا، کسی کو اسے توڑنے کا اختیار نہیں رہے گا حتی کہ خود اس قاضی کو بھی نہیں جس نے وہ فیصلہ کیا تھا[3]، جس طرح قاضی کی طرف سے لزوم وقف کا فیصلہ کیے جانے کی صورت میں اختلاف ختم ہوجاتا ہے۔

(۱) اس مسئلہ میں ایک اور قول ہے جسے ہم آئندہ جلد ذکر کریں گے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۱۱، ۳۱۳ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ، معین الحکام ر ۳۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۱، ۳۷۳۔

لیکن اس واقعہ کے علاوہ میں اس فیصلہ سے اختلاف ختم نہیں ہوگا، یہ مشہور فقہی قواعد میں سے ایک ہے، اس کی تعبیر فقہاء اس عنوان سے کرتے ہیں: "الاجتهاد لا ينقض بمثله" (کوئی اجتہاد اسی کے مثل دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جاسکتا)، اس کی علت یہ ہے کہ اس کے نتیجہ میں کوئی فیصلہ برقرار نہیں رہے گا، اور اس میں شدید مشقت ہے، کیونکہ اگر پہلا فیصلہ توڑا گیا تو دوسرا فیصلہ بھی توڑا جاسکتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسرا قول پہلے قول سے قوی نہیں ہے، اور پہلا قول (جس کو پہلے فیصلہ میں اختیار کیا گیا ہے) کو فیصلہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوچکی ہے، لہذا اس سے کم درجہ کے قول سے اس کو نہیں توڑا جائے گا۔

یہ مسئلہ اجماعی ہے، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے چند مسائل میں فیصلے فرمائے، ان کے بعد حضرت عمرؓ نے ان مسائل میں حضرت ابوبکرؓ سے اختلاف کیا لیکن حضرت ابوبکرؓ کے فیصلوں کو نہیں توڑا، حضرت عمرؓ نے ''مشرکہ'' کے مسئلہ میں شریک نہ کرنے کا فیصلہ فرمایا، پھر ان کی رائے تبدیل ہوگئی اور انہوں نے ''مشرکہ'' کے ایک دوسرے واقعہ میں شریک کرنے کا فیصلہ سنایا اور فرمایا: پہلے مقدمہ کا فیصلہ حسب سابق برقرار رہے گا، اور اس مقدمہ کا فیصلہ وہ ہے جو اب ہم سنا رہے ہیں، اس واقعہ سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ قاضی اپنے پچھلے فیصلہ کو توڑ نہیں سکتا، ہاں مستقبل میں وہ ماضی کے فیصلہ کے برخلاف فیصلہ کرسکتا ہے۔

اختلافی مسائل میں فیصلہ کے نفاذ کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ فیصلہ کسی واقعہ کے بارے میں کیا جائے اور صحیح دعوی کی بنیاد پر کیا جائے، ورنہ وہ فتوی ہوگا، فیصلہ نہ ہوگا[1]۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۱۰۱، الاشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۱/ ۳۰، ۱۳۱۔

امام یا اس کے نائب کے تصرف سے اختلاف کا ختم ہونا:

۲۹- مختلف فیہ اجتہادی مسائل میں اگر امام یا اس کے نائب نے کسی ایک معتبر قول کے مطابق تصرف کیا تو اس کے تصرف وعمل کو بھی نہیں توڑا جا سکتا، اور زمانہ ماضی کے تعلق سے اس کا تصرف متفق علیہ مسئلہ کی طرح ہوگیا، ہاں مستقبل میں اگر اس کی رائے میں مصلحت تبدیل ہوجائے تو اسے اس سے مختلف تصرف کرنے کا اختیار رہوگا۔ حضرت ابوبکرؓ نے سب لوگوں کا برابر برابر وظیفہ مقرر فرمایا تھا، حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور خلافت میں اسلام میں سابقیت اور رسول اللہ ﷺ سے قرب کے اعتبار سے وظائف میں فرق کیا۔ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ امام کو پہلے والے ائمہ کے مقرر کردہ حمی (عوامی چراگاہ وغیرہ) کو ختم کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ امام کا اقدام مصلحت کے تابع ہوتا ہے اور مصلحت تبدیل ہوتی رہتی ہے۔

ابن نجیم فرماتے ہیں: ''جب امام نے مناسب سمجھ کر کوئی اقدام کیا، پھر اس کا انتقال ہوگیا یا اسے معزول کردیا گیا تو دوسرے امام کو اس اقدام کو بدلنے کا اختیار ہے، جب کہ اس کا تعلق امور عامہ سے ہو، یہ مسئلہ اجتہاد کے ذریعہ اجتہاد کو نہ توڑنے کے قاعدہ سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ یہ حکم مصلحت کے ساتھ مربوط ہے، تو جب دوسرے امام نے اقدام میں عوامی مصلحت سمجھی تو اس کے لئے اس مصلحت کی پیروی واجب ہوگئی''[1]۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ''جب کوئی مسئلہ ان اجتہادی مسائل میں سے ہو جن کے بارے میں نزاع چلی آرہی ہے تو کسی کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ اس کے بارے میں امام یا اس کے نائب مثلاً حاکم وغیرہ، پر نکیر کرے، اور نہ کوئی شخص اس بارے میں امام اور اس کے

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۲/۴۲ طبع الحسینیۃ المصریہ، نیز ملاحظہ کریں: الاشباہ والنظائر للسیوطی الشافعی ۹۴ طبع المکتبۃ التجاریہ۔

نائبین کے عمل وتصرف کو توڑ سکتا ہے''[1]۔

اس کے باوجود ابن تیمیہ ذکر فرماتے ہیں کہ کوئی بھی عالم اور امیر معصوم نہیں ہے، اس لئے ہمارے لئے جائز ہے کہ اس حق کی وضاحت کریں جس کی اتباع واجب ہے، خواہ ایسا کرنے میں خطا کرنے والے علماء اور امراء کی خطا کو واضح کرنا پڑے[2]۔

نماز کے احکام میں مخالف کے پیچھے نماز کی ادائیگی:

۳۰- ائمہ فقہ کی روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ نمازی نماز میں اس شخص کی اقتداء کرسکتا ہے جس کا اجتہاد احکام نماز کے سلسلے میں نمازی کے اجتہاد سے مختلف ہو، اگرچہ نمازی یہ سمجھتا ہو کہ امام جس طرح کررہا ہے اس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، یا دوسرا طریقہ اس سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ امام جب جائز اجتہاد یا جائز تقلید کررہا ہے تو اس سے الگ ہوکر نماز پڑھنا ایک قسم کا تفرقہ ہے، اور ظاہر کے اختلاف سے باطن میں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، اس سلسلے میں ائمہ فقہ کی چند روایات یہ ہیں:

الف- امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کے نزدیک خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، امام ابویوسف نے خلیفہ ہارون رشید کو دیکھا کہ انہوں نے پچھنا لگوایا اور وضو نہیں کیا (امام مالک نے اسے فتوی دیا تھا کہ پچھنا لگوانے سے وضو نہیں ٹوٹتا)، امام ابویوسف نے ہارون رشید کے پیچھے نماز ادا کی اور نماز کا اعادہ نہیں کیا۔

ب- امام شافعی نے جب بغداد کے اطراف میں حنفیہ کی ایک جماعت کے ساتھ ان کی مسجد میں فجر کی نماز پڑھی تو دعائے قنوت نہیں پڑھی، اس واقعہ کی توجیہ حنفیہ اس طرح کرتے ہیں کہ امام شافعی نے

(۱) مجموع الفتاوی ۳۰/۷ ۴۰۔

(۲) مجموع الفتاوی ۱۹/ ۱۲۳، ۱۲۴۔

امام ابوحنیفہ کے احترام میں ایسا کیا، اور شافعیہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس وقت امام شافعی کا اجتہاد تبدیل ہوگیا تھا۔

ج- امام احمد کی رائے تھی کہ ''فصد'' اور ''حجامت'' سے وضو واجب ہوتا ہے، ان سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے امام کو دیکھا کہ انہوں نے پچھنا لگوایا پھر وضو کیے بغیر نماز کے لئے کھڑا ہوگیا تو کیا وہ شخص اس امام کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے؟ امام احمد نے فرمایا: میں مالک اور سعید ابن المسیب کے پیچھے نماز کیسے نہ پڑھوں؟

مگر بعض فقہاء متاخرین اس میں تشدد کی طرف مائل ہوگئے [1]۔

امام کا اپنے مقتدیوں کی رعایت کرنا اگر مقتدی نماز کے احکام میں اس سے اختلاف رکھتے ہوں:

۳۱- اختلاف کی رعایت، اس کی شرطوں اور اس کے استحباب کا بیان پہلے گذر چکا ہے، امام کی جانب سے اختلاف کی رعایت کا مطلب یہ ہے کہ مقتدی جن چیزوں کو شرط، رکن یا واجب سمجھتا ہے انہیں امام ضرور کرے، اگر چہ امام اس کو شرط، رکن یا واجب نہ مانتا ہو، اسی طرح مقتدی نماز میں جس چیز کو سنت سمجھتا ہو امام اسے بھی کرے۔

بعض علماء حنفیہ کی صراحت کے مطابق اختلاف کی رعایت اس وقت نہیں ہوسکتی، جب مقتدی ایک عمل کو سنت سمجھتا ہو اور امام اسے مکروہ قرار دیتا ہو، مثلاً انتقالات کے موقع پر رفع یدین (دونوں ہاتھوں کو اٹھانا)، بسم اللہ کو زور سے کہنا، اس طرح کے مسائل میں اختلاف سے نکلنا ممکن نہیں ہوتا'' لہذا ان میں سے ہر شخص اپنے مذہب کی پیروی کرے گا'' [1]، لیکن ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

''اگر افضل، غیر افضل کا اختلاف ہو تو امام احمد وغیرہ نے اس بات کو مستحب قرار دیا ہے کہ امام اس عمل کو چھوڑ دے جس کو وہ افضل سمجھتا ہو بشرطیکہ اس میں مقتدیوں کی تالیف ہو، اس لئے کہ جب امام کے لئے مقتدیوں کو افضل کی طرف منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو ان کی موافقت سے حاصل ہونے والی مصلحت زیادہ راجح ہے'' [2]۔

عقد کرنے والوں کے درمیان اختلاف:

۳۲- کبھی کبھی دو اشخاص اللہ کا کوئی حق ثابت کرنے یا ایک شخص کا دوسرے شخص پر حق ثابت کرنے میں نزاع کرتے ہیں، یہ نزاع کسی عقد کے تعلق سے ہوتی ہے، مثلاً بیع، اجارہ، نکاح، یا کسی فسخ کے بارے میں ہوتی ہے، مثلاً اقالہ، طلاق، یا دوسرے تصرفات۔

اس اختلاف کو ختم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس بارے میں قاضی کے یہاں دعوی دائر کیا جائے تاکہ وہ صحیح شرعی طریقہ پر اس کا فیصلہ کرے اور صاحب حق کو اس کا حق ادا کیے جانے کا حکم دے۔

تصرفات کی ہر قسم میں کچھ مخصوص اختلافات رونما ہوتے ہیں، فقہاء ہر عقد اور فسخ کے ذیل میں اس سے وابستہ اختلافات اور ان کے فیصلہ کا طریقہ تحریر فرماتے ہیں۔

اس کا عمومی قاعدہ ''دعوی'' کے باب میں ذکر کیا جاتا ہے۔

گواہوں کا اختلاف:

۳۳- خرید فروخت یا زنا یا کسی اور معاملہ کے گواہوں کے بیانات

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۸، ۳۸۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۶۰، ۱۶۱، نیز ملاحظہ ہو: تحفۃ المحتاج ۲/ ۵۴۴، کشاف القناع ۱/ ۴۴۲ طبع مطبعۃ انصار السنۃ، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۳/ ۵۲، ۳۷۲، ۳۷۴، الحمد للہ دور حاضر میں اس ''استحسان'' کو ترک کر دیا گیا ہے اور اس چیز کو برا سمجھا جانے لگا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۸۔

(۲) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۲۲/ ۱۹۵ طبع مطابع الریاض ۱۳۸۲ھ۔

میں اختلاف کی صورت میں بعض اوقات گواہی شرعی معیار پر پوری نہیں اترتی اور اس گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنے میں رکاوٹ پیدا ہوجاتی ہے، اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے ''شہادۃ'' کے عنوان کے تحت دیکھا جاسکتا ہے[۱]۔

حدیث اور دوسرے ادلہ کا اختلاف:

۴۳ - اگر شرعی دلائل میں اختلاف ہوتو حتی الامکان ان میں جمع وتطبیق کی کوشش کرنا واجب ہے، جمع وتطبیق نہ ہوسکے تو ان کے درمیان ترجیح کا عمل کیا جائے گا، اگر ترجیح ممکن نہ ہوتو ان میں سے بعد والی دلیل کو پہلی والی دلیل کے لئے ناسخ قرار دیا جائے گا، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ کے اندر'' ادلہ کے درمیان ترجیح'' کے باب میں دیکھی جائے[۲]۔

(۱) بطور مثال ملاحظہ ہو: المغنی ۹/ ۲۴۰، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع سوم۔

(۲) ملاحظہ ہو: امام شافعی کی کتاب'' اختلاف الحدیث'' جو امام شافعی کی '' کتاب الأم'' کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔

اختلاف دار[۱]

تعریف:

۱ - لغت میں '' دار'' جگہ کو کہتے ہیں، دار میں عمارت اور میدان دونوں شامل ہوتے ہیں[۲]، دار کا اطلاق شہر پر بھی ہوتا ہے[۳]۔

فقہاء کے نزدیک '' اختلاف دارین'' سے مراد ان دوملکوں کا اختلاف ہے جن کی طرف فریقین اپنی اپنی نسبت کرتے ہوں۔

اگر اختلاف دارین دومسلمانوں کے درمیان ہوتو اس کا احکام پر اثر نہیں پڑتا ہے، کیونکہ مسلمانوں کے سارے ممالک ایک ملک ہیں، سرخسی فرماتے ہیں: '' اہل عدل باہم ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، کیونکہ دار الاسلام دار احکام ہے، لہذا مسلم ممالک میں فوج اور حکمران الگ الگ ہونے سے اختلاف دار نہیں پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اسلام کی حکمرانی کے دائرہ میں وہ تمام ممالک آتے ہیں''۔ مسلمانوں کے بارے میں سرخسی کی مذکورہ بالا بات میں عتابی کے سوا کسی کا اختلاف منقول نہیں، عتابی نے کہا ہے: ''جس شخص نے اسلام قبول کیا اور ہجرت کرکے دار الاسلام نہیں آیا وہ مسلم اصلی کا وارث نہیں ہوگا، خواہ وہ (فی الحال) دار الاسلام ہی میں ہو، یا دار الحرب میں مستامن بن کر ہو''۔ ابن عابدین فرماتے ہیں: عتابی کے قول کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آغاز اسلام میں تھا جب ہجرت فرض تھی، اس

(۱) دور حاضر میں اسے ''شہریت'' کا اختلاف کہتے ہیں۔

(۲) لسان العرب (دور)۔

(۳) محیط المحیط۔

وقت اللہ تعالیٰ نے ہجرت کرنے والے اور ہجرت نہ کرنے والے کے درمیان ولایت کی نفی کی تھی، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَالَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا" [1] (اور جو لوگ ایمان تو لائے لیکن ہجرت نہیں کی تمہارا ان سے کوئی تعلق میراث کا نہیں جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں)۔ چونکہ ان دونوں کے درمیان ولایت نہیں تھی، لہٰذا دونوں میں باہم میراث بھی نہیں جاری ہوئی تھی، کیونکہ میراث کا مدار ولایت پر ہے، لیکن اب ہجرت کا حکم منسوخ ہو چکا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لاھجرۃ بعد الفتح" [2] (فتح کے بعد (یعنی فتح مکہ کے بعد) ہجرت نہیں)۔

سرخسی فرماتے ہیں: "دار الحرب دار احکام نہیں بلکہ دار قہر ہے، لہٰذا دار الحرب کے باشندوں کے درمیان فوج اور سربراہ اعلیٰ الگ الگ ہونے سے دار مختلف ہو جائے گا، اور دار کے اختلاف سے آپس میں میراث کا سلسلہ منقطع ہو جائے گا، اسی طرح اگر حربی لوگ امان لے کر ہمارے ملک میں آجائیں تو بھی یہی حکم رہے گا، کیونکہ وہ لوگ دار الحرب کے باشندے ہیں، اگر چہ ہمارے یہاں امان لے کر مقیم ہیں، لہٰذا حکم کے اعتبار سے ہر ایک کو ایسا مانا جائے گا گویا وہ اسی فرماں روا کی حفاظت میں ہے جس کے ملک سے نکل کر آیا ہے" [3]۔

جہاں تک ذمیوں کا تعلق ہے تو وہ لوگ دار الاسلام کے باشندے ہیں اسی لئے وہ دار میں حربیوں سے مختلف ہیں۔

حربیوں کا دار بھی کبھی باہم متفق ہوتا ہے، کہیں مختلف، ابن عابدین اختلاف دارین کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اختلاف دارین لشکر اور سربراہ اعلیٰ کے الگ الگ ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً ایک ہندوستان کا بادشاہ ہو اس کی الگ فوج اور الگ مملکت ہو، دوسرا ترکستان کا بادشاہ ہو اس کی الگ فوج اور مملکت ہو، اور ان دونوں کے درمیان عصمت منقطع ہو، ان میں سے ہر ایک دوسرے سے قتال جائز سمجھتا ہو، اس صورت میں یہ دونوں ملک الگ الگ دار ہوں گے، دار مختلف ہونے کی وجہ سے دونوں ملکوں کے باشندوں کے درمیان میراث جاری نہیں ہوگی، کیونکہ میراث جاری ہونے کی بنیاد عصمت اور ولایت پر ہے، اور اگر دونوں ملک ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوں، اپنے دشمنوں کے خلاف دونوں کے درمیان تعاون ہو تو ایک دار مانا جائے گا اور دونوں ملکوں کے باشندوں کے درمیان میراث جاری ہوگی" [1] (دیکھئے: دار الاسلام اور دار الکفر کی اصطلاحیں)۔

اور دار الاسلام دار الحرب کے مخالف ہے اگر چہ دونوں کے درمیان نصرت وتعاون ہو۔

اختلاف دارین کی قسمیں:

۲ - حنفیہ کے نزدیک دو داروں کا اختلاف کبھی صرف حقیقۃً ہوتا ہے کبھی صرف حکماً ہوتا ہے، کبھی حقیقۃً اور حکماً دونوں طرح ہوتا ہے۔

صرف حقیقۃً اختلاف دارین کی مثال یہ ہے: ایک حربی جو دار الاسلام میں مستامن کی حیثیت سے رہ رہا ہے اور ایک دوسرا حربی جو دار الحرب ہی میں ہے، ان دونوں کے دار اگر چہ حقیقۃً مختلف ہیں لیکن مستامن حکم کے اعتبار سے حربی ہے، اس لئے دونوں حکماً متحد

(۱) سورۂ انفال ر ۷۲۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۹۰ طبع ۱۲۷۲ھ، حدیث: "لا ھجرۃ بعد الفتح" کی روایت بخاری (۴/ ۱۸ طبع صبیح) نے کی ہے مسلم نے اس حدیث کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "لا ھجرۃ ولکن جھاد ونیۃ"۔ ۲/ ۹۸۶، تحقیق محمد عبد الباقی۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۳۰/ ۳۳، نیز ملاحظہ ہو: حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۰۔

(۱) رد المحتار حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۴۸۹، شرح السراجیہ ر ۸۱۔

ہوں گے (یعنی ایک دار الاسلام میں ہے اور دوسرا دار الحرب میں)۔

صرف حکماً دار مختلف ہونے کی مثال دار الاسلام میں مستامن اور ذمی کا ہونا ہے، یہ دونوں اگرچہ حقیقۃً ایک ہی دار میں ہیں (یعنی دونوں دار الاسلام میں ہیں) مگر حکماً دونوں کا دار الگ الگ ہے، کیونکہ مستامن (یعنی فی الحال دار الاسلام میں ہونے کے باوجود) حکماً حربی ہے، کیونکہ وہ دار الحرب لوٹ جانے پر قادر ہے۔

حقیقۃً اور حکماً دونوں اعتبار سے اختلاف دارین کی مثال دار الحرب میں رہنے والا حربی اور دار الاسلام میں رہنے والا ذمی ہے، اسی طرح دو مختلف دار الحرب کے رہنے والے حربی بھی اس کی مثال ہیں [1]۔

دو کافروں کے درمیان اختلاف دارین پر فقہ اسلامی میں مختلف احکام مرتب ہوتے ہیں، ان میں سے کچھ احکام ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں:

میراث جاری ہونا:

۳- صرف حکماً اختلاف دارین یا حکماً اور حقیقۃً دونوں اعتبار سے اختلاف دارین حنفیہ کے نزدیک ایک مانع ارث ہے، لہذا ذمی حربی اور مستامن کا وارث نہیں ہوگا، نہ حربی اور مستامن ذمی کے وارث ہوں گے، خواہ دونوں کا ایک ہی مذہب ہو، دو حربی اگر دو الگ الگ ملکوں کے شہری ہوں تو وہ بھی ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، ایک ہی ملک کے دو حربی اگر دار الاسلام میں مستامن کی حیثیت سے رہ رہے ہیں تو ان کے درمیان میراث جاری ہوگی، جس طرح ایک دار الحرب کے دو حربیوں میں سے ایک دار الاسلام میں مستامن کی حیثیت سے ہو اور دوسرا دار الحرب ہی میں ہو تو دونوں کے درمیان

(۱) رد المحتار ۵/ ۴۹۰۔

میراث جاری ہوتی ہے، کیونکہ حکماً دونوں کا دار ایک ہے۔

شافعیہ کا مذہب بھی حنفیہ کے مذہب سے قریب ہے، شافعیہ کے نزدیک ذمی اور حربی کے درمیان میراث جاری نہیں ہوگی، لیکن مستامن اور معاہد امام شافعی کے اصح قول کے مطابق ذمی کی طرح ہیں، کیونکہ ان کے درمیان قربت ہے، اور معاہدہ اور امان کی وجہ سے ذمی کی طرح ان کی جان ومال محفوظ ہیں، لہذا معاہد اور مستامن ذمی کے وارث ہوں گے اور ذمی ان دونوں کا وارث ہوگا، حربیوں اور معاہد یا مستامن کے درمیان میراث جاری نہ ہوگی، امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے کہ مستامن اور معاہد حربی کی طرح ہیں۔

حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا مذہب (جیسا کہ صاحب العذب الفائض نے نقل کیا ہے، حالانکہ ہم نے اپنے مطالعہ کی حد تک مالکیہ کے یہاں اس کی صراحت نہیں پائی) یہ ہے کہ وارث ومورث کا مذہب ایک ہونے کی صورت میں اختلاف دارین میراث جاری ہونے میں مانع نہیں ہوتا ہے۔ حنابلہ کے یہاں دوسرا قول جو قاضی ابویعلی کا قول ہے یہ ہے کہ حربی ذمی کا وارث نہیں ہوگا اور نہ ذمی حربی کا وارث ہوگا، مستامن کا وارث دار الحرب کا باشندہ بھی ہوسکتا ہے اور دار الاسلام کا باشندہ بھی ہوسکتا ہے، دار الحرب کے لوگ ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، خواہ ان کے ملک الگ الگ ہوں یا ایک ہوں [1]۔

اولاد کا مذہب:

۴- (ماں باپ کا مذہب مختلف ہونے کی صورت میں) بچہ مذہب میں کس کے تابع ہوگا؟ اس کا بیان ایک دوسرے مقام پر آئے گا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۰، شرح السراجیہ ۸۱، ۸۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۷/ ۱۶۸-۱۷۰، العذب الفائض ۱/ ۳۶، ملاحظہ ہو: احکام الذمیین والمستامنین ۵۲۹، ۵۳۳۔

(دیکھئے: اختلاف دین)، والدین میں جس کا مذہب زیادہ بہتر ہو بچے کو اس کا تابع قرار دینے کے سلسلے میں حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ دونوں کا دار ایک ہو، (بچے کا دار اور ماں باپ میں سے مذہب میں بچے کو جس کے تابع بنایا جارہا ہے اس کا دار) ان دونوں کا دار الگ الگ ہونے کی صورت میں بچہ اس کے تابع نہ ہوگا، لہذا اگر بچہ دارالحرب میں ہو اور اس کا باپ دار الاسلام میں ہو اور اس نے دارالاسلام میں اسلام قبول کرلیا تو بچے کو باپ کے تابع قرار دے کر اسے مسلمان نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ باپ کو دارالحرب کا باشندہ ماننا ممکن نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر باپ دارالحرب میں ہو اور اس نے اسلام قبول کرلیا ہو اور اس کا بچہ دارالاسلام میں ہو تو بچہ باپ کے تابع ہوجائے گا، کیونکہ مسلمان باپ حکماً دار الاسلام کا باشندہ ہے [1]۔

میاں بیوی کے درمیان تفریق:

۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک محض اختلاف دارین سے میاں بیوی کے درمیان تفریق واقع نہیں ہوتی۔

حنفیہ کے نزدیک میاں بیوی کے درمیان اگر حقیقۃً اور حکماً دونوں اعتبار سے اختلاف دار پیدا ہوگیا تو دونوں کے درمیان تفریق ہوجائے گی، لہذا اگر حربی مرد نے حربی عورت سے نکاح کیا، اس کے بعد ان میں سے کوئی ایک دار الاسلام آکر مسلمان ہوگیا، یا ذمی ہوگیا اور اس کا جوڑا دارالحرب میں رہ گیا تو حقیقۃً اور حکماً اختلاف دارین کی وجہ سے ان کا نکاح فسخ ہوجائے گا، اس کے برخلاف اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک مستامن بن کر دارالاسلام آیا تو نکاح فسخ نہیں ہوگا، اور اگر کسی مسلمان نے دارالحرب میں رہنے والی عورت سے دارالحرب میں نکاح کیا، پھر اسے چھوڑ کر دار الاسلام آگیا تو عورت اس سے جدا ہوگئی (اس کا نکاح ختم ہوگیا)۔ ابن قدامہ کے بیان کے مطابق امام ابوحنیفہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ اگر ذمی میاں بیوی میں سے کوئی ایک عقد ذمہ (ذمی ہونے کا معاہدہ) توڑ کر دارالحرب چلا جائے اور اپنے جوڑے کو دار الاسلام میں چھوڑ دے تو دونوں کا نکاح فسخ ہوجائے، کیونکہ دونوں کا دار حقیقۃً اور حکماً الگ الگ ہوگیا، لہذا دونوں کے درمیان تفریق ہوجانا لازم ہے، جس طرح اگر ذمی عورت دخول سے پہلے دار الاسلام میں اسلام قبول کرلے تو تفریق واقع ہوجاتی ہے۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ دونوں کے دار حقیقۃً اور حکماً مختلف ہونے کی صورت میں نکاح کے مصالح استوار نہیں ہوتے، اور نکاح برائے نکاح مشروع نہیں ہوا بلکہ ان مصالح کی وجہ سے مشروع ہوا ہے جو نکاح سے وابستہ ہیں، لہذا مصالح نکاح معدوم ہونے کی صورت میں نکاح باقی نہیں رہے گا، جس طرح میاں بیوی کے درمیان رشتہ محرمیت پیدا ہونے سے نکاح ختم ہوجاتا ہے، ایسا اس لئے ہے کہ دارالحرب کے باشندے دارالاسلام کے باشندوں کے تعلق سے مُردوں کی طرح ہیں، لہذا زندہ اور مردہ کے درمیان نکاح مشروع نہیں ہوسکتا۔

جمہور فقہاء کا استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو پہلے والے نکاح کی بناپر ان کے شوہر کو واپس کیا تھا، حالانکہ صورت حال یہ پیش آئی تھی کہ حضرت زینبؓ نے اپنے شوہر سے دوسال پہلے، اور ایک روایت کے مطابق چھ سال پہلے اسلام قبول کیا اور ہجرت کی، اس دوران ان کے شوہر مکہ مکرمہ ہی میں رہے۔ اسی طرح صفوان اور عکرمہ کی بیویاں فتح مکہ کے سال اسلام

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۳۹ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ الزیلعی ۲/ ۱۷۳ طبع بولاق ۱۳۱۵ھ۔

لائیں، اور یہ دونوں حضرات اور کچھ اور لوگ مکہ چھوڑ کر بھاگ گئے، اسلام نہیں لائے، پھر بعد میں ان حضرات نے اسلام قبول کیا، پھر بھی ان کا سابق نکاح باقی رکھا گیا[1]۔

نفقہ:

۶ - جن فقہاء کے نزدیک اختلاف دارین کے باوجود میاں بیوی کا نکاح برقرار رہتا ہے ان کے نزدیک بیوی کا نفقہ بھی شوہر کے اوپر اختلاف دار کے باوجود واجب رہتا ہے۔

جہاں تک اقارب کے نفقہ کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کے نزدیک اختلاف دارین کی صورت میں نفقۂ قرابت نہ اصول پر واجب ہوتا ہے نہ فروع پر اور نہ حواشی پر، زیلعی فرماتے ہیں: مسلمان پر اس کے حربی والدین کا نفقہ واجب نہیں ہوتا، نہ ہی حربی اپنے مسلمان یا ذمی باپ کا نفقہ دینے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ نفقہ کا استحقاق صلہ رحمی کے طور پر ہے اور حربی یا ذمی اس کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ ان کے ساتھ حسن سلوک سے منع کیا گیا ہے، "فتاوی ہندیہ" میں ہے: دونوں میں سے کوئی نفقہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اگرچہ حربی مستامن ہوکر دار الاسلام میں رہ رہا ہو"۔ بعض فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جو حربی دار الحرب میں اسلام لایا اور اس دار الاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی اس کے درمیان اور دار الاسلام میں آباد اس کے مسلمان رشتہ دار کے درمیان ایک دوسرے پر نفقہ کا لزوم نہیں ہے، کیونکہ دونوں کا دار الگ الگ ہے۔

ہم نے حنفیہ کے مذہب کے حوالہ سے اوپر جو باتیں نقل کی ہیں ان میں سے بعض باتوں کے بارے میں صاحب بدائع الصنائع نے اختلاف کیا ہے، صاحب بدائع کے نزدیک اختلاف دارین اصول اور فروع کا نفقہ واجب ہونے میں مانع نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں: کیونکہ اصول فروع کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کا نفقہ صلہ رحمی کے طور پر واجب ہوتا ہے اور اختلاف دارین کے ساتھ صلہ رحمی واجب نہیں ہوتی، لیکن ولادت والی قرابت میں اختلاف دار کے باوجود صلہ رحمی واجب ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ نفقہ کا وجوب یہاں پر حق وراثت کی بنا پر ہوتا ہے اور (حنفیہ کے یہاں) اختلاف دارین کے ساتھ وراثت جاری نہیں ہوتی، ولادت والی قرابت میں نفقہ کا وجوب حق ولادت کی وجہ سے ہوتا ہے اور حق ولادت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

ظاہر یہ ہے کہ شافعیہ کے مذہب میں اصول فروع والی قرابت کی صورت میں ذمی اور مستامن کے درمیان، اسی طرح مسلم اور مستامن کے درمیان نفقہ واجب ہوتا ہے، جو حربی مستامن نہ ہو اس کے درمیان اور اس کے مسلمان یا ذمی رشتہ دار کے درمیان نفقہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ غیر مستامن حربی معصوم الدم نہیں ہے، اصول فروع کے علاوہ دوسری قرابتوں کی وجہ سے شافعیہ کے نزدیک سرے سے نفقہ واجب ہی نہیں ہوتا۔

حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر وجوب نفقہ کی شرطیں پائی جائیں تو اختلاف دار اقارب کا نفقہ واجب ہونے میں مانع نہیں ہے، اس مسئلہ میں مالکیہ کا قول ہم پر واضح نہ ہوسکا[1]۔

---

(۱) زیلعی ۲/ ۱۷۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۳۸، المدونۃ الکبری ۴/ ۱۵۰ طبع قاہرہ مطبعۃ السعادۃ ۱۳۲۴ھ المغنی فصل: ۵۴۴۰، ۷/ ۱۵۷ طبع پنجم۔ حدیث کی روایت ترمذی نے بعض زیادتیوں کے ساتھ حضرت ابن عباس سے کی ہے اور فرمایا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں کوئی خرابی نہیں ہے لیکن اس حدیث سے میں واقف نہیں ہوں، ممکن ہے یہ روایت داؤد بن حصین کے واسطے سے ان کے حافظہ کی مدد سے آئی ہو، صاحب تحفۃ الاحوذی کہتے ہیں: یہ حضرت ابن عباس کی حدیث ہے اور اسے حاکم نے صحیح کہا ہے اور ابن کثیر "ارشاد" میں کہتے ہیں: یہ حدیث جید اور قوی ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۲۹۶ - ۲۹۷ طبع السلفیہ)۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۳۷، الزیلعی علی الکنز ۳/ ۶۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۶۸،

وصیت:

۷- کوئی مسلمان یا ذمی کسی حربی کے لئے وصیت کرے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنابلہ اسے مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں، شافعیہ کے دو قول ہیں، زیادہ صحیح قول وصیت کے جواز کا ہے، وہی ان کے یہاں مذہب ہے، مالکیہ کے بھی دو قول ہیں، معتمد قول یہ ہے کہ وصیت درست نہیں ہے، حنفیہ وصیت کو اس صورت میں ممنوع قرار دیتے ہیں جب کہ وصیت کرنے والا دار الاسلام میں ہو اور جس کے لئے وصیت کی جارہی ہو وہ حربی ہو جو دار الحرب میں ہو، اور اگر وصیت کرنے والا اور جس کے لئے وصیت کی گئی ہے دونوں دار الحرب میں ہوں تو اس بارے میں حنفیہ کا قول مختلف ہے۔

وصیت کو ممنوع قرار دینے والوں کا استدلال یہ ہے کہ حربیوں کو مال کا مالک بنا کر تبرع کرنا مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی اعانت کرنا ہے، نیز ہمیں حربیوں کو قتل کرنے اور ان کا مال لینے کا حکم دیا گیا ہے، لہذا ان کے حق میں وصیت کرنا بے معنی بات ہے، اسی لئے حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ورثاء اس وصیت کو نافذ کرنے کی اجازت دیں تو بھی یہ وصیت جائز نہ ہوگی، اور اگر حربی شخص (جس کے لئے وصیت کی گئی ہے) وصیت والا مال لینے کے لئے دار الاسلام آیا تو اسے لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

جن فقہاء نے اس وصیت کو درست قرار دیا ہے ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وصیت اصل میں مالک بنانا ہے اور حربی کو کسی چیز کا مالک بنانا ممنوع نہیں ہے، چنانچہ اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرنا درست ہے[1]۔

جو حربی دار الاسلام میں مستامن کی حیثیت سے ہو اس کے لئے اگر مسلمان یا ذمی نے وصیت کی تو حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت کے مطابق یہ وصیت درست ہوئی، حنفیہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ یہ وصیت درست نہیں ہے، کیونکہ مستامن کا دار الحرب واپس جانے کا ارادہ ہے، اور اسے واپس جانے دیا جائے گا، ایک سال سے زائد دار الاسلام میں جزیہ کے بغیر قیام نہیں کرنے دیا جائے گا۔

اگر مستامن نے کسی مسلمان یا ذمی کے لئے وصیت کی تو حنفیہ نے اس کے جائز ہونے کی صراحت کی ہے، دوسرے فقہاء کے کلام کا تقاضا بھی یہی ہے، کیونکہ مستامن احکام اسلام کا پابند ہے، حنفیہ فرماتے ہیں: مستامن اگر اپنے پورے مال کی وصیت کسی مسلمان یا ذمی کے حق میں کردے اور اس کے ورثاء میں سے کوئی دار الاسلام میں نہیں ہے تو یہ وصیت درست ہے، اس کے ان ورثاء کا اعتبار نہیں جو دار الحرب میں ہیں، کیونکہ وہ لوگ ہمارے حق میں مردہ ہیں، نیز اس لئے کہ ان کی جانیں اور اموال معصوم نہیں ہیں تو ان کا وہ حق بدرجہ اولی معصوم نہیں ہوگا جو ان کے مورث کے مال میں ہے، اگر اس کا کوئی وارث اس کے ساتھ دار الاسلام میں ہو تو اس وصیت کا جواز اس کی اجازت پر موقوف ہوگا[1]۔

قصاص:

۸- ذمی نے کسی مستامن کو قتل کیا یا مستامن نے کسی ذمی کو قتل کیا تو چاروں فقہی مذاہب میں قصاص واجب ہوگا، ہاں حنفیہ نے استثناء کیا ہے کہ اگر ذمی نے مستامن کو قتل کیا تو قصاص لازم نہیں ہوگا،

= نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۸، الخرشی ۳/ ۲۰۱، اور اس کے بعد کے صفحات طبع ۱۳۱۶ھ، المغنی ۹/ ۲۵۹، ۲۶۱، نیز ملاحظہ ہو: احکام الذمیین والمستامنین ۷/ ۴۸۱-۴۸۱۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۴۲۶ طبع عیسی الحلبی،

= العدوی علی الخرشی ۸/ ۱۷۰، کشاف القناع ۴/ ۲۹۶، مطبعۃ انصار السنہ ۱۳۷۴ھ۔

(۱) الدر المختار بحاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۳۳۶ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۵، ملاحظہ ہو: العنایۃ علی الہدایہ ۸/ ۴۸۸ طبع بولاق۔

صاحب البدائع فرماتے ہیں: کیونکہ مستامن کی عصمت مطلقاً ثابت نہیں ہے بلکہ دار الاسلام میں قیام کرنے تک اس کو عصمت حاصل ہے، اس لئے کہ مستامن دار الحرب کا رہنے والا ہے، دار الاسلام میں قیام کرنے کی نیت سے نہیں آیا ہے بلکہ کسی ضرورت سے آیا ہے، جسے پورا کرکے وہ اپنے وطن لوٹ جائے گا، لہذا اس کی عصمت میں اباحت کا شبہ ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ذمی کو مستامن کے قصاص میں قتل کیا جائے گا، کیونکہ قتل کیے جانے کے وقت مستامن معصوم تھا۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ ذمی کو حربی کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حربی کو سرے سے عصمت حاصل ہی نہیں ہے، "المغنی" کی صراحت کے مطابق اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، فقہاء نے اس مسئلہ کی صراحت نہیں کی کہ مستامن اگر حربی کو قتل کرے تو کیا حکم ہے، ظاہر یہ ہے کہ مستامن کو اس کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حربی کو بالکل عصمت حاصل نہیں ہے [(۱)]۔

عقل (دیت کا برداشت کرنا):

۹- شافعیہ کے نزدیک یہودی ذمی یا معاہد یا مستامن نصرانی معاہد یا مستامن کی دیت کی ادائیگی کرے گا، اسی طرح اس کے برعکس، یہ شافعیہ کا قوی تر قول ہے، اور جہاں تک حربی کا تعلق ہے تو وہ نہ ذمی کی دیت کا ذمہ دار ہوگا نہ ذمی اس کی دیت کا، کیونکہ اختلاف دار کی وجہ سے دونوں کے درمیان نصرت منقطع ہے۔

حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ ذمی حربی کی دیت ادا نہیں کرے گا اور نہ حربی ذمی کی دیت ادا کرے گا، حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۶، الخرشی ۷/ ۳، الام للشافعی ۶/ ۴۰ طبع بولاق، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۱ طبع المکتب الاسلامی دمشق، ملاحظہ ہو: احکام الذمیین والمستامنین / ۲۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہوں تو ایک دوسرے کی دیت کے بھی ذمہ دار ہوں گے، ورنہ نہیں [(۱)]۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ کے اس کلام میں حربی میں مستامن بھی داخل ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے کلام میں ہمیں اس مسئلہ پر بحث و گفتگو نہیں ملی۔

حد قذف:

۱۰- چاروں فقہی مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر مسلمان یا ذمی کسی حربی پر زنا کا الزام عائد کرے، خواہ وہ حربی مستامن ہی ہو تو مسلمان یا ذمی پر حد قذف (الزام زنا عائد کرنے کی سزا) جاری نہ ہوگی، اس لئے کہ مقذوف اپنے کفر کی وجہ سے محصن نہیں ہے۔

اگر مستامن نے کسی مسلمان پر زنا کا الزام عائد کیا تو اس پر حد قذف جاری ہوگی، کیونکہ امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہونے کی وجہ سے بندوں کے حقوق ادا کرنے کی پابندی اس نے اپنے اوپر کرلی ہے، اور حد قذف بندے کا حق ہے، اس مسئلہ میں حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے، صرف فقہاء مالکیہ میں سے اشہب نے اس سے اختلاف کیا ہے، "المدونہ" میں ہے: اگر حربی نے دار الحرب میں کسی مسلمان پر زنا کا الزام لگایا، پھر وہ حربی اسلام قبول کرکے دار الاسلام چلا آیا تو اس پر حد قذف جاری نہیں ہوگی [(۲)]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۳۵، کشاف القناع ۶/ ۴۸، الفروع ۳/ ۴۴۸ طبع المنار۔

(۲) المدونہ ۱۶/ ۲۲، الخرشی ۸/ ۸۶، المہذب ۲/ ۲۷۳ طبع ۱۳۷۹ھ۔

اختلاف دین

۱- اختلاف دین پر متعین شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں، مثلاً میراث کا جاری نہ ہونا۔

جس اختلاف دین پر وہ احکام مرتب ہوتے ہیں اس کی نوعیت یا تو اسلام اور کفر کے اختلاف کی ہوگی کہ ایک شخص مسلمان ہے دوسرا شخص کافر، اس نوعیت کے اختلاف پر اختلاف دین کے احکام کا مرتب ہونا متفق علیہ ہے، یا اس کی نوعیت یہ ہوگی کہ دونوں اشخاص کافر ہوں گے لیکن دونوں کا مذہب ایک دوسرے سے مختلف ہوگا، مثلاً ایک شخص یہودی ہے دوسرا مجوسی، اس نوع کے بارے میں اختلاف ہے جس کی وضاحت آئندہ سطروں میں ہوگی۔

اختلاف دین پر مرتب ہونے والے چند اہم احکام درج ذیل ہیں:

الف-توارث (میراث جاری ہونا):

۲- اختلاف دین میراث جاری ہونے کا ایک مانع ہے، کیونکہ میراث جاری ہونے کی بنیاد نصرت پر ہے، لہذا کافر بالاتفاق مسلمان کا وارث نہیں ہوگا، اس میں صرف یہ استثناء ہے کہ امام احمد کے نزدیک کافر اپنے آزاد کردہ مسلمان غلام کا حق ولاء کی بنیاد پر وارث ہوگا، اسی طرح کی بات حضرت علیؓ اور حضرت عمر بن عبد العزیز سے بھی مروی ہے، اگر تقسیم ترکہ سے پہلے کافر اسلام قبول کرلے تو امام احمد کے نزدیک اسے وارث بنایا جائے گا تا کہ اسے اسلام کی طرف رغبت پیدا ہو۔ مسلمان مرتد کا وارث ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا، لیکن بعض صحابہ کرام سے مروی ہے کہ مسلمان کافر کا وارث بنے گا، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: "الإسلام يعلو ولا يعلى"[1] (اسلام خود بلند ہوتا ہے، اس پر کسی کو بلندی حاصل نہیں ہوتی)، اور دوسری حدیث ہے: "الإسلام يزيد ولا ينقص"[2] (اسلام بڑھاتا ہے، کم نہیں کرتا)۔

جہاں تک کفار کے ایک دوسرے کا وارث ہونے کا مسئلہ ہے تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ کفار ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، خواہ ان کے مذاہب الگ

---

(۱) حدیث: "الإسلام يعلو ولا يعلى..." مرفوعاً اور موقوفاً مروی ہے، موقوف حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے جس کا ذکر بخاری نے تعلیقاً کیا ہے، اور مرفوع کی روایت طبرانی اور بیہقی نے الدلائل میں حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث سے کیا ہے، ابن حجر نے کہا: اس کی سند ضعیف ہے جیسا کہ دار قطنی نے حضرت عائذ بن عمرو مزنی سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ دار قطنی نے کہا: اس کی سند میں عبد اللہ بن حشرج اور اس کے والد ہیں، اور یہ دونوں مجہول ہیں۔ اسی طرح اسمعیل نے تاریخ واسط میں حضرت معاذ بن جبلؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں روایت کیا ہے: "الإيمان يعلو ولا يعلى" (فتح الباری ۳/ ۲۱۸ طبع السلفیہ، سنن دار قطنی ۳/ ۲۵۲ شائع کردہ سید عبد اللہ ہاشم یمانی مدنی ۱۳۸۶ھ، نصب الرایہ ۳/ ۲۱۳ طبع دار المامون ۱۳۵۷ھ فیض القدیر ۳/ ۱۷۹، شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ)۔

(۲) العذب الفائض ۱/ ۳۰، ۳۲، ابن عابدین ۵/ ۴۸۹ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، حدیث: "الإسلام يزيد ولا ينقص" کی روایت امام احمد نے اپنی مسند میں، ابوداؤد اور حاکم نے، نیز بیہقی نے سنن میں کی ہے اس کے راوی حضرت معاذؓ بن جبل ہیں، حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے لیکن روایت کے منقطع ہونے کی وجہ سے اس پر تعاقب کیا گیا ہے (فیض القدیر ۳/ ۱۷۹)، منذری نے کہا ہے: اس حدیث کا ایک راوی مجہول ہے (عون المعبود ۸/ ۱۲۳ طبع السلفیہ)۔

الگ ہوں، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ"[۱] (اور جو لوگ کافر ہیں وہ ایک دوسرے کے رفیق ہیں)۔ اور اس لئے کہ تمام مذاہب کے کفار مسلمانوں کی عداوت میں ایک جان کی طرح ہیں۔

امام مالک کے نزدیک کفار کی تین ملتیں ہیں: یہود ایک **ملت** ہیں، نصاری ایک **ملت** ہیں، اور باقی کفار ایک **ملت** ہیں۔ امام احمد کی ایک روایت ہے کہ ہر مذہب کے کفار علاحدہ **ملت** ہیں، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا"[۲] (تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک (خاص) شریعت اور راہ رکھی تھی)۔ اور حدیث شریف میں ہے: "لا يتوارث أهل ملتين شتى"[۳] (دو مختلف ملتوں کے **لوگ** ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے)۔

ب - نکاح:

۳ - نہ کوئی کافر کسی مسلمان عورت سے نکاح کرسکتا ہے اور نہ کوئی مسلمان کسی کافرہ عورت سے نکاح کرسکتا ہے، الا یہ کہ کافرہ عورت اہل کتاب میں سے ہو، کافر میاں بیوی میں اگر ایک نے اسلام قبول کرلیا تو اس کے نتیجہ میں اگر دونوں میں ایسا اختلاف دین پیدا ہوگیا ہو کہ دونوں ابتداءً نکاح نہیں کرسکتے تو ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔

اس کی تفصیل کا مقام (نکاح) کی اصطلاح ہے۔

ج - شادی کرانے کی ولایت:

۴ - اسلام اور کفر کی شکل میں اختلاف دین چاروں فقہی مذاہب کی متفقہ رائے کے مطابق شادی کرانے کی ولایت (ولاية التزويج) کا ایک **مانع** ہے، لہذا کسی کافر کو کسی مسلمان خاتون کا نکاح کرانے کی **ولایت** حاصل نہ ہوگی اور نہ کسی مسلمان کو کسی کافرہ خاتون کا نکاح کرانے کا اختیار ہوگا، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ" (اور جو لوگ کافر ہیں وہ ایک دوسرے کے رفیق ہیں)۔ "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا"[۱] (تمہارا دوست تو اللہ ہے، اس کا رسول ہے اور اہل ایمان ہیں)۔

تمام فقہاء نے اس بات کا استثناء کیا ہے کہ مسلمان اپنی کافرہ باندی کا نکاح کراسکتا ہے، کیونکہ یہ شادی کرانا ملکیت کی وجہ سے ہے، ولایت کی وجہ سے نہیں ہے، اسی طرح مسلمان سلطان یا اس کے نائب کا کافرہ عورت کا نکاح کرانا بھی اس سے مستثنی ہے جب کہ اس عورت کا خاص ولی نکاح کرنے کے لئے موجود نہ ہو۔

مالکیہ کے نزدیک اگر مسلمان نے اپنی کافرہ لڑکی کا کسی کافر سے نکاح کرایا تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس نے خود اپنے اوپر ظلم کیا[۲]۔

---

(۱) سورۂ انفال ر ۷۳۔

(۲) سورۂ مائدہ ر ۴۸۔

(۳) المہذب الفائض ۱ر ۳۲، المبسوط للسرخسی ۳۰ر ۳۰، ۳۳، حدیث: "لا يتوارث أهل ملتين شتى" کے بارے میں منذری نے کہا ہے: اس کی روایت نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے ترمذی نے اس کی روایت اس سند سے کی ہے: "محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبي الزبير عن جابر" اور فرمایا ہے کہ یہ غریب حدیث ہے اسے ہم حضرت جابرؓ کی حدیث کے طور پر صرف ابن ابی لیلی کی سند سے جانتے ہیں، صاحب عون المعبود نے لکھا ہے: ابن ابی لیلی کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جاتا (عون المعبود ۸ر ۱۲۲ طبع السلفیہ)۔

---

(۱) سورۂ مائدہ ر ۵۵۔

(۲) ابن عابدین ۲ر ۳۱۲، الحطاب مع المواق ۳ر ۴۳۸ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا قاہرہ کی فوٹو کاپی، الصاوی علی الشرح الصغیر ۱ر ۳۸۷ طبع مصطفی الحلبی، الجمل علی المنہج ۴ر ۱۵۶، المغنی ۷ر ۳۶۴ طبع اول۔

اگر اختلاف دین کی نوعیت اسلام وکفر کی نہ ہو، مثلاً یہودی کا اپنی زیر ولایت نصرانی خاتون کا نکاح کرانا، یا اس کے برعکس، تو شافعیہ نے اس کے جائز ہونے کی صراحت کی ہے، دوسرے فقہاء نے اس کی صراحت نہیں کی ہے [1]، حنابلہ کے یہاں اس کی تخریج میراث جاری ہونے کے بارے میں دونوں روایتوں پر کی جاتی ہے اور اس کا ممنوع ہونا راجح ہے۔

د- مال کی ولایت:

۵- غیر مسلم کو مسلمان کے اوپر مال کے بارے میں ولایت حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا" [2] (اور ہرگز اللہ تعالی کافروں کو مسلمانوں کے مقابلہ میں غالب نہ فرماویں گے)۔ مذکورہ بالا بات کی صراحت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے، ان حضرات نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ مسلمان کو کافر پر ولایت حاصل نہ ہوگی، ہاں اس کی صراحت کی ہے کہ مسلمان قاضی کو اس ذمی پر ولایت حاصل ہوگی جس پر حجر کیا گیا ہے (یعنی اسے مالی تصرفات سے روکا گیا ہے)۔

مالکیہ نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے، اگر چہ وصی کے بارے میں ان کے یہاں یہ صراحت ملتی ہے کہ وصی کی ایک شرط مسلمان ہونا ہے [3]۔

ھ- حضانت (پرورش کرنے کا حق):

۶- حق حضانت ساقط کرنے میں اختلاف دین مؤثر ہے یا نہیں، اس سلسلے میں فقہاء کے تین رجحانات ہیں:

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ کافر کو مسلمان پر حق حضانت حاصل نہیں، خواہ کافر ماں ہی ہو، اور مسلمان کو کافر پر حق حضانت حاصل ہوتا ہے۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ حق حضانت ساقط کرنے میں اختلاف دین سرے سے مؤثر نہیں ہے، حتی کہ اگر حاضن (پرورش کرنے والا) کافر مجوسی وغیرہ ہو اور محضون (زیر پرورش بچہ) مسلمان ہو تو بھی حق حضانت ساقط نہ ہوگا، خواہ حاضن مرد ہو یا عورت، اگر محضون کے بارے میں حاضن کافر سے کسی فساد کا اندیشہ ہو، مثلاً یہ خطرہ ہو کہ وہ بچے کو خنزیر کا گوشت کھلائے گا یا شراب پلائے گا تو حاضن کافر کو کسی مسلمان کے ساتھ کر دیا جائے گا تاکہ مسلمان اس کی نگرانی کرے لیکن بچے کو حاضن کافر سے نہیں لیا جائے گا۔

حنفیہ عورتوں کی حضانت اور مردوں کی حضانت میں فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک پرورش کرنے والی عورت اور زیر پرورش بچے کے درمیان وحدت دین کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ صاحب "بدائع الصنائع" نے "کتاب الاصل" سے نقل کیا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ زیر پرورش بچے کے بارے میں جو شفقت مطلوب ہے وہ پرورش کرنے والی عورت میں اختلاف دین کی وجہ سے کم نہیں ہوتی۔ صاحب بدائع نے لکھا ہے کہ فقہاء حنفیہ میں سے ابو بکر جصاص رازی اس صورت کے بارے میں فرماتے تھے جب ماں اہل کتاب میں سے ہو اور اس کا بچہ مسلمان ہو کہ ماں اپنے نابالغ بچے اور بچی کی زیادہ حق دار ہے یہاں تک کہ ان میں عقل وشعور پیدا ہو، ان دونوں میں عقل وشعور پیدا ہونے پر ماں کا پرورش کا حق ختم ہو جائے گا، کیونکہ

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۰، مطبعۃ انصار السنۃ قاہرہ۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۶۳ طبع مصطفی الحلبی، بدائع الصنائع ۵/ ۵۳ طبع ۱۳۲۷ھ، الخرشی ۸/ ۱۹۲ طبع ۱۳۱۶ھ۔

اب ماں انہیں کافروں کے اخلاق وعادات سکھائے گی۔ "النہر الفائق" میں اس کی تحدید سات سال سے کی ہے، اور اگر ماں سے یہ خوف ہو کہ بچہ کفر سے مانوس ہوجائے گا تو عقل وشعور پیدا ہونے سے پہلے ہی اسے ماں سے چھین لیا جائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک اختلاف دین مرد کے استحقاق حضانت سے مانع ہے، لہذا عصبہ کو بچے کی پرورش کا حق اسی وقت ہوگا جب کہ وہ بچے کا ہم مذہب ہو، اس لئے کہ یہ حق عصبہ ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور اختلاف دین عصبہ بننے میں مانع ہوتا ہے، لہذا اگر یہودی بچے کے دو بھائی ہوں، ایک مسلمان، دوسرا یہودی، تو اس کی پرورش کا حق یہودی بھائی کو حاصل ہوگا، کیونکہ وہ اس بچے کا عصبہ ہے[1]۔

و-اولاد کا دین میں تابع ہونا:

۷- **اول:** اگر ماں، باپ کا مذہب الگ الگ ہو اس طور پر کہ ایک مسلمان ہو اور دوسرا کافر، تو ان دونوں کے نابالغ بچے یا وہ بڑے بچے جو جنون کی حالت میں بالغ ہوئے ہیں، مسلمان قرار پائیں گے، کیونکہ وہ لوگ ماں باپ میں سے اس کے تابع ہوں گے جس کا دین زیادہ بہتر ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے۔ حنفیہ نے اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ بچہ اور والدین میں سے جس کا مذہب زیادہ بہتر ہے، دونوں کا دار حقیقۃً اور حکماً ایک ہو، اس طور پر کہ دونوں دارالاسلام میں یا دار الحرب میں رہتے ہوں، یا دونوں کا دار صرف حکماً ایک ہو، اس طور پر کہ نابالغ بچہ دار الاسلام میں ہے اور اس کا مسلمان باپ دار الحرب میں ہے، اگر دونوں کا دار حقیقۃً اور حکماً دونوں اعتبار سے مختلف ہو، اس طور پر کہ مسلمان باپ دار الاسلام میں ہو اور بچہ دار الحرب میں ہو تو بچہ باپ کے تابع نہ ہوگا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک بے شعور بچہ اسلام میں صرف اپنے باپ کے تابع ہوتا ہے، اپنی ماں اور دادی کے تابع نہیں ہوتا[2]۔

۸- **دوم:** اگر والدین کا مذہب الگ الگ ہو لیکن ان میں سے کوئی مسلمان نہ ہو تو بے شعور بچہ والدین میں سے اس کے تابع ہوتا ہے جس کا مذہب زیادہ بہتر ہو، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ کے اس قول کا تقاضا واضح ہے کہ بچہ مذہب میں اپنے باپ کے تابع ہوتا ہے، ماں کے تابع نہیں ہوتا۔

شافعیہ کے نزدیک اگر والدین میں سے کوئی مسلمان نہ ہو اور دونوں کا مذہب الگ الگ ہو تو بچہ بالغ ہونے کے بعد کسی ایک کا مذہب اختیار کرے گا، حتی کہ اگر والدین میں سے ایک یہودی اور دوسرا نصرانی ہو اور ان کے دو بچے ہوں، ایک بچے نے یہودیت اختیار کی اور دوسرے نے نصرانیت تو ان سب کے درمیان میراث جاری ہوگی[3]۔

اس مسئلہ میں ہمیں حنابلہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں ملی۔

ز-نفقہ:

۹- اس پر اتفاق ہے کہ اختلاف دین بیوی کا نفقہ اور غلاموں اور باندیوں کا نفقہ واجب ہونے میں مانع نہیں بنتا۔

عزیز واقارب کا نفقہ واجب ہونے میں اختلاف دین مانع ہوجاتا ہے، لہذا کسی شخص پر اس کے رشتہ دار کا نفقہ اس صورت میں

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۴۲، ۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۹ طبع عیسی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۸، المغنی ۹/ ۲۹۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۴، ۳۹۵، الزیلعی ۲/ ۱۷۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۰۶، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۱۲۶، اور اس کے بعد کے صفحات طبع عیسی الحلبی۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۰، ۴/ ۳۰۸۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۴۸، الزیلعی ۲/ ۱۷۳۔

واجب نہیں ہوتا جب کہ دونوں کا مذہب الگ الگ ہو، اس مسئلہ میں نسب کے دو بنیادی رشتوں کے علاوہ میں کوئی اختلاف نہیں۔

۱۰- نسب کے دو بنیادی رشتوں یعنی اصول فروع کے بارے میں دو رجحانات پائے جاتے ہیں:

پہلا رجحان: یہ ہے کہ مذہب خواہ ایک ہو یا الگ ہو، اصول فروع کا نفقہ بہرصورت واجب ہے، یہ جمہور علماء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ) کا مسلک اور حنابلہ کی بھی ایک کمزور روایت ہے، لیکن مالکیہ اصول فروع کا نفقہ صرف والدین اور اولاد تک محدود رکھتے ہیں، اجداد، جدات اور لڑکوں کی اولاد کا نفقہ لازم نہیں قرار دیتے۔

ابن ہمام نے اصول فروع میں سے حربیوں کا استثناء کیا ہے، ان کا نفقہ مسلمان پر لازم نہ ہوگا خواہ وہ حربی مستامن ہوں، اس لئے کہ ہمیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک سے منع کیا گیا ہے جو دین کے بارے میں ہم سے قتال کرتے ہیں۔

اس رجحان کی دلیل یہ ہے کہ یہ رشتہ دار رشتہ دار کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جاتا ہے، لہذا اس پر اس کا نفقہ بھی واجب ہوگا، نیز یہاں نفقہ کا لزوم والدین اور اولاد کے درمیان جزئیت اور بعضیت کے حق کی بنا پر ہے، اور اختلاف دین سے اس جزئیت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، انسان کا جزء خود اس کی ذات کے حکم میں ہے۔

دوسرا رجحان: یہ ہے کہ اختلاف دین کی صورت میں اصول فروع کا نفقہ بھی واجب نہیں ہوتا، یہ حنابلہ کا مسلک ہے، اس رجحان کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ دینا ہمدردی کے طور پر صلہ رحمی کرنے کے لئے لازم ہوتا ہے، لہذا اختلاف دین کے ساتھ ہمدردی کرنا لازم نہ ہوگا جس طرح غیر بنیادی رشتوں میں لازم نہیں ہوتا، ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے، لہذا ایک کا نفقہ بھی دوسرے پر لازم نہ ہوگا[1]۔

ح- عقل (دیت ادا کرنا):

۱۱- اسلام اور کفر کا اختلاف چاروں مذاہب کے فقہاء کے نزدیک دیت (خون بہا) لازم ہونے میں مانع ہے، نہ کافر مسلمان کی طرف سے دیت ادا کرے گا، نہ مسلمان کافر کی دیت ادا کرے گا، حتی کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مسلمان کے عاقلہ دیت ادا کرنے سے قاصر ہوں تو مسلمانوں کے بیت المال سے دیت کی ادائیگی کی جائے گی، اس کے برعکس کافر ذمی یا معاہد یا مرتد کے عاقلہ کے دیت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں مسلمانوں کے بیت المال سے دیت ادا نہیں کی جائے گی، کیونکہ اختلاف دین پایا جا رہا ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہودی نصرانی کی طرف سے اور نصرانی یہودی کی طرف سے دیت ادا نہیں کرے گا، حنفیہ اور شافعیہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ کفار ایک دوسرے کی دیت ادا کریں گے، خواہ ان کے مذاہب الگ الگ ہوں، صاحب الدر المختار نے لکھا ہے: کیونکہ کفر ایک ملت ہے، اور نہایۃ المحتاج میں دار کے ایک ہونے کی شرط لگائی گئی ہے[2]۔

ط- وصیت:

۱۲- حنفیہ، حنابلہ اور اکثر شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان کا ذمی کے لئے اور ذمی کا مسلمان کے لئے وصیت کرنا درست ہے، ان حضرات کا استدلال اس آیت سے ہے: "لاَ يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۳۶، فتح القدیر ۳/ ۳۴۸ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۲۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۸، المغنی ۹/ ۲۵۹۔

(۲) الطحطاوی علی الدر المختار ۴/ ۳۱۴ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۸۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۵۳، کشاف القناع ۶/ ۴۹۔

الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ" [۱] (اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جوتم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا ، بے شک اللہ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں ہی کو دوست رکھتا ہے)۔عقلی استدلال یہ ہے کہ کافر ہونا مالک بننے کی اہلیت کے منافی نہیں ہے،توجس طرح کافر کی خرید فروخت اور اس کا ہبہ درست ہے اسی طرح اس کی وصیت بھی درست ہوگی۔

بعض شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ متعین ذمی کے لئے وصیت درست ہے،مثلاً یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کے لئے وصیت کی، اگر یہود ونصاری کے لئے وصیت کرتا ہے یا کہتا ہے کہ میں نے فلاں کافر کے لئے وصیت کی تو یہ وصیت درست نہ ہوگی ، کیونکہ یہاں اس نے کفر کو وصیت کا محرک قرار دیا۔ مالکیہ باقی فقہاء (حنفیہ،حنابلہ وغیرہ) کے ساتھ اس پر تو متفق ہیں کہ ذمی کا مسلمان کے لئے وصیت کرنا درست ہے، جہاں تک مسلمان کا ذمی کے لئے وصیت کرنا ہے تو اگر یہ وصیت صلہ رحمی کے طور پر ہو اس طور پر کہ قرابت داری کی وجہ سے ہو،تو ابن القاسم اور اشہب اسے جائز قرار دیتے ہیں، اور اگر صلہ رحمی میں نہ ہو تو مکروہ ہے، کیونکہ مسلمان کو چھوڑ کر کافر کے لئے وہی مسلمان وصیت کر سکتا ہے جس کا ایمان ضعیف ہو۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے (جیسا کہ طحطاوی نے الدر المختار پر اپنے حاشیہ میں اور دوسرے حضرات نے لکھا ہے) کہ کافر کا دوسرے مذہب کے کافر کے لئے وصیت کرنا جائز ہے میراث پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ پورا عالم کفر ایک ملت ہے [۲]۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۸۔

(۲) الطحطاوی ۴/ ۳۳۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۵، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۸، کشاف القناع ۴/ ۲۹۶۔

ی-شرکت:

۱۳- اختلاف دین مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت کے قیام سے مانع نہیں ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے جواز شرکت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کافر تنہا تصرف نہ کرے، کیونکہ تنہا تصرف کرنے کی صورت میں وہ سودی معاملہ کرے گا اور ان معاملات سے احتراز نہیں کرے گا جن سے مسلمان احتراز کرتا ہے،حنابلہ کہتے ہیں: کتابی مال شرکت یا مال مضاربت سے شراب کی خریداری یا فروختگی کا جو معاملہ کرے گا وہ فاسد ہوگا، کتابی ہی پر اس کی ذمہ داری ہوگی۔

مالکیہ نے کہا ہے: ذمی کی مسلمان کے ساتھ شرکت اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ کافر کے تصرف کے وقت مسلمان موجود رہے، اگر کافر کے خرید فروخت کے وقت مسلمان موجود نہ رہے تو یہ شرکت جائز نہ ہوگی ،لیکن اس طرح کی خرید فروخت ہوجانے کے بعد صحیح ہوگی، اس کے بعد اگر مسلمان کو یہ شبہ ہو کہ ذمی نے شاید سودی معاملہ کیا ہے تو اس کے لئے صرف نفع کا صدقہ کردینا مستحب ہے، کیونکہ ارشاد ربانی ہے: "فَلَكُمْ رُءُوْسُ أَمْوَالِكُمْ" [۱] (تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں)۔ اور اگر یہ شک ہو کہ ذمی نے شراب کا کاروبار کیا ہے تو اس کے لئے نفع اور اصل سرمایہ دونوں کا صدقہ کرنا مستحب ہے، کیونکہ مسلمان پر شراب کا بہانا واجب ہے، اور اگر تحقیق ہو کہ ذمی نے سودی معاملہ یا شراب کا کاروبار کیا ہے تو صدقہ کرنا واجب ہے۔

حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ مجوسی ذمی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کرنا سرے سے مکروہ ہے، اور مذکورہ بالا قیدوں کے ساتھ شرکت صحیح ہوجائے گی۔

شافعیہ ہر کافر کے ساتھ شرکت کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک صرف شرکت مفاوضہ میں یہ شرط ہے کہ شریکین

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۹۔

کا مذہب ایک ہو، لہذا شرکت مفاوضہ دو مسلمانوں کے درمیان اور دو عیسائیوں کے درمیان درست ہوگی، ایک مسلمان اور ایک عیسائی کے درمیان شرکت مفاوضہ درست نہیں ہوتی، کیونکہ شرکت مفاوضہ کی ایک شرط شریکین کے درمیان تصرف میں برابری ہے" کیونکہ کافر نے اگر شراب یا سور خریدا تو مسلمان اس کافر کے وکیل کی حیثیت سے اس کو بیچ نہیں سکتا، لہذا التصرف میں برابری کی شرط فوت ہوجائے گی"۔ امام ابو یوسف نے اسے کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، اور کراہت کی علت یہ بیان کی ہے کہ کافر کو جائز معاملات کی رہنمائی حاصل نہیں ہے، البتہ الگ الگ مذاہب رکھنے والے دو کافروں کے درمیان شرکت مفاوضہ حنفیہ کے نزدیک درست ہے، مثلاً ایک یہودی اور ایک نصرانی کے درمیان، اور شرکت عنان مسلمان اور کافر کے درمیان بھی درست ہے، بدائع میں ہے کہ مسلمان اور کافر کے درمیان شرکت مضاربہ بھی درست ہے، حنفیہ نے شرکت وجوہ اور شرکت اعمال میں اختلاف دین کے مسئلہ پر بحث نہیں کی ہے [1]۔

ک- حد قذف:

۱۴ - ذمی نے کسی مسلمان مرد یا عورت پر زنا کا الزام عائد کیا تو قذف کی شرطیں مکمل ہونے کی صورت میں ذمی پر حد قذف لازم ہے، اس پر فقہی مذاہب کا اتفاق ہے۔

اگر مسلمان مرد یا عورت نے کسی ذمی یا غیر ذمی کافر پر زنا کا الزام عائد کیا تو مسلمان مرد اور عورت پر بالاتفاق حد قذف جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ جس پر زنا کا الزام عائد کیا گیا ہے اس کا محصن ہونا حد قائم کرنے کے لئے شرط ہے، اور احصان کی شرط اسلام ہے، اس

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۴۷، الزیلعی ۳/ ۳۱۴، بدائع ۶/ ۸۱، ۸۲، کفایۃ الطالب الربانی بحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۶۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۷ھ، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵، المغنی ۵/ ۱۰۹۔

حالت میں افتراء پردازی کرنے والے کو الزام تراشی کی وجہ سے تعزیر کی جائے گی۔

سعید بن المسیب اور ابن ابی لیلیٰ نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس نے ایسی ذمی خاتون پر زنا کا الزام عائد کیا جس کے مسلمان بچے ہیں، ان دونوں حضرات نے فرمایا: اس پر حد جاری کی جائے گی [1]۔

اختلاف مطالع

دیکھئے: "مطالع"۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۴۰، الخرشی ۸/ ۸۶، المہذب ۲/ ۲۷۳ طبع ۱۳۷۹ھ، المغنی ۱۰/ ۲۰۲۔

اختلال

تعریف:

۱- ''اختلال'' لغت میں ''اختلَّ'' کا مصدر ہے، اس کی اصل خلل ہے (۱)، خلل کا معنی رائے اور معاملہ میں فساد اور کمزوری ہے، گویا اس میں کوئی جگہ چھوڑ دی گئی ہے، مضبوط نہیں کی گئی ہے۔

اختلال یا تو حسی ہوتا ہے یا معنوی، حسی اختلال کی مثال دیوار اور عمارت میں کمزوری اور خلل رہ جانا۔ معنوی اختلال فقر و حاجت مندی کے مفہوم میں ہے (۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اختلال مذکورہ لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، کیونکہ فقہاء کے یہاں بھی اختلال کا استعمال ''کسی چیز یا معاملہ میں کمزوری اور نقص پیدا ہوجانے'' کے معنی میں ہوتا ہے، مثلاً ''اختلال عقل''، عقل میں ایسا فتور ہوجانا جس کی وجہ سے انسان کبھی عقلمندوں کی طرح بات کرتا ہے اور کبھی پاگلوں کی طرح، ''اختلال عبادت'' یا ''اختلال عقد''، کسی شرط یا رکن کے مفقود ہونے یا ان دونوں کے فاسد ہوجانے کی وجہ سے عبادت یا عقد میں خلل پیدا ہوجانا، ''اختلال رضا''، اکراہ کی وجہ سے یا ایجاب وقبول الگ الگ مجلسوں میں ہونے یا کسی اور وجہ سے عقد کے اندر رضا مندی میں خلل پیدا ہوجانا، ''اختلال ضبط''، راوی کے ضبط روایت میں خلل ہوجانا، یہ اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی روایتیں ثقہ راویوں کے خلاف ہوں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- **الف- اخلال:** یہ انسان کا فعل ہے جب وہ کچھ خلل واقع کرے، ''اختلال'' ''اخلال'' کا مطاوع ہے، عہد اور عقد میں اخلال کا مفہوم ان دونوں کو پورا نہ کرنا ہے (۲)، نظام عام یا آداب میں اخلال کا معنی ان دونوں کی مخالفت کرنا ہے (۳)۔

ب- فساد و بطلان: اختلال فساد وبطلان سے عام ہے، کیونکہ اس میں ''اختلال عبادت'' اور ''اختلال عقد'' کے علاوہ وہ صورت بھی داخل ہے جب بعض تکمیلی اعمال نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادت یا عقد باطل یا فاسد تو نہ ہو لیکن اس میں کچھ کمی رہ جائے، مثلاً نماز کے تعلق سے بھول کر ازالہ نجاست نہ کرنا، حاجی کا منیٰ میں رات نہ گذارنا، بیع میں کسی کو گواہ نہ بنانا، یا کوئی بھی ایسا عمل کرنا جس سے عبادت یا تصرف کا کامل طور پر انجام پانا متاثر ہوجائے، مثلاً دوران نماز معمولی حرکت، جمعہ کی اذان کے بعد کوئی چیز فروخت کرنا ان لوگوں کے نزدیک جو جمعہ کی اذان کے بعد کی گئی بیع کو باطل نہیں قرار دیتے، یہ چیزیں نہ فساد کا تقاضا کرتی ہیں، نہ بطلان کا، ان کی وجہ سے عبادت یا تصرف دائرہ صحت سے خارج نہیں ہوتے لیکن کچھ کمال مفقود ہوجاتا ہے۔

---

(۱) المصباح میں ہے کہ اس کی لغوی بنیاد یہ ہے کہ ''خلّ'' (سرکہ) کو ''خلّ'' اسی لئے کہا جاتا ہے کہ عصیر (انگور کا رس) جب ''خلّ'' (سرکہ) بن جاتا ہے تو اس کی مٹھاس میں خلل پیدا ہوجاتا ہے۔

(۲) لسان العرب۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۷۳، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۸ طبع صبیح، مقدمۃ ابن الصلاح تحقیق الدکتور العتر، النوع: ۲۳/ ص ۵۵، ۵۶۔

(۲) المرجع فی اللغۃ۔

(۳) مجلۃ الاحکام العدلیۃ: مادہ (۳۸۸)۔

اجمالی حکم:

فقہاء بہت سے مقامات پر اختلال سے بحث کرتے ہیں، چند نمایاں مقامات یہ ہیں:

۳- الف- شاطبی وغیرہ نے تکالیف شرعیہ (شرعی احکام) کی تین قسمیں کی ہیں: ضروریات، حاجیات، تحسینیات (یا تکمیلیات)، پھر شاطبی نے اس سلسلے میں پانچ قواعد بنائے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں اختلال کا اثر دوسری قسموں پر (جو ان سے مربوط ہیں) کیا پڑتا ہے؟ وہ پانچ قواعد یہ ہیں:

۱- احکام ضروریہ، احکام حاجیہ اور احکام تکمیلیہ کی اصل ہیں۔

۲- احکام ضروریہ میں اختلال سے باقی دونوں قسموں کے احکام میں مطلقاً اختلال پیدا ہوجاتا ہے۔

۳- احکام حاجیہ اور احکام تحسینیہ میں اختلال سے احکام ضروریہ میں اختلال پیدا ہونا لازم نہیں آتا۔

۴- کبھی کبھی احکام تحسینیہ یا احکام حاجیہ میں مطلقاً اختلال سے کسی نہ کسی درجہ میں احکام ضروریہ میں اختلال لازم آتا ہے۔

۵- احکام ضروریہ، حاجیہ اور تحسینیہ سب کی پابندی کرنا مناسب ہوتا ہے۔

پھر شاطبی نے اس کی وضاحت میں تفصیلی کلام کیا ہے، لہذا جو چاہے "موافقات" کا مطالعہ کرے [1]۔

ب- عبادات میں اختلال:

۴- عبادت میں خلل یا تو اس کی کسی شرط یا رکن یا واجب یا مستحب کو ترک کرنے سے پیدا ہوتا ہے، یا عبادت کے ممنوعات یا مکروہات میں سے کسی ایک کے ارتکاب کرنے سے پیدا ہوتا ہے، پھر یہ ترک یا ارتکاب دانستہ ہوتا ہے یا غلطی سے ہوتا ہے یا بھول کر ہوجاتا ہے، پھر ان میں سے بعض صورتوں میں عبادت باطل یا فاسد ہوجاتی ہے، اور کبھی کبھی چھوڑی ہوئی چیز کی تلافی سجدہ سہو یا فدیہ یا قضاء وغیرہ سے ہوجاتی ہے، ان سب کی تفصیل ان کے مقامات میں مل جائے گی (دیکھئے: استدراک، بطلان، سہو، فدیہ، فساد.....وغیرہ)۔

ج- عقود میں اختلال:

۵- عقد میں اختلال اگر اس طرح ہوا کہ عقد کے رکن میں کوئی خلل در آیا تو عقد کے انعقاد میں مانع ہوجائے گا، لہذا بے شعور بچے اور مجنون کی خرید فروخت باطل ہے، اگر عقد کے رکن میں کوئی خلل نہ ہو بلکہ اس کے بعض خارجی اوصاف میں خلل ہو، مثلاً مبیع مجہول ہو، یا ثمن کے اوصاف میں خلل ہو تو اس سے عقد باطل نہیں ہوتا بلکہ کبھی کبھی فاسد ہوجاتا ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے [1]۔

کبھی کبھی عقد کی تنفیذ میں خلل واقع ہوجاتا ہے، کیونکہ عقد کے بعد ایسی کوئی نئی صورت حال رونما ہوجاتی ہے جس کی موجودگی میں عقد کی مکمل طور پر اسی طرح تنفیذ جس طرح عقد ہوا تھا ممکن نہیں رہ جاتی، مثلاً مبیع کا کچھ حصہ ہلاک ہوجانے یا اس پر کسی کا استحقاق ثابت ہوجانے کی وجہ سے معاملہ بکھر گیا، ایسی صورت میں دوسرے فریق کی رضامندی متاثر ہوجاتی ہے، لہذا اسے خیار حاصل ہوگا۔

اسی طرح کبھی کبھی عاقدین میں سے کسی ایک کی رضامندی مبیع یا معین ثمن میں عیب پائے جانے کی وجہ سے متاثر ہوجاتی ہے تو اس کی تلافی کے لئے خیار ثابت ہوتا ہے، کاسانی فرماتے ہیں: مبیع کا عیب سے محفوظ ہونا چونکہ خریدار کو مرغوب ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی اس لئے خریدار کی رضامندی میں خلل پیدا ہوگیا، اس کے نتیجہ میں اسے

(۱) الموافقات ۱۶/۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ وشروحہا: مادہ (۳۶۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴)۔

خیار حاصل ہوگا، کیونکہ رضامندی بیع کی صحت کے لئے شرط ہے، ارشاد ربانی ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" [۱] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

رضامندی کا نہ ہونا صحت بیع میں مانع ہے، اور رضامندی میں خلل پیدا ہونے سے خیار حاصل ہوگا تاکہ حکم دلیل کے بقدر ثابت ہو [۲]۔

اس کی تفصیل کے لئے "خیار" کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۴۔

اختیار

تعریف:

۱- لغت میں اختیار ایک چیز کو دوسری چیزوں پر فضیلت دینے کا نام ہے [۱]، اور اصطلاح میں اختیار کی حقیقت ہے: ایسے امر کا قصد کرنا جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہو، اور اس طور پر فاعل کی قدرت کے تحت ہو کہ وہ وجود اور عدم میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دے سکتا ہو [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خیار:

۲- خیار ایک حق ہے جو شارع کے دینے سے ملتا ہے، مثلاً خیار بلوغ، یا عقد کرنے والے کے دینے سے ملتا ہے، مثلاً خیار شرط، اختیار اور خیار کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، ہر خیار کے بعد اختیار پایا جاتا ہے لیکن ہر اختیار خیار پر مبنی نہیں ہوتا۔

ب-ارادہ:

۳- لغت میں ارادہ مشیت کو کہتے ہیں، اور فقہاء کے استعمال میں ارادہ قصد کو کہتے ہیں [۳] یعنی کسی فعل کا عزم کرنا اور اس کی طرف

(۱) القاموس المحیط، متن اللغہ، کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی مادہ (خیر)۔

(۲) کشف الاسرار ۴/ ۱۵۰۳ طبع مکتب الصنائع ۱۳۰۷ھ۔

(۳) المصباح ۳/ ۱۴۳ طبع الحلبی، البحر الرائق ۳/ ۳۲۲، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۵۔

توجہ کرنا، چنانچہ فقہاء طلاق کنائی کے بارے میں فرماتے ہیں: "إن أراد به الطلاق وقع طلاقاً، وإن لم يرد به طلاقاً لم يقع طلاقاً" (اگر اس سے طلاق کا ارادہ کیا تو طلاق واقع ہوگئی، اور اگر طلاق کا ارادہ نہیں کیا تو طلاق واقع نہیں ہوئی)، اسی طرح فقہاء عقود کے بارے میں فرماتے ہیں: "يشترط لصحتها تلاقي الإرادتين" (عقود کی صحت کے لئے دو ارادوں کا ملنا شرط ہے)، فقہاء أیمان کے بارے میں فرماتے ہیں: "يسأل الحالف عن مراده..." (قسم کھانے والے سے اس کی مراد پوچھی جائے گی...)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ہر اختیار کے لئے ارادہ ضروری ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ارادہ میں اختیار رہو۔

ج-رضا:

۴- صرف حنفیہ اختیار اور رضا میں فرق کرتے ہیں، (حنفیہ کے نقطۂ نظر سے) اختیار ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے کا نام ہے اور رضا دلی انشراح کا نام ہے، عام طور پر ان دونوں میں تلازم نہیں ہے[1]، کبھی انسان ایسی چیز کو اختیار کرتا ہے جس کو وہ پسند نہیں کرتا، حنفیہ کے نقطۂ نظر سے اختیار اور رضا کا یہ فرق اکراہ کے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے، اکراہ غیر ملجی (انتہائی مجبور نہ کرنے والا اکراہ) مثلاً قابل برداشت مار اور قید وبند سے رضامندی ختم ہوجاتی ہے لیکن اختیار ختم نہیں ہوتا ہے، اس کے برخلاف اکراہ ملجی (انتہائی مجبور کرنے والا اکراہ) سے رضامندی اور اختیار دونوں چیزیں ختم ہوجاتی ہیں[2]۔

اختیار کی شرطیں:

۵- اختیار کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اختیار کرنے والا مکلف ہو اور اپنے ارادہ میں مستقل ہو، یعنی کسی کا اس پر اقتدار نہ ہو، لہذا مکلف ہونے کی کوئی شرط مفقود ہونے کی صورت میں اختیار فاسد ہوگا، مثلاً اختیار کرنے والا مجنون ہو یا بے شعور بچہ ہو، اگر اس کا اختیار دوسرے کے اختیار پر مبنی ہو تو بھی اختیار فاسد ہوگا، اگر کسی انسان کو اکراہ ملجی کے ذریعہ کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کام کو کرنے سے کرنے والے کا ارادہ درحقیقت اکراہ کو دفع کرنے کا ہوتا ہے، لہذا اختیار فاسد ہوجائے گا، کیونکہ وہ اکراہ کرنے والے کے اختیار پر مبنی ہے اگرچہ اختیار کلیۃً معدوم نہیں ہوا ہے[1]۔

اختیار صحیح اور اختیار فاسد کا ٹکراؤ:

۶- جب اختیار صحیح اور اختیار فاسد کے درمیان ٹکراؤ ہو تو اگر فعل کی نسبت اختیار صحیح کی طرف کرنا ممکن ہو تو اختیار صحیح کو اختیار فاسد پر ترجیح دینا واجب ہے، اور اگر فعل کی نسبت اختیار صحیح کی طرف ممکن نہ ہو تو فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب رہے گا، جس طرح اقوال پر اکراہ اور ان افعال پر اکراہ میں ہوتا ہے جس میں انسان دوسرے کا آلہ محض نہیں ہوسکتا مثلاً، کھانا اور وطی وغیرہ[2]، اس کی تفصیل کا مقام اکراہ کی بحث ہے۔

اختیار دینے والا:

۷- اختیار یا تو شریعت نے دیا ہوگا یا کسی اور نے، شریعت کے اختیار دینے کی مثال یہ ہے کہ استنجاء کرنے والے شخص کو اسلامی شریعت نے اختیار دیا ہے کہ وہ استنجاء کے لئے پانی کا استعمال کرے یا پتھر وغیرہ کا، اور قسم میں حانث ہونے والے کو کفارہ ادا کرنے میں آیت کریمہ کے

---

(۱) کشف الاسرار ۴/ ۱۵۰۳۔

(۲) کشف الاسرار ۴/ ۱۵۰۳، شرح المنار لابن ملک اور اس کے حواشی / ۹۹۲۔

= طبع المطبعۃ العثمانیہ، ۱۳۱۵ھ، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۹ طبع اول۔

(۱) کشف الاسرار ۴/ ۱۵۰۳۔

(۲) شرح المنار اور اس کے حواشی / ۹۹۱۔

مطابق چند کاموں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جاتا ہے، شارع کے علاوہ کسی اور کی طرف سے اختیار دیے جانے کی مثال یہ ہے کہ دوکان کے دو شرکاء میں سے ایک نے دوسرے کو اختیار دیا کہ اس کے حصہ کی دوکان بھی خرید لے، یا اپنا حصہ اس کے ہاتھ فروخت کردے، یا پوری دوکان کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردے۔

اختیار دینے کا مالک صاحب حق ہوتا ہے یا جو شرعاً اس کا نائب ہوتا ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس موضوع پر تفصیلی گفتگو "تخییر" کی اصطلاح میں آئے گی۔

اختیار کا محل:

۸- الف- حقوق کی دو قسمیں ہیں: حقوق اللہ (اللہ کے حقوق) اور حقوق العباد (بندوں کے حقوق)، جن چیزوں کا تعلق اللہ کے حقوق سے ہے خواہ وہ واجب معین کے قبیل سے ہوں مثلاً نماز، یا محرمات کے قبیل سے مثلاً زنا، ان میں مکلف ہونے کی جہت سے بندے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔

ہاں جن چیزوں کا تعلق حقوق العباد سے ہے مثلاً دین، ہبہ، عیب کی وجہ سے سامان واپس کرنا، شفعہ کی بنیاد پر کسی چیز کو حاصل کرنا، اس طرح کی اور چیزیں، ان میں بندے کو اختیار ہے، شاطبی فرماتے ہیں: "حقوق اللہ میں مکلف کو کسی حال میں کوئی اختیار نہیں، بندہ کا جو اپنا حق ہو اس میں اسے اختیار حاصل ہے"[1]، یہ اختیار بھی اسے اللہ تعالیٰ کے دینے سے حاصل ہوا ہے اس طور پر نہیں کہ اسے از خود اختیار حاصل ہو[2]۔

ب- اختیار کا محل کبھی دو حلال چیزیں ہوتی ہیں، اس حالت میں اختیار کرنے والا ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرسکتا ہے۔

کبھی اختیار کا محل دو حرام چیزیں ہوتی ہیں، ایسی صورت میں اگر کسی شخص کو ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے لازم ہے کہ ان دونوں میں سے جو کم ضرر رساں ہو اسے اختیار کرے، کیونکہ وہ زیادہ ضرر والے سے بچنے کے لئے کم ضرر والے کا ارتکاب کر رہا ہے[1]۔

کبھی اختیار کا محل دو ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن میں سے ایک حلال ہے اور دوسری حرام، ایسی حالت میں حرام چیز کو اختیار کرنا درست نہیں ہے۔

ثواب اور عذاب ملنے کے لئے اختیار کی شرط:

۹- آخرت میں ثواب اور عذاب مرتب ہونے کے لئے اختیار شرط ہے، اسی طرح دنیا میں فعل پر سزا مرتب ہونے کے لئے بھی اختیار شرط ہے، ان بحثوں کی جگہ "اکراہ" کی اصطلاح ہے۔

اختیار کے مشروع ہونے کی حکمت:

۱۰- بندوں کے مصالح کو پورا کرنا شریعت اسلامی کا ایک اہم مقصد ہے، اختیار کی مشروعیت بھی بندوں کے مصالح کو پورا کرنے کے لئے ہوئی ہے، یہ مصلحت کبھی اختیار کرنے والے کی اپنی یا کسی اور کی انفرادی ہوتی ہے جب کہ اختیار کا محل اسی تک محدود ہوتا ہے، اور کبھی وہ مصلحت جس کا وجود اختیار میں ضروری ہے اجتماعی ہوتی ہے۔

بحث کے مقامات:

۱۱- استنجاء کرنے والے کا یہ اختیار کہ وہ پانی کا استعمال کرے یا کسی

---

(۱) الموافقات ۲/ ۳۸۵، المطبعۃ الرحمانیہ۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۷۸۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۲۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۷ طبع البابی الحلبی۔

اور آلۂ تطہیر کا، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الطہارۃ کے باب الاستنجاء میں کیا ہے۔

منفرد کا یہ اختیار کہ وہ جہری نمازوں میں زور سے قرأت کرے یا آہستہ، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الصلاۃ میں کیا ہے۔

جس شخص کو دونمازوں کو جمع کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں رخصت دی گئی ہے اس کے اختیار کا ذکر فقہاء نے کتاب الصلاۃ (باب صلاۃ المسافر) میں کیا ہے۔

جس نے نماز میں سجدہ کی آیت پڑھی اس کا یہ اختیار کہ وہ فوراً سجدہ کرے یا کچھ دیر کے بعد کرے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الصلاۃ (باب سجود التلاوۃ) میں کیا ہے۔

حاجی کا یہ اختیار کہ وہ حج افراد کرے یا حج تمتع یا حج قران، سرمونڈنے کی صورت میں اس کا فدیہ روزوں کی شکل میں ادا کرے یا صدقہ کی شکل میں یا قربانی کی شکل میں، نیز حاجی کا یہ اختیار کہ وہ بال منڈوا کر احرام ختم کرے یا بال کترواکر، منی سے دو دن پر نکل آئے یا تیسرے دن آئے، ان سب کا ذکر فقہاء نے کتاب الحج میں کیا ہے۔

اونٹ کی زکاۃ میں بعض فقہاء کے نزدیک زکاۃ دینے والے کا یہ اختیار کہ اگر وہ مطلوبہ عمر کا جانور نہ پائے تو اس سے کم عمر کا جانور دے دے اور دونوں کی قیمت کا فرق جو دس درہم ہیں دے دے، یا مطلوبہ عمر سے زیادہ عمر کا جانور دے دے اور فرق لے لے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الزکاۃ میں کیا ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک مسافر کا یہ اختیار کہ وہ روزہ رکھے یا روزہ توڑے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الصیام میں کیا ہے۔

قسم میں حانث ہونے والے کا یہ اختیار کہ کفارہ میں غلام یا باندی آزاد کرے یا کپڑا پہنائے یا کھانا کھلائے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الأیمان میں کیا ہے۔

طلاق رجعی میں شوہر کا یہ اختیار کہ وہ اپنی بیوی سے رجوع کر لے یا اس کی طلاق بائنہ ہونے دے، اور جس بیوی کو طلاق واقع کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہو اس کے اختیار کا ذکر کتب فقہ کی کتاب الطلاق میں ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک نابالغ بچہ کا یہ اختیار کہ مدت حضانت پوری ہونے پر والدین میں سے کسی ایک کے یہاں رہے، اس کی صراحت کتب فقہ کی کتاب الحضانۃ میں ہے۔

صاحب حق کا یہ اختیار کہ وہ اصیل سے مطالبہ کرے یا وکیل سے یا دوکفیلوں میں سے کسی سے بھی مطالبہ کرے، اس کا ذکر کتب فقہ کے کتاب الوکالہ اور کتاب الکفالہ میں ہے۔

نابالغ شادی شدہ عورت کا یہ اختیار کہ وہ بالغ ہونے پر نکاح برقرار رہنے دے یا فسخ کرادے، اس کا بیان کتب فقہ میں خیار بلوغ کی بحث میں ملتا ہے۔

شادی شدہ باندی کا یہ اختیار کہ آزاد ہونے پر نکاح برقرار رکھے یا فسخ کردے، اس کا ذکر کتب فقہ میں خیار عتق کے عنوان سے ہوتا ہے۔

مبیع میں عیب پائے جانے یا سودا کے بکھر جانے (تفرق صفقہ) وغیرہ کی وجہ سے خریدار کو بیع کو باقی رکھنے یا ختم کرنے کے اختیار کا ذکر کتاب البیوع میں ہوتا ہے۔

صاحب حق شفعہ کا یہ اختیار کہ وہ شفعہ کی بنا پر فروخت کردہ زمین ومکان کو لے لے یا چھوڑ دے، اس کا بیان کتب فقہ کی کتاب الشفعہ میں ہوتا ہے۔

بزور طاقت فتح کی گئی زمینوں کے بارے میں امام کا یہ اختیار کہ انہیں تقسیم کردے یا وقف کردے، اس کا ذکر فقہاء نے کتاب الجہاد کے باب الغنائم میں کیا ہے، جہاد کے موقع پر امام کا یہ اختیار کہ ''مال غنیمت کی تقسیم میں کسی کے لئے اضافہ'' کا اعلان کرے یا نہ

کرے، یہ بھی اسی باب میں مذکور ہے۔

امام کا یہ اختیار کہ دشمنوں سے مصالحت کرے یا نہ کرے، اس کا ذکر بھی فقہاء کے یہاں کتاب الجہاد میں ہوتا ہے۔

تعزیر کے بارے میں قاضی کا یہ اختیار کہ وہ کوئی ایسی سزا دے جو جرم سے روکنے والی ہو، اس کا بیان کتب فقہ کے باب التعزیر میں ہوتا ہے۔

اختیال

تعریف:

۱- اختیال لغت میں کبر کے معنی میں بولا جاتا ہے، اسی طرح عجب (خودپسندی) کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے۔

اختیال کا اصطلاحی معنی بھی ان دونوں لغوی استعمالات سے مختلف نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کبر:

۲- یہ بات معلوم ہے کہ کبر کی دو قسمیں ہیں: کبر باطنی اور کبر ظاہری۔ کبر باطنی نفس انسانی کی ایک صفت ہے اور کبر ظاہری انسان کے ظاہری اعضاء سے صادر ہونے والے کچھ افعال ہیں، کبر کا لفظ باطنی صفت کے لئے بولا جانا زیادہ مناسب ہے، اعمال تو اس صفت کے ثمرات ہیں۔

کبر کی صفت کچھ اعمال کا تقاضا کرتی ہے، جب اعضاء پر ان اعمال کا ظہور ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے: "تكبر فلان" (فلاں نے تکبر کیا)، اور جب اعضاء پر ان اعمال کا ظہور نہ ہو تو کہا جاتا ہے: "في نفسه كبر" (اس کے نفس میں کبر ہے)، لہذا اصل کبر نفس کی صفت ہے، وہ صفت یہ ہے کہ اپنے کو دوسرے شخص سے بلند سمجھنے کی طرف میلان ہو، اس میں راحت محسوس کرے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کبر "متکبر علیہ" (وہ شخص جس سے انسان اپنے کو بڑا سمجھے) کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے کہ تکبر کا رویہ کسی دوسرے شخص ہی کے ساتھ اپنایا جا سکتا ہے جس سے اپنے کو صفات کمال میں بلند کرے، تب انسان متکبر ہوگا، متکبر ہونے کے لئے اتنا کافی نہیں کہ وہ اپنے آپ کو عظیم سمجھے، کیونکہ کبھی کبھی انسان اپنے آپ کو عظیم سمجھتا ہے لیکن دوسروں کو اپنے سے زیادہ یا اپنے برابر عظیم سمجھتا ہے تو وہ دوسروں پر تکبر کرنے والا نہیں ہوا، اسی طرح دوسرے کو حقیر سمجھنا بھی تکبر کے لئے کافی نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ اس کے ساتھ دوسروں کو اپنی طرح سمجھتا ہو تو تکبر نہیں ہوا، بلکہ تکبر کے لئے ضروری ہے کہ اپنا ایک مرتبہ سمجھے اور دوسرے شخص کا ایک دوسرا مرتبہ، پھر اپنا مرتبہ دوسرے کے مرتبہ سے بلند سمجھے، ان تینوں خیالات کے پائے جانے پر اس میں کبر کی صفت پائی جاتی ہے، بلکہ اگر یہ فکر وخیال اس پر مسلط ہو جاتا ہے، اپنے دل میں اپنے کو وہ کچھ سمجھنے لگتا ہے، فرحت واہتزاز محسوس کرتا ہے اور اس وجہ سے اپنے کو بلند سمجھنے لگتا ہے، تو یہی احساس برتری اور اہتزاز کبر کی صفت ہے [1]۔

ب - عُجب:

۳ - لغت میں عجب خود پسندی کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "رجل معجب" (اپنے ہر کام کو پسند کرنے والا شخص، خواہ اچھا کام ہو یا بُرا) [۲]۔

علماء کے نزدیک عجب کی اصل اپنے نفس کی تعریف کرنا اور نعمت کو بھول جانا ہے کہ انسان اپنے نفس اور افعال کو دیکھنے لگے، یہ بات بھول جائے کہ یہ سب اللہ تعالی کا احسان وانعام ہے، اس کے نتیجہ

(۱) احیاء علوم الدین للغزالی ۱۱/ ۱۸، ۱۹۔

(۲) لسان العرب لابن منظور ۵/ ۵۸۲۔

میں اپنے کو اچھا سمجھنے لگے، شکر کی توفیق کم ہو جائے، جو چیز دوسرے کی طرف سے ہے اسے بھی اپنی طرف منسوب کرنے لگے [۱]۔

ج - تبختر:

۴ - تبختر ایک خاص قسم کی چال کا نام ہے، یہ متکبر، خود پسند شخص کی چال ہے، تبختر ہلاک کرنے والی آفات میں سے ہے، کیونکہ یہ عجب (خود پسندی) اور کبر کا ایک مظہر ہے۔

۵ - ان متشابہ الفاظ کا فرق یہ ہے کہ کبر منزلت اور درجہ سے ہوتا ہے اور عجب فضیلت سے ہوتا ہے، متکبر اپنے کو عظیم سمجھتا ہے اور خود پسند اپنے فضل کو زیادہ سمجھتا ہے [۲]۔

کبر کے لئے متکبر علیہ (کوئی دوسرا شخص جس سے انسان اپنے کو بڑا سمجھے) کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اس کے بغیر کبر کا تحقق ہی نہیں ہوگا، لیکن عجب کے لئے ایسے شخص کا ہونا ضروری نہیں، کیونکہ عجب ایک نفسیاتی صفت ہے، کبھی انسان اپنے لباس یا چال یا علم کی وجہ سے خود پسند ہوتا ہے.... الخ۔ اسی طرح کبھی اسباب کبر، مثلاً علم، عمل، نسب، جمال، مال وغیرہ کی وجہ سے انسان میں عجب پیدا ہوتا ہے، اور کبھی اسباب کبر کے بغیر بھی عجب پیدا ہوتا ہے، مثلاً اپنی غلط رائے کی وجہ سے عجب، جس رائے کو اپنی جہالت کی وجہ سے وہ بہت اچھا سمجھتا ہے [۳]۔

اختیال کبر کا ایک مظہر ہے خواہ وہ چال میں ہو یا سواری میں یا لباس میں یا عمارت میں [۴]۔

کبھی کبھی خود پسندی کا مظہر خود انسان ہوا کرتا ہے، کیونکہ عجب

(۱) المدخل لابن الحاج ۳/ ۵۴۔

(۲) ادب الدنیا والدین للماوردی بحاشیہ الکفکول للعاملی ۱/ ۱۸۲۔

(۳) احیاء علوم الدین ۱۱/ ۲۲۔

(۴) حوالۂ بالا۔

کے اسباب میں سے جمال، مال، لباس بھی ہیں، سواری اور چال بھی جمال اور زینت میں سے ہیں، غرضیکہ عجب ایک نفسیاتی مرض ہے جو اپنے ظہور کے لئے آثار کا محتاج ہوتا ہے، اسی لئے عجب (خود پسندی) کبھی چال یا لباس میں اترا ہٹ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے...الخ۔

تبختر کبر، عجب اور اختیال کا ایک مظہر ہے، وہ چال کے ساتھ مخصوص ہے، کہا جاتا ہے:"فلان يمشي البختري" (فلاں شخص اچھی چال چل رہا ہے)، اس اخلاق والوں میں لازماً فخر اور تکبر ہوتا ہے، نازوانداز والا شخص اترا کر چلتا ہے۔

اختیال کا شرعی حکم:

۶ - اختیال میں اصل یہ ہے کہ وہ حرام ہے اور گناہ کبیرہ ہے، کیونکہ اللہ تعالی اور رسول اللہ ﷺ نے اختیال سے منع فرمایا ہے، اختیال کے ہر مظہر کی حرمت کی دلیل اس کے بیان میں آئے گی۔

اختیال کے مظاہر بہت سے ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: چلنے اور سواری میں اختیال، لباس میں اختیال، مکان میں اختیال۔

الف - چلنے میں اختیال:

۷ - چلنے میں اختیال یہ ہے کہ انسان رفتار میں میانہ روی واعتدال کی حد کو پار کر جائے، رفتار میں میانہ روی یہ ہے کہ انسان نہ بہت تیز چلے، نہ بہت سست، اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان نہ اپنی چال میں بہت سرعت کرے کہ اچکوں کی طرح کود کر چلے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:"سرعة المشي تذهب بهاء المؤمن"[۱] (بہت تیز چلنے سے مؤمن کی رونق ختم ہوجاتی ہے)، اور نہ اس طرح آہستہ چلے گویا متکلف اپنے کو کمزور و بوجھل ظاہر کرنے والوں کی طرح زمین پر رینگ رہا ہے۔

اسی لئے اللہ تعالی نے رفتار میں میانہ روی کا حکم دیا ہے، ارشاد ربانی ہے:"وَاقْصِدْ فِيْ مَشْيِكَ"[۱] (اپنی چال میں میانہ روی اختیار کر)۔ اسی طرح اللہ تعالی نے ان لوگوں کی تعریف کی ہے جو رفتار میں میانہ روی اختیار کرتے ہیں اور حد اعتدال سے آگے نہیں بڑھتے، ارشاد باری ہے:"وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَّ إِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُوْنَ قَالُوْا سَلَامًا"[۲] (اور خدائے) رحمان کے (خاص) بندے وہ ہیں جو زمین پر فروتنی کے ساتھ چلتے ہیں اور جب ان سے جہالت والے لوگ بات چیت کرتے ہیں تو وہ کہہ دیتے ہیں خیر)۔

اسی وجہ سے جب انسان حد اعتدال ومیانہ روی سے تجاوز کرتا ہے تو وہ ناجائز کام یعنی اختیال میں مبتلا ہوجاتا ہے[۳]۔

اکڑ کر چلنے کی حرمت اور اس کے گناہ کبیرہ ہونے کی اصل دلیل یہ آیت ہے:"وَلاَ تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُوْلاً، كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا"[۴] (اور زمین پر اترا کر نہ چلا کر تو نہ زمین کو پھاڑ سکتا ہے اور نہ پہاڑوں کی لمبائی کو پہنچ سکتا ہے، یہ سارے برے کام تیرے پروردگار کے نزدیک بالکل ناپسند ہیں)۔

اس آیت کریمہ میں جس "مرح" سے منع کیا گیا ہے اس سے

---

(۱) حدیث:"سرعة المشي تذهب بهاء المؤمن" کی روایت ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے صاحب میزان الاعتدال نے = فرمایا ہے:" یہ حدیث حد درجہ منکر ہے" (فیض القدیر ۴/ ۱۰۴)۔

(۱) سورۂ لقمان/ ۱۸۔

(۲) سورۂ فرقان/ ۶۳۔

(۳) تفسیر القرطبی ۷/ ۲۶۱۔

(۴) سورۂ اسراء/ ۳۷، ۳۸۔

مراد اکڑ کر چلنا ہے، یعنی اللہ تعالی نے اکڑ کر چلنے سے منع فرمایا ہے اور تواضع کا حکم دیا ہے، علماء نے اس آیت سے اختیال کی مذمت پر استدلال کیا ہے، طریقۂ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے "مرح" سے منع کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ یہ بڑا ناپسندیدہ کام ہے، ارشاد ربانی ہے: "كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا"۔ اس سے اختیال کا حرام ہونا معلوم ہوتا ہے، اسی طرح زنا، قتل اور تمام بڑے گناہوں کے ساتھ اس کا ذکر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اختیال بھی ان ہی بڑے گناہوں میں سے ہے [1]۔

"مرح" کا ایک معنی تکبر کرنا اور انسان کا اپنی حد سے آگے بڑھنا ہے، یہ بھی مذموم چیز ہے [2]۔

اختیال کے حرام ہونے کی ایک دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**من تعظم في نفسه، واختال في مشيته، لقي الله وهو عليه غضبان**" [3] (جو شخص اپنے دل میں اپنے کو بڑا سمجھے اور اکڑ کر چلے اللہ تعالی سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالی اس پر ناراض ہوں گے)۔

ب-لباس میں اختیال:

۸ - لباس میں اختیال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب انسان لباس کے بارے میں اعتدال اور میانہ روی کی حد سے آگے بڑھتا ہے، حالانکہ

(۱) تفسیر القرطبی ۷/ ۲۶۱۔

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) حدیث: "من تعظم في نفسه واختال في مشيته" کی روایت امام احمد نے اپنی مسند میں اور امام بخاری نے الادب المفرد میں حضرت عمرؓ بن الخطاب سے کی ہے سیوطی نے اس کے حسن ہونے کا اشارہ کیا ہے مناوی کہتے ہیں: یہ حدیث حسن ہے یا اس سے بھی اعلی ہے ہیثمی نے کہا ہے: اس حدیث کے روای صحیح بخاری کے روای ہیں، منذری کہتے ہیں: اس کے راویوں سے صحیح بخاری میں استناد کیا گیا ہے (فیض القدیر ۶/ ۱۰۶)۔

اس کا کوئی (جائز) محرک موجود نہیں ہوتا [1]۔ اس سلسلے میں اصل قصد وارادہ ہے۔

لباس میں حد اعتدال یہ ہے کہ انسان لباس کے بارے میں وارد شدہ آثار صحیح کی اتباع کرے، لباس کے باب میں جن چیزوں سے روکا گیا ہے ان سے اجتناب کرے، اس میں عرف کا بہت دخل ہے جب تک کہ شریعت اس عرف کو مسترد نہ کرے۔

"المواہب" میں ہے: جو کچھ خیلاء (فخر وتکبر) کے طور پر ہو اس کی حرمت میں کوئی شک نہیں ہے، اور جو کچھ بطور عادت ہو وہ حرام نہیں جب تک کہ یہ عادت کپڑے گھسیٹتے ہوئے چلنے تک نہ پہنچ جائے جس کی ممانعت آئی ہے، قاضی عیاض نے علماء سے نقل کیا ہے کہ پہننے والے کے طبقہ میں جس لباس کا رواج ہے اس سے زیادہ لمبا اور ڈھیلا ڈھالا لباس پہننا مکروہ ہے [2]۔

کون سا لباس زینت جائز ہے اور وہ کبر کے دائرہ میں نہیں آتا؟

۹ - آرائش کے لئے خوبصورت کپڑوں کا استعمال اصلاً مباح ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ" [3] (آپ کہئے: اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کردیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو)۔ نیز حضرت عبد اللہؓ بن مسعود رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

(۱) لباس میں اختیال کو جائز کرنے والے محرکات میں سے ایک جنگ کا محرک ہے دوسرا محرک یہ ہے کہ صرف اللہ کی نعمت کے اظہار کے لئے اختیال ہو، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

(۲) شرح الزرقانی علی موطا مالک ۱/ ۲۷۳۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

"لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر"، فقال رجل: يا رسول الله! إن الرجل منا يحب أن يكون ثوبه حسنًا، ونعله حسنة، قال عليه الصلاة والسلام: "إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطرالحق، وغمط الناس"[1] (جنت میں وہ شخص داخل نہ ہوگا جس کے دل میں ذرہ برابر کبر ہوگا، ایک شخص نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم میں سے ایک شخص چاہتا ہے کہ اس کا کپڑا اچھا ہو، اس کا جوتا اچھا ہو، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بیشک اللہ تعالیٰ صاحب جمال ہے، جمال کو پسند کرتا ہے، کبر "بطر الحق" (حق کو ناپسند کرنا) اور "غمط الناس" (لوگوں کو حقیر سمجھنا) ہے) اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے۔

نووی کے مطابق "بطر حق" سے مراد اپنے کو بلند اور باجبروت سمجھتے ہوئے حق کو دفع کرنا اور اس کا انکار کرنا ہے۔ "القاموس المحیط" میں ہے کہ "بطر حق" یہ ہے کہ حق کو تکبر کی وجہ سے قبول نہ کرے۔ غمط نیز غمص ایک ہی معنی میں ہیں[2]، ایک قول یہ ہے کہ غمص الناس لوگوں کو حقیر سمجھنا ہے[3]۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اچھا کپڑا، اچھا جوتا پہننے کی خواہش اور اچھا لباس اختیار کرنے کا کبر سے کوئی تعلق نہیں ہے، شوکانی فرماتے ہیں: میرے علم کی حد تک اس بارے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[4]۔

سبل السلام میں ارشاد نبوی ہے: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده"[1] (بیشک اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ اپنی نعمت کا اثر اپنے بندہ پر دیکھے)، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ جب اللہ تعالیٰ بندے کو نعمت عطا فرماتا ہے تو اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کے کھانے کپڑے میں اپنی نعمت کا اثر دیکھے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا شکریہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جب ضرورت مندا سے اچھی ہیئت میں دیکھیں گے تو اس کے پاس آئیں گے تا کہ وہ ان پر صدقہ کرے، تیسری بات یہ ہے کہ خراب اور بوسیدہ ہیئت میں ہونا بہ زبان حال فقر کا اظہار اور دست سوال دراز کرنا ہے، اسی لئے بعض شعراء نے کہا ہے:

ولسان حالي بالشكاية ينطق

(میری زبان حال گویائے شکایت ہے)

ایک اور شاعر نے کہا ہے:

وكفاك شاهد منظري عن مخبري[2]۔

(میرا ظاہر میری حقیقت کی غماز ہے)

اور کبھی کبھی لباس کے ذریعہ اپنے کو آراستہ کرنا واجب ہوتا ہے جیسے کہ وہ صورت جس میں کسی واجب کو نافذ کرنا اچھے لباس پر موقوف ہو، مثلاً حکام اور ولاۃ وغیرہ، اس لئے کہ معمولی اور خراب ہیئت کے ساتھ حکام اور ولاۃ سے عام مصالح حاصل نہیں ہو پاتے۔

کبھی کبھی لباس زینت پہننا مستحب ہوتا ہے، مثلاً نمازوں میں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"[3]

---

(۱) حدیث: "لا يدخل الجنة..." کی روایت مسلم نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث سے مرفوعاً کی ہے (صحیح مسلم تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۹۳ طبع عیسی الحلبی ۱۳۸۴ھ)۔

(۲) نیل الاوطار للشوکانی ۲/ ۹۲۔

(۳) انوار البروق علی ہامش الفروق للقرافی ۴/ ۲۲۵۔

(۴) نیل الاوطار ۲/ ۹۲۔

(۱) حدیث: "إن الله يحب ..." کی روایت ترمذی (۱۰/ ۲۵۹ طبع مطبعۃ الصاوی) نے حضرت ابن عمروؓ سے کی ہے اور فرمایا ہے: یہ حدیث حسن ہے اس باب میں أبو الأحوص عن أبيه اور عمران بن حصین سے بھی روایت ہے۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۱/ ۱۴۱، سبل السلام للصنعانی شرح بلوغ المرام لابن حجر العسقلانی ۲/ ۸۶۔

(۳) سورۂ اعراف / ۳۱۔

(ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔ اور جماعتوں کے موقع پر بھی لباس زینت مستحب ہوتا ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" (بے شک اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ اپنی نعمت کا اثر اپنے بندے پر دیکھے)، ایک اور حدیث ہے: "إن الله جميل يحب الجمال"[1] (بیشک اللہ تعالیٰ صاحب جمال ہے، جمال کو پسند فرماتا ہے)، امام مسلم نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔ جنگوں کے موقع پر دشمن کو مرعوب کرنے کے لئے لباس زینت مستحب ہے، اسی طرح شوہر کو راغب کرنے کے لئے بیوی کے لئے آرائشی لباس کا استعمال مستحب ہے، علماء کے لئے بھی اچھا لباس مستحب ہے تا کہ لوگوں کے دلوں میں علم کی تعظیم پیدا ہو، حضرت عمرؓ بن الخطاب نے فرمایا: "أحب أن أنظر إلى قارئ القرآن أبيض الثياب" (مجھے یہ بات پسند ہے کہ قرآن کے قاری کو سفید کپڑوں میں ملبوس دیکھوں)۔

لباسِ زینت کبھی حرام ہوتا ہے جب کہ وہ کسی حرام کا ذریعہ ہو، مثلاً کوئی مرد اجنبی عورت کے لئے، یا کوئی عورت اجنبی مردوں کے لئے آرائشی لباس استعمال کرے[2]۔

عورت کا اپنے کپڑوں کو لمبا کرنا:

۱۰ - عورتوں کے لئے ازار اور کپڑوں کو لٹکانا (دراز کرنا) اور ہر وہ چیز مشروع ہے جو ان کے پورے بدن کو چھپادے، اس کی دلیل حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے کہ جب ازار کا ذکر کیا گیا تو انہوں نے عرض کیا: "فالمرأة يا رسول الله! قال: ترخيه شبرًا، قالت أم سلمة: إذن ينكشف عنها، قال: فذراعًا، لا تزد عليه"[1] (اے رسول اللہ ﷺ! عورت کیا کرے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک بالشت ازار کو لٹکائے گی، ام سلمہؓ نے عرض کیا: تب تو اس کا جسم کھل جائے گا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پھر ایک ذراع (ہاتھ) لٹکائے، اس سے زیادہ نہ لٹکائے)، کیونکہ ایک ذراع لٹکانے سے اس بات کا اطمینان ہوجاتا ہے کہ جسم نہیں کھلے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عورت کے لئے ازار کو ایک بالشت لٹکانا مستحب ہے اور ایک ذراع لٹکانا جائز ہے۔

امام زرقانی فرماتے ہیں: اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عورت کے لئے ایک ذراع کے بقدر ازار لٹکانا یعنی اسے زمین پر لٹکانا جائز ہے، اس سے مراد ہاتھ کا ذراع ہے (یعنی دو بالشت کے بقدر) کیونکہ ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے: "رخص ﷺ لأمهات المؤمنين شبرًا، ثم استزدنه فزادهن شبرًا"[2] (رسول اللہ ﷺ نے ازواج مطہرات کو ایک بالشت کی اجازت دی، انہوں نے مزید اجازت چاہی تو رسول

---

(۱) حدیث: "إن الله جميل ..." کی روایت مسلم نے کی ہے (۱/ ۹۳ طبع عیسیٰ الحلبی مع تحقیق محمد فؤاد عبد الباقی)، امام احمد نے بھی اسے روایت کیا ہے (۴/ ۱۳۴ طبع المطبعۃ المیمنیہ)۔

(۲) تہذیب الفروق ۴/ ۲۴۵، ابن عابدین ۵/ ۲۳۱، فتاویٰ البزازیہ الکردری بحاشیۃ الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۲۳۱، ۶/ ۳۶۸۔

(۱) یہ الفاظ موطا (مع شرح زرقانی ۴/ ۲۷۴) کے ہیں، اس حدیث کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی کچھ دوسرے الفاظ کے ساتھ کی ہے، مناوی نے کہا: اس کی سند صحیح ہے (تنویر الحوالک شرح علی موطا مالک ۳/ ۱۰۵ شائع کردہ مکتبۃ المشہد الحسینی، عون المعبود ۴/ ۱۱۱ طبع الہند، سنن النسائی ۸/ ۲۰۹ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ، فیض القدیر ۶/ ۱۱۳ شائع کردہ المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۷ھ، جامع الاصول ۱۰/ ۶۴۰ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ)، اور حدیث ازار جو در اصل حضرت ابن عمر سے مروی ہے اور بخاری و مسلم میں ہے وہ یہ ہے: "لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء" (اللہ تعالیٰ اس شخص کی طرف نظر نہیں فرمائے گا جو تکبر سے اپنے کپڑے کو گھسیٹے) (الفتح الکبیر ۳/ ۳۷۲)۔

(۲) زرقانی نے یہی کہا ہے، لیکن سنن ابن ماجہ کے مطبوعہ نسخہ میں "فزادهن شبرا" نہیں ہے۔

اللہ ﷺ نے ان کی فرمائش پر ایک بالشت کا اور اضافہ کیا)، اس سے معلوم ہوا کہ جس ذراع کی اجازت ہے وہ دو بالشت ہوتا ہے۔

عورت کے لئے ازار لٹکانا اس لئے جائز ہے کہ عورت کا سارا جسم واجب الستر ہے سوائے اس کے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے[1]۔

ج-سواری میں اختیال:

۱۱-کبھی سواری کے استعمال کرنے اور اسے حاصل کرنے میں تکبر ہوتا ہے، اور کبھی سواری کا استعمال اللہ کی نعمت بیان کرنے اور اس کا اظہار کرنے کے لئے ہوتا ہے جس طرح خوبصورت کپڑوں کا استعمال ان دونوں مقاصد کے لئے ہوتا ہے، اسی لئے ہر وہ مسلمان جو زینت کے لئے سواری رکھے اس پر واجب ہے کہ اس میں تکبر کی نیت نہ کرے۔

آرائش کے لئے اچھی سواری رکھنے کے جواز کی دلیل یہ آیات کریمہ ہیں:

''وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً وَيَخْلُقُ مَالاَ تَعْلَمُوْنَ''[2] (اور اسی نے (پیدا کئے) گھوڑے اور خچر اور گدھے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کے لئے بھی اور وہ پیدا کرتا رہتا ہے ایسی چیزیں جن کی تم کو خبر نہیں)۔''وَلَكُمْ فِيْهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَحِيْنَ تَسْرَحُوْنَ''[3] (اور ان کی وجہ سے تمہاری رونق بھی ہے جب کہ (ان کو) شام کے وقت (گھر) لاتے ہو اور جب کہ (انہیں) صبح کے وقت (چرنے) چھوڑ دیتے ہو)۔

یہ جمال وآرائش اگر چہ دنیا کے ساز وسامان میں سے ہے لیکن اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو اس کی اجازت دی ہے[1]۔

د-عمارت میں اختیال:

۱۲-مسلمان کے لئے رہائشی گھر بنانا جائز ہے جس کے ذریعہ وہ سردی، گرمی اور بارش سے اپنا بچاؤ کرسکے، نیز اذیت اور نگاہوں سے اپنا تحفظ کرسکے، مناسب یہ ہے کہ اس سے اختیال (تکبر) کا ارادہ نہ کرے، نہ ایسی کوئی صورت اختیار کرے جس کا انجام تکبر ہوتا ہو۔

ھ-دشمن کو ڈرانے کے لئے اختیال:

۱۳-بعض اختیال قابل تعریف اور اللہ کو پسند ہیں، وہ اختیال یہ ہے کہ کافر دشمن کو ڈرانے اور اسے غصہ دلانے کے لئے لباس، چال اور سواری میں اختیال کیا جائے۔

(۱) حوالۂ بالا۔
(۲) سورۂ نحل/ ۸۔
(۳) سورۂ نحل/ ۶۔

(۱) ملاحظہ ہو: احکام القرآن لابن العربی ۱۲۳۲/۲، تفسیر القرطبی ۱۰/ ۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

إخدام

تعریف:

١- لغت میں اخدام خادم دینے کو کہتے ہیں (١)، فقہاء کا استعمال بھی اس معنی سے الگ نہیں ہے (٢)۔

اجمالی حکم:

٢- خادم دینا یا تو شوہر کی طرف سے ایسی بیوی کے لئے ہوگا کہ اس جیسی عورتوں کے لئے خدمت گذار ہوتا ہے، یا کسی اور کی طرف سے ہوگا۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر بیوی ایسی ہو کہ اس جیسی عورت کو خادم دیا جاتا ہے تو شوہر کے اوپر اس بیوی کے لئے خادم مہیا کرنا اور اس خادم کا نفقہ ادا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ خادم کا نفقہ ادا کرنے ہی سے اس کے رکھنے کا مقصد حاصل ہوتا ہے (٣)۔

بحث کے مقامات:

٣- فقہاء اخدام (خادم دینے) کا چند مقامات پر تذکرہ کرتے ہیں، شوہر کا بیوی کو خادم دینے کا تذکرہ نفقات کے ابواب میں کیا جاتا ہے، دیوالیہ قرار دیے گئے شخص کو اس کے اپاہج ہونے کی وجہ سے خادم دینے کا ذکر (یعنی اگر وہ اپاہج مریض ہو اور نفقہ کے علاوہ خادم کا بھی محتاج ہو یا اس کا منصب خادم کا تقاضا کرتا ہو) "تفلیس" کی بحث میں آتا ہے، جب اس شخص کے مال کے بارے میں گفتگو کی جاتی ہے جس پر دیوالیہ ہوجانے کی وجہ سے تصرفات کی پابندی عائد کردی گئی ہو، اسی طرح دیوالیہ قرار دینے کے سلسلے میں جس شخص کو قید کردیا گیا ہو اسے خادم دینے کا ذکر اس موقع پر آتا ہے جب دیوالیہ قرار دیئے گئے شخص کو اس مقصد سے قید کرنے کا بیان ہوتا ہے کہ وہ اپنے اوپر واجب حق کا اقرار کرلے، یا اس مال کا اقرار کرلے جس کا چھپانا ثابت ہے۔

(١) المصباح المنیر، تاج العروس، لسان العرب، الصحاح۔

(٢) الشرح الکبیر مع الدسوقی ٢/ ٥١٠، ٥١١ طبع عیسی الحلبی۔

(٣) بدائع الصنائع ٥/ ٢٢١٥ طبع الامام، الشرح الکبیر مع الدسوقی ٢/ ٥١٠، ٥١١، الاقناع للشربینی ٢/ ١٥٢ طبع محمد علی صبیح، المغنی ٩/ ٢٣٧ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول المنار۔

إخراج

تعریف:

۱- لغت میں اخراج اندر سے نکالنا، ابعاد (دور کرنا) اور تنحیہ (کنارے کرنا) بھی ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں بھی اخراج کا یہی مفہوم ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

تخارج:

۲- فقہاء اخراج اور تخارج میں فرق کرتے ہیں، ان دونوں کے درمیان عموم اور خصوص کی نسبت قرار دیتے ہیں (یعنی اخراج عام ہے اور تخارج خاص)، تخارج کو اس صورت کے لئے مخصوص کرتے ہیں جب میت کے ورثاء اپنے میں سے بعض کو ترکہ میں کچھ متعین چیز دے کر میراث سے نکالنے پر صلح کرلیں[۳]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- اخراج کیسے ہوتا ہے؟

فقہاء کے کلام کا مطالعہ کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ لوگ ہر چیز کا اخراج اس کے حالات کے اعتبار سے مانتے ہیں۔

(۱) لسان العرب: مادہ (خرج)۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/۳۳۱ طبع مصطفی الحلبی۔
(۳) شرح السراجیہ رص ۱۲۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۶۳ھ۔

الف- کھڑے ہوئے شخص کا گھر سے اخراج بعض فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ دونوں قدم گھر سے باہر نکال دے، اور بعض فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ ایک قدم باہر نکال دے بشرطیکہ اسی قدم پر کھڑا رہا ہو، اور اگر کوئی شخص گھر میں بیٹھا ہوا ہے تو اس کا اخراج یہ ہے کہ اپنے دونوں قدم اور بدن گھر کے باہر نکال دے، اور اگر چت لیٹا ہوا ہے تو اس کا اخراج یہ ہے کہ اکثر بدن گھر سے باہر نکال دے[۱]۔ فقہاء نے اس کی تفصیل ''کتاب الأیمان'' میں اندر آنے اور باہر نکلنے کی قسم کھانے پر بحث کرتے ہوئے لکھی ہے۔

ب- کسی شہر سے اخراج یہ ہے کہ اپنے جسم کے ساتھ اس شہر کی آبادی سے آگے بڑھ جائے۔

ج- رہائشی مکان سے اخراج یہ ہے کہ اس میں رہائش اختیار کرنے والا اپنے جسم وجان، سامان اور بال بچوں سمیت اس سے نکال دیا جائے[۲]۔

د- زکاۃ اور کفارات کا اخراج بعض فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ فقیر کو ان کا مالک بنادیا جائے، حتی کہ اگر فقیر کو مالک بنانے سے پہلے زکاۃ وکفارات ہلاک ہوگئے تو دوبارہ نکالنا واجب ہوگا، بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک زکاۃ وکفارات کا اخراج یہ ہے کہ اتنا مال الگ کرلیا جائے، مالک بنانے کی شرط نہیں ہے، حتی کہ اگر زکاۃ الگ کرلینے کے بعد کسی زیادتی اور کوتاہی کے بغیر ضائع ہوگئی تو زکاۃ نکالنے والے پر دوبارہ زکاۃ نکالنا لازم نہ ہوگا[۳]، جیسا کہ فقہاء نے

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۲/۷۹ طبع بولاق، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/۳-۴ طبع دار احیاء التراث۔
(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۲/۷۸-۷۹۔
(۳) ملاحظہ ہو: حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۰۲-۵۰۳ طبع عیسی البابی الحلبی، المغنی ۲/۶۸۶ طبع سوم المنار، المجموع ۶/۳۵، شائع کردہ مکتبۃ الإرشاد جدہ، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۲/۳۰۷، شائع کردہ دار المعرفۃ، الأموال لأبی عبید

''کتاب الزکاۃ'' اور ''کتاب الکفارات'' میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

ھ-چوری کردہ مال کا ''حرز'' سے اخراج حنفیہ کے نزدیک کھلے طور پر اسے نکالنے سے ہوتا ہے، لیکن حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں کھلے طور پر نکالنے کی شرط نہیں ہے، پس جس شخص نے موتی نگل لیا اور اسے لے کر باہر چلا گیا تو اس کا ہاتھ حنفیہ کے نزدیک نہیں کاٹا جائے گا، اور دوسرے فقہاء کے یہاں کاٹا جائے گا[1]، جیسا کہ فقہاء نے ''کتاب السرقۃ'' میں ذکر کیا ہے۔

حنفیہ کے برخلاف جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اگر اخراج کا آغاز کسی شخص کی طرف سے پایا جائے تو فعل اخراج اسی فاعل کی طرف منسوب ہوگا، اس سے فرق نہیں پڑتا کہ اس فاعل نے فعل اخراج کی تکمیل نہ کی ہو، اسی لئے جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ کسی شخص نے اگر چوری کردہ مال حرز سے نکال کر دور ڈال دیا، پھر اسے لے لیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس کی تفصیل فقہاء نے ''حرز'' سے اخراج کی شرطوں پر گفتگو کرتے ہوئے ''باب السرقۃ'' میں کی ہے[2]۔

اخراج کا حکم شرعی:

۴- اخراج سے متعلقہ احکام کو دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ اخراج کا کوئی ایک حکم نہیں ہے بلکہ مختلف احوال کے اعتبار سے مختلف احکام ہیں۔

اخراج کبھی واجب (یعنی فرض) ہوتا ہے، مثلاً زکاۃ اور کفارات کا نکالنا، نیز ان چیزوں کا نکالنا جن کی فرضیت پر دلیل قائم ہے، جیسا کہ کتب فقہ کی کتاب الزکاۃ اور کتاب الکفارات میں مذکور ہے، اسی طرح جو شخص حد شرعی (شرعی سزا) کا مستحق ہے اس پر حد جاری کرنے کے لئے اسے مسجد سے نکالنا واجب ہے[1] جیسا کہ کتب فقہ کی ''کتاب الحدود'' میں مذکور ہے، اسی طرح جو لوگ مسجد میں کوئی پیشہ کرتے ہیں انہیں مسجد سے نکالنا واجب ہے[2]۔

اور کبھی نکالنا حرام ہوتا ہے، مثلاً عدت گذارنے والی عورت کو اس کے گھر سے ناحق نکالنا، جیسا کہ کتب فقہ کی ''کتاب العدۃ'' میں، اور کتب تفسیر میں ''لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ''[3] (مت نکالو ان کو ان کے گھروں سے) کی تفسیر مذکور ہے، اسی طرح چوری کی نیت سے ''حرز'' سے سامان کا نکالنا حرام ہے جیسا کہ کتب فقہ میں حد سرقہ کے تحت مذکور ہے۔

اِخفاء

دیکھئے: ''اِختفاء''۔

= رص ۱۰۱ طبع مطبعۃ عبد اللطیف حجازی، المحلی ۵/ ۲۶۴ طبع المنیر یہ مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۱۳۷، (ب) مخطوطہ استنبول۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۱۷۱، مواہب الجلیل ۶/ ۳۰۸ شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۱۸۰، المغنی ۸/ ۲۵۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۹۵ طبع عیسیٰ البابی الحلبی، الدسوقی ۴/ ۳۳۸۔

(۱) المحلی ۱۱/ ۱۲۳، المغنی ۸/ ۳۱۶، ۹/ ۴۵، مصنف عبد الرزاق ۱/ ۴۳۶، ۱۰/ ۲۳ طبع المکتب الاسلامی، صحیح البخاری فی کتاب الاحکام (باب من حکم فی المسجد)، نیل الاوطار ۲/ ۱۷۶۔

(۲) کنز العمال حدیث نمبر ۲۳۱۳۱ مطبعۃ البلاغۃ، حلب۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۱۔

إخلاف

تعریف:

۱-لغت میں إخلاف کا ایک معنیٰ عہد کا پورا نہ کرنا ہے [۱]، زجاج نے کہا ہے: عقود عہود سے زیادہ مؤکد ہیں، اس لئے کہ عہد الزام ہے، اور "عقد" پختگی اور مضبوطی کے ساتھ الزام ہے، یہ ماخوذ ہے عقد الشئی بغیرہ سے، جس کے معنی ہیں: ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ باندھ دینا جس طرح ایک رسی دوسری رسی سے باندھی جاتی ہے۔

فقہاء کا استعمال بھی مذکورہ لغوی معنیٰ سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

کذب:

۲-بعض فقہاء نے کذب اور اخلاف کو برابر قرار دیا ہے، اور بعض نے دونوں کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کذب کا تعلق ماضی اور حال سے ہے، اور اخلاف وعد کا تعلق مستقبل سے ہے [۲]۔

اخلاف کس چیز میں واقع ہوتا ہے؟

۳-اخلاف کا وقوع وعدہ اور عہد میں ہوتا ہے، بعض فقہاء نے وعدہ اور عہد کو ایک قرار دیا ہے، اور بعض فقہاء نے وعدہ اور عہد کو ایک دوسرے سے الگ قرار دیا ہے، انہوں نے عہد کو ان چیزوں کے ساتھ خاص کیا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے واجب یا حرام قرار دیا ہے، اور وعدہ کا تعلق ان کے علاوہ سے قرار دیا ہے۔

إخلاف کا حکم شرعی:

۴-عہد اور وعدہ میں فرق کرنے کی صورت میں "اخلاف عہد" (عہد کے خلاف کرنا) حرام ہوگا، جہاں تک اخلاف وعد (وعدہ کی خلاف ورزی) کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں نووی نے لکھا ہے: علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس شخص نے کسی انسان سے کسی ایسی چیز کا وعدہ کیا جو ممنوع نہیں ہے تو اسے اپنے وعدہ کو پورا کرنا چاہئے، جہاں تک یہ سوال ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے یا مستحب؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وعدہ پورا کرنا مستحب ہے، اگر اس نے وعدہ پورا نہیں کیا تو تارک فضیلت ہوا اور شدید مکروہ تنزیہی کا ارتکاب کیا، لیکن گنہ گار نہیں ہوگا۔ ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ وعدہ پورا کرنا واجب ہے، امام ابوبکر بن العربی مالکی فرماتے ہیں: اس مذہب کو اختیار کرنے والے سب سے جلیل القدر فقیہ حضرت عمر بن عبد العزیز ہیں، مالکیہ نے ایک تیسرا مذہب اختیار کیا، وہ یہ ہے کہ اگر وعدہ کسی سبب سے مربوط ہو، مثلاً یہ کہا کہ شادی کر لیجئے آپ کو اتنا دوں گا، یا اس بات کی قسم کھا لیجئے کہ مجھے سب وشتم نہیں کریں گے تو آپ کو اتنا ملے گا، یا اسی طرح کی کوئی اور صورت ہو تو وعدہ پورا کرنا واجب ہے، اور اگر مطلق وعدہ کیا تھا تو ایفاء وعدہ واجب نہ ہوگا، ایفاء وعدہ کو واجب قرار دینے والے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ یہ وعدہ ہبہ کے معنیٰ میں ہے، اور ہبہ جمہور فقہاء کے نزدیک قبضہ کے بغیر لازم نہیں ہوتا، اور مالکیہ کے نزدیک ہبہ قبضہ سے پہلے لازم

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط: مادہ (خلف)۔

(۲) ملاحظہ ہو: الفروق للقرافی، نیز حاشیہ ابن الشاط علی الفروق ۴/ ۲۴ (کچھ تبدیلی کے ساتھ) طبع دار المعرفہ بیروت۔

ہوجاتا ہے[1]۔

لیکن یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ وعدہ خلافی کی نیت سے وعدہ کرنے والا قطعاً گنہ گار ہے، اور اس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ نفاق کے ایک شعبہ پر ہے، کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''آیة المنافق ثلاث: إذا حدث کذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان"[2](منافق کی نشانیاں تین ہیں، جب بات کرے جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے اس کی خلاف ورزی کرے، جب امین بنایا جائے تو خیانت کرے)۔

اخلاف کے آثار:

الف- اخلاف وعد (وعدہ کی خلاف ورزی):

۵- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وعدہ عدالتی طور پر لازم نہیں ہوتا إلا یہ کہ معلق صورت میں کیا گیا ہو[3]۔

مالکیہ کے نزدیک ایک روایت میں عقد کا وعدہ وعدہ کرنے والے کے لئے عدالتی طور پر لازم ہوتا ہے بشرطیکہ اس وعدۂ عقد کی بناپر دوسرے فریق نے اپنے ذمہ کوئی مالی ذمہ داری لے لی ہو، مثلاً کسی شخص نے اس سے کہا: تم اپنا گھر منہدم کردو میں اس کی تعمیر کا صرفہ تمہیں بطور ادھار مہیا کردوں گا[4] (اس وعدہ کی بناپر اس شخص نے مکان منہدم کردیا)۔

(حنفیہ اور مالکیہ کی عائد کردہ شرطوں کے مطابق) جب اس نے وعدہ خلافی کی تو اسے وعدہ کی تنفیذ پر مجبور کیا جائے گا۔ حنابلہ میں سے رحیبانی نے صراحت کی ہے کہ عدالتی طور پر ایفاء عہد کو لازم نہیں قرار دیا جاسکتا (اس کو انہوں نے اپنے قول ''فی الظاہر'' سے تعبیر کیا ہے)، حنابلہ کا صحیح قول یہی ہے[1]۔

شافعیہ کے وعدہ خلافی کو مکروہ قرار دینے کا تقاضا یہ ہے کہ وعدہ خلافی کرنے والے کو وعدہ کی تنفیذ پر مجبور نہ کیا جائے[2]۔

ب- اخلاف شرط (شرط کی خلاف ورزی):

شرط میں اصل یہ ہے کہ اسے لازم کیا جائے، جب کوئی شرط کی خلاف ورزی کرے گا تو اس سے یا تو عقد میں خلل پیدا ہوجاتا ہے، یا دوسرے فریق کو عقد ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے، اس سے صرف نکاح میں عائد کردہ بعض شرطیں مستثنیٰ ہیں کہ ان کی خلاف ورزی بالکل اثر انداز نہیں ہوتی، کیونکہ یہ شرطیں لگانے کے مرحلہ ہی میں بعض فقہاء کے نزدیک لغو قرار پاتی ہیں، جیسا کہ ان کو فقہاء نے ''کتاب النکاح'' میں ذکر کیا ہے۔

---

(۱) الأذکار ص ۲۸۱، ۲۸۲۔

(۲) حدیث: ''آیة المنافق ثلاث'' بخاری اور مسلم دونوں میں ہے (اللؤلؤ والمرجان ص ۱۲)۔

(۳) الاشباہ والنظائر ۲/ ۱۱۰، ملاحظہ ہو: علی حیدر اور محمد خالد اتاسی کی شرح مجلة الاحکام العدلیہ: مادہ (۸۴)۔

(۴) الفروق ۴/ ۲۵۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۴۳، کشاف القناع ۶/ ۲۸۴، الانصاف ۱۱/ ۱۵۲۔

(۲) روضۃ الطالبین للنووی ۵/ ۳۹۰، شرح الأذکار ۶/ ۲۵۸، ۲۵۹، القلیوبی ۳/ ۴۸۔

أداء

تعریف:

۱- اداء: ایصال (پہنچانے) کا نام ہے، کہا جاتا ہے "أدّى الشيء" (چیز پہنچادی) "أدّى دَينه" (یعنی اپنا دین ادا کردیا) اداء اس مادہ کا اسم مصدر ہے، اداء اور قضاء کا اطلاق لغت میں مؤقت (جس کا وقت متعین کردیا گیا ہو) اور غیر مؤقت (جس کا وقت مقرر نہ کیا گیا ہو) دونوں کی انجام دہی کے لئے ہوتا ہے، مؤقت کی مثال فرض نماز کا اداء اور قضاء کرنا، غیر مؤقت کی مثال زکاۃ اور امانت کی ادائیگی، حقوق کی قضاء (انجام دہی) وغیرہ[۱]۔

جمہور اہل اصول وفقہاء کی اصطلاح میں اداء جس کام کا وقت آچکا ہے، اس کے وقت کے نکلنے سے قبل اس کام کے بعض، اور ایک قول کے مطابق تمام اجزاء کو عمل میں لانا ہے، خواہ وہ کام واجب ہو یا مستحب۔ شریعت نے جن چیزوں کے لئے کوئی زمانہ مقرر نہیں کیا ہے، مثلاً نفل، نذر مطلق اور زکاۃ، ان کی انجام دہی کو نہ اداء کہا جائے گا، نہ قضاء[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک اداء بعینہ اس چیز کا حوالہ کرنا ہے جو امر کے ذریعہ ثابت ہو، حنفیہ نے اداء کی تعریف میں وقت کی قید کا اعتبار نہیں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۶۰ طبع صبیح، کشاف اصطلاحات الفنون رص ۱۰۰۔

(۲) جمع الجوامع بشرح المحلی وحاشیۃ البنانی ۱/ ۱۰۹ طبع الازہریہ، البدخشی مع الاسنوی ۱/ ۶۴ طبع صبیح، التلویح ۱/ ۱۶۰ طبع صبیح۔

کیا تا کہ زکاۃ، امانات، منذورات اور کفارات کی ادائیگی بھی اداء میں شامل ہوجائے، اسی طرح اداء، واجب اور نفل دونوں کی انجام دہی کو شامل ہے۔

مجاز شرعی کے طور پر اداء اور قضاء میں سے ہر ایک کا اطلاق دوسرے کے لئے ہوجاتا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ"[۱] (تو جب تم اپنے مناسک ادا کرچکو) (اس آیت میں قضاء کا استعمال اداء کے معنی میں ہے) اور مثلاً آپ کہیں: "نويت أداء ظهر الأمس"[۲] (میں نے گذشتہ کل کی ظہر ادا کرنے کی نیت کی) (اس جملہ میں اداء مجازاً قضاء کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے)۔

۲- اداء یا تو خالص ہوگا، خواہ کامل ہو، مثلاً فرض نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنا یا قاصر ہو، مثلاً تنہا فرض نماز ادا کرنا یا اداء غیر خالص ہوگا یعنی جو قضاء کے مشابہ ہوگا، مثلاً اس لاحق کا عمل جو جماعت کی نماز میں شروع سے شریک ہوا تھا لیکن اس کی بقیہ رکعات (کسی عذر کی بنا پر) فوت ہوگئیں، لہذا اس نے امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی نماز مکمل کی، تو اس کا فعل اس اعتبار سے اداء ہے کہ وہ وقت کے اندر ہی نماز پڑھ رہا ہے لیکن اس اعتبار سے قضاء ہے کہ اس نے امام کے ساتھ نماز ادا کرنے کا جو التزام کیا تھا اسے پورا نہیں کرسکا، امام کی تکبیر تحریمہ جس چیز کے لئے ہوئی تھی، یعنی متابعت اور امام کے ساتھ مشارکت لاحق اس کی قضاء اس کے مثل کے ذریعہ کررہا ہے[۳]۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۰۰۔

(۲) التلویح ۱/ ۱۶۱-۱۶۲، شرح المنار رص ۱۵۰، ۱۵۴ طبع العثمانیہ، کشاف اصطلاحات الفنون رص ۱۰۲ طبع الہند، کشف الاسرار ۱/ ۱۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مکتبۃ الصنائع۔

(۳) التلویح ۱/ ۱۶۶، کشاف اصطلاحات الفنون رص ۱۰۲۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قضاء:

۳- لغت میں قضاء کا معنی اداء ہی ہے، فقہاء نے وضع لغوی کے خلاف قضاء کو درج ذیل اصطلاحی معنی میں استعمال کیا ہے تا کہ قضاء اور اداء میں تمییز ہو سکے:

قضاء کا اصطلاحی مفہوم ہے: اداء کا وقت نکلنے کے بعد ماسبق کی تلافی کے لئے جو کچھ کیا جائے سابقہ سبب کی بناپر، قضاء کی دوسری تعریف ہے ''امر کے ذریعہ جو چیز واجب ہوئی تھی اس کے مثل کی حوالگی'' جیسا کہ حنفیہ نے تعریف کی ہے۔

جمہور فقہاء کے نقطۂ نظر سے قضاء اور اداء میں فرق یہ ہے کہ اداء میں وقت کی قید ہے اور قضاء میں یہ قید نہیں، اور حنفیہ کے نقطۂ نظر سے دونوں میں فرق یہ ہے کہ اداء میں عین واجب کی حوالگی ہوتی ہے اور قضاء میں مثل واجب کی، کیونکہ جمہور کے نزدیک اداء مامور بہ کو وقت کے اندر انجام دینا ہے ان چیزوں کے تئیں جن کا وقت مقرر ہے اور حنفیہ کے نزدیک اداء مامور بہ کو کسی بھی وقت میں انجام دینا ہے غیر مؤقت اوامر کے تئیں۔

ب- اعادہ:

۴- لغت میں اعادہ کسی چیز کو دوبارہ لوٹانا ہے، اور اصطلاح میں اعادہ وہ عمل ہے جو وقتِ اداء میں دوبارہ اس لئے کیا جائے کہ پہلی بار کرنے میں کوئی خلل واقع ہو گیا تھا، اور ایک قول یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے دوبارہ کرنا، لہٰذا تنہا نماز پڑھنے کے بعد جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا اس اعتبار سے اعادہ ہوگا کہ فضیلت کا طلب کرنا ایک عذر ہے[1]، اعادہ اور اداء میں فرق یہ ہے کہ اداء میں اس سے پہلے کام ہوا نہیں ہوتا ہے اور اعادہ میں ایک بار کام ہو چکا ہوتا ہے۔

(۱) التلویح ۱/ ۱۶۱، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۹، ۱۱۸، البدخشی ۱/ ۶۴۔

عبادات میں اداء:

۵- جن عبادات کے لئے وقت مقرر نہیں ہے ان کو اصطلاحی معنی میں اداء نہیں کہتے ہیں جو قضاء کا مقابل ہے، یہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کا مسلک ہے، البتہ یہ فقہاء ان کے لئے اداء کا استعمال لغوی معنی میں کرتے ہیں یعنی مامور بہ کو انجام دینا اور یہ اس اداء سے عام ہے جو قضاء کا مقابل ہے، اسی لئے شبراملسی اداء زکاۃ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اداء سے مراد اس کا اصطلاحی معنی نہیں ہے، کیونکہ زکاۃ کا کوئی متعین وقت نہیں ہے جس کے نکلنے سے وہ قضاء ہو جائے[1]، حنفیہ کے نزدیک غیر مؤقت کو شرعاً اور عرفاً اداء کہا جاتا ہے اور قضاء واجب مؤقت کے ساتھ مخصوص ہے[2]۔

وقتِ اداء کے اعتبار سے عبادات کی قسمیں:

۶- وقتِ اداء کے اعتبار سے عبادات کی دو قسمیں ہیں: مطلق اور مؤقت۔

مطلق وہ عبادات ہیں جن کی ادائیگی کے لئے کوئی ایسا محدود وقت متعین نہ کیا گیا ہو جس کے دو کنارے (آغاز واختتام) ہوں، کیونکہ مطلق عبادات میں پوری عمر وقت کے درجہ میں ہے، خواہ واجب عبادات ہوں، مثلاً زکاۃ، کفارات، یا مستحب عبادات ہوں، مثلاً مطلق نفل[3]۔

مؤقت عبادات وہ ہیں جن کی ادائیگی کے لئے شریعت نے ایک وقت متعین کیا ہے جس سے پہلے ادائیگی درست نہیں ہوتی اور اگر

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۳۴، التلویح ۱/ ۱۶۰، ۲۰۴، جمع الجوامع ۱/ ۱۱۰۔
(۲) کشف الاسرار ۱/ ۱۳۶، ۱۴۶، ابن عابدین ۱/ ۳۸۷ طبع بولاق۔
(۳) کشف الاسرار ۱/ ۱۴۶، ۲۱۳، جمع الجوامع ۱/ ۱۰۹، ۱۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، التلویح ۱/ ۲۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مطلوب چیز واجب ہوتو اسے مؤخر کرنے سے گنہگار ہوتا ہے، مثلاً پنج وقتہ نمازیں، رمضان کا روزہ۔

اداء کا وقت یا تو موسَّع (کشادہ) ہوگا یا مضَیّق (تنگ) ہوگا۔

مضیق: (تنگ) وہ ہے جس میں تنہا اسی فعل کی گنجائش ہو، اس کے ساتھ (اسی جنس کا) دوسرا فعل اس وقت میں نہ ہوسکتا ہو، مثلاً رمضان، اس کے وقت میں (رمضان کے روزہ کے علاوہ) کوئی دوسرا روزہ ادا کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی، اس کو معیار یا مساوی کہتے ہیں [(۱)]۔

موسع: (کشادہ) وہ ہے جس کا وقت اس کی ادائیگی سے بچ جاتا ہو یعنی اس کے وقت میں وہ فعل اور اسی جنس کا دوسرا فعل ادا کیا جاسکتا ہو، مثلاً ظہر کا وقت، اس میں نماز ظہر کے ساتھ دوسری نمازوں کی ادائیگی ہوسکتی ہے، اسی لئے وقت موسع کو ظرف کہا جاتا ہے [(۲)]، حج ان عبادات میں سے ہے جن کے وقت اداء کو "موسع" اور "مضیق" دونوں سے مشابہت ہے، کیونکہ مکلف ایک ہی سال میں دو حج نہیں کرسکتا، اس اعتبار سے مضیق کے مشابہ ہے، لیکن اعمالِ حج حج کے پورے وقت کا احاطہ نہیں کرتے، اس اعتبار سے موسع کے مشابہ ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ حج کو مؤقت عبادات میں شمار کیا جائے، ایک قول یہ ہے کہ حج مطلق عبادات میں سے ہے، کیونکہ زکاۃ کی طرح پوری عمر اس کی ادائیگی کا وقت ہے [(۳)]۔

(۱) کشف الاسرار ۱/ ۲۱۳، التلویح ۱/ ۲۰۲، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۷۱۔

(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۷۱، التلویح ۱/ ۲۰۲، شرح البدخشی ۱/ ۸۹ طبع صبیح، القواعد والفوائد الأصولیہ رص ۷۰ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۳) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۷۱، التلویح ۱/ ۲۰۲، البدخشی ۱/ ۹۲، جمع الجوامع ۱/ ۱۹۱۔

اداء کا شرعی حکم:

۷ - عبادات فرض ہوں گی یا مستحب، اگر فرض ہوں، مثلاً نماز، روزہ، زکاۃ، حج، جہاد، نذر، کفارہ، تو اہل مکلف شخص پر واجب ہے کہ ان کی ادائیگی مشروع طریقہ پر کرے، جب ان عبادات کا سبب متحقق ہوجائے اور ان کی شرطیں پورے طور پر پائی جارہی ہوں۔

لہذا وہ عبادت جو اپنے دونوں کنارے (آغاز واختتام) کے ساتھ متعین ہو، خواہ وقت موسع ہو، مثلاً نماز کا وقت یا مضیق ہو، مثلاً رمضان کا وقت تو اس کو متعین وقت کے اندر ادا کرنا واجب ہے، وہ عبادت نہ تو اس وقت سے پہلے ادا کی جاسکتی ہے، نہ بلاعذر اس کے بعد، کیونکہ متعین وقت میں اگر اس کو نہیں ادا کیا گیا تو وہ عبادت فوت ہوجائے گی اور قضاء کرنے تک ذمہ میں واجب رہے گی۔

عبادت کا وقت مضیق ہونے کی صورت میں فقہاء کے درمیان اس وقت کی تحدید میں کوئی اختلاف نہیں جس میں ادائیگی واجب ہوتی ہے، کیونکہ اس میں تو پورا وقت عبادت میں مشغول ہوتا ہے، کوئی زمانہ اس عبادت سے فارغ نہیں ہوتا، البتہ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ ادائیگی کی صحت کے لئے تعیین نیت ضروری ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک مطلق نیت کافی ہے، کیونکہ وقت چونکہ معیار ہے، لہذا اس میں اسی جنس کے دوسرے عمل کی گنجائش ہی نہیں رہی، اور جمہور کے نزدیک تعیین نیت ضروری ہے اگر تعیین نہیں کی تو عبادت ادا نہ ہوگی [(۱)]۔

جس عبادت کا وقت موسع ہو اس کے بارے میں وقت کا وہ حصہ متعین کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے جس سے ادائیگی کا وجوب

(۱) التلویح ۱/ ۲۰۸، البدخشی ۱/ ۸۹، کشف الاسرار ۱/ ۲۱۴، بدائع الصنائع ۱/ ۹۶، المہذب ۱/ ۱۸۷، منتہی الارادات ۱/ ۴۳۷، ۴۴۵، منح الجلیل ۱/ ۳۸۴، ۳۸۷۔

وابستہ ہوتا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک وہ پورا وقت ہے، نہ کہ اس کے بعض اجزاء، کیونکہ امر کا تقاضا یہ ہے کہ اس پورے وقت کے کسی بھی حصہ میں وہ کام کیا جائے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "الوقت ما بين هذين"[1] (وقت ان دو وقتوں کے درمیان ہے)، یہ حدیث وقت موسع کے تمام اجزاء کو شامل ہے، لہذا وقت موسع کا کوئی جزء اس کا زیادہ مستحق نہیں ہے کہ دوسرے اجزاء کو چھوڑ کر اس سے وجوب اداء کو وابستہ کیا جائے، لیکن حتی الامکان اولِ وقت میں ادا کرنا واجب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مستحب ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أول الوقت رضوان الله، وآخره عفو الله"[2] (اول وقت اللہ کی رضامندی ہے اور آخر وقت اللہ کی طرف سے معافی ہے)، وقت مستحب کے آخر تک تاخیر جائز ہے، کیونکہ اس میں تاخیر کا جائز نہ ہونا لوگوں کے لئے تنگی کا باعث ہوگا، لہذا انہیں تاخیر کی اجازت دی گئی، حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک تاخیر جائز تو ہے لیکن اس کام کو کرنے کے عزم کے ساتھ، اگر کرنے کا عزم نہیں ہے تو تاخیر کرنے سے گنہ گار ہوگا۔

اگر مکلف کا ظن غالب یہ ہو کہ وہ وقت موسع کے آخر تک زندہ نہیں رہے گا تو اس کے لئے وقت تنگ ہوجاتا ہے، اس کے ظن غالب کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے لئے تاخیر کرنا حرام ہوگا، اگر اس نے عبادت کو مؤخر کیا اور اداء کئے بغیر اس کا انتقال ہوگیا تو بالاتفاق گنہ گار ہوگا، اگر انتقال نہیں ہوا بلکہ زندہ رہا اور آخر وقت میں ادا کرلیا تو یہ قاضی ابوبکر باقلانی کے نزدیک قضاء ہے اور جمہور کے نزدیک اداء ہے، کیونکہ اس پر اداء کی تعریف صادق آرہی ہے اور اس ظن غالب کا اعتبار نہیں جس کا غلط ہونا واضح ہے۔

محققین حنفیہ کے نزدیک وقتِ اداء وہ جزء ہے جس میں فعل واقع ہوتا ہے، نماز اولِ وقت میں تعیین کے ساتھ واجب نہیں ہوتی بلکہ وقت غیر معین کے کسی حصہ میں واجب ہوتی ہے، تعیین عمل کے اعتبار سے مصلی کے ہاتھ میں ہے، اگر وہ اولِ وقت میں شروع کردیتا ہے تو اسی وقت میں واجب ہوجاتی ہے۔ اسی طرح اگر درمیان وقت میں یا آخر وقت میں شروع کرتا ہے تو اسی وقت میں واجب ہوتی ہے، اور جب اس نے نماز شروع کرکے وقتِ وجوب کی تعیین نہیں کی، یہاں تک کہ اتنا ہی وقت باقی بچا جس میں وہ صرف چار رکعت ادا کرسکتا ہے (جب کہ وہ مقیم ہو) تو اس پر اداء کے لئے عمل کے ذریعہ اس وقت کی تعیین واجب ہوجائے گی اور ترک تعیین سے گنہ گار ہوگا۔

بعض عراقی فقہاء حنفیہ کے نزدیک اداء کا وجوب آخر وقت سے وابستہ ہوتا ہے، ان حضرات کے مسلک کے اعتبار سے اگر اس نے آخر وقت سے پہلے اداء کرلی اور آخر وقت آنے سے پہلے اس کی اہلیت زائل ہوگئی تو ادا کی ہوئی نماز نفل ہوگی۔ بعض فقہاء شافعیہ کے نزدیک وجوب اول وقت سے وابستہ ہوتا ہے، لہذا اگر اس نے اس کو مؤخر کیا تو وہ قضاء ہے، یہ دونوں فریق وجوب میں توسع کا انکار کرتے ہیں[1]۔

---

(۱) شرح البدخشی ۱/ ۸۹، التلویح ۱/ ۲۰۷، جمع الجوامع ۱/ ۱۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، القواعد والفوائد الاصولیہ لابن اللحام ص ۷۰، ۷۱، مطبعۃ انصار

---

(۱) حدیث: "الوقت ما بين ..." کی روایت مسلم (۱/ ۴۲۷، ۴۲۸ تحقیق محمد فواد عبد الباقی)، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن حبان، ابن خزیمہ اور احمد نے کی ہے (الدرایہ ۱/ ۹۸ - ۱۰۰)۔

(۲) اس حدیث کی روایت دارقطنی نے کی ہے کتاب میں مذکور الفاظ حدیث انہی کے ہیں (الفتح الکبیر ۱/ ۴۶۲)، ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے (۱/ ۳۲۱ طبع البابی الحلبی، تحقیق احمد شاکر ۱۳۵۶ھ)، ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: "الوقت الأول من الصلاة رضوان الله والوقت الآخر عفو الله" ترمذی کی روایت میں ایک راوی منکر الحدیث ہے اس باب میں حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ سے بھی روایت ہے لیکن امام احمد نے فرمایا ہے: مجھے نہیں معلوم کہ اس بارے میں کوئی حدیث ثابت ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۱۸۰)۔

وقت تنگ ہونے پر ادائیگی کس چیز سے متحقق ہوگی؟

۸ - فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وقت تنگ ہونے کی صورت میں فرض کا پانا کس طرح ہوگا؟ جمہور کے نزدیک وقت کے اندر اگر ایک رکعت دونوں سجدوں کے ساتھ مل گئی تو نماز مل گئی، لہذا کسی شخص نے اگر وقت کے اندر ایک رکعت پڑھ لی، پھر وقت نکل گیا تو وہ پوری نماز کا ادا کرنے والا مانا جائے گا، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من أدرک رکعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح، ومن أدرک رکعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرک العصر"[1] (جس نے فجر کی ایک رکعت سورج نکلنے سے پہلے پالی اس نے نماز فجر پالی، اور جس نے سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالی اس نے عصر پالی)۔ اشہب مالکی کی رائے یہ ہے کہ تنہا رکوع مل جانے سے ہی نماز پانے والا مان لیا جائے گا، حنفیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک اگر وقت کے اندر صرف تکبیر تحریمہ مل گئی تو نماز پانے والا ہوگیا، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اکرم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: "إذا أدرک أحدکم أول سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فلیتم صلاته، وإذا أدرک أول سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فلیتم صلاته"[2] (اگر تم میں سے کسی نے غروب شمس سے پہلے نماز عصر کا پہلا سجدہ پالیا تو وہ اپنی نماز پوری کرلے اور اگر طلوع شمس سے پہلے نماز فجر کا پہلا سجدہ پالیا تو اپنی نماز پوری کرلے) ایک روایت میں ہے: "فقد أدرک" (اس نے نماز پالی)، نیز اس لئے کہ جب پالینے سے نماز کا کوئی حکم وابستہ ہوا تو اس میں ایک رکعت اور ایک رکعت سے کم برابر ہے۔ بعض حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس نے جتنی نماز وقت کے اندر پڑھی وہ اداء ہوئی اور جتنی نماز وقت کے بعد پڑھی وہ قضاء ہوئی، نماز کے ہر حصہ میں اس کے زمانہ کا اعتبار کرتے ہوئے (کہ اس نے طلوع شمس سے پہلے پوری نماز پڑھ لی ہو)، اور حنفیہ نے اس سے نماز فجر کو مستثنیٰ رکھا ہے، کیونکہ طلوع شمس سے پہلے نماز مکمل کئے بغیر پوری نماز کا پانے والا قرار نہیں پائے گا، حنفیہ اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ (نماز فجر کے دوران سورج نکلنے سے) ناقص وقت کامل وقت پر طاری ہوگیا، اس لئے حنفیہ نے اسے (کامل وقت پر ناقص وقت کے طاری ہونے کو) نماز کو باطل کرنے والی چیزوں میں شمار کیا ہے[1]۔

جس عبادت کا وقت مطلق ہو، مثلاً زکاۃ، کفارات، نذر مطلق اس کے وجوب اداء کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یہ اختلاف امر کے بارے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ امر کی تعمیل فوری طور پر واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے؟ اس میں اسی نوع کا اختلاف ہے جس طرح کا اختلاف اس عبادت کے بارے میں تھا جس کا وقت موسع تھا کہ اولین ممکنہ وقت میں فوری طور پر اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے اور کرنے کے عزم کے بغیر اگر مکلف اسے مؤخر کرتا ہے تو گنہ گار ہوگا؟ یا اس میں موخر کرنے کی

= الخ، الفروق للقرافی ۲/ ۵۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار المعرفہ بیروت، بدائع الصنائع ۱/ ۹۵، المہذب ۱/ ۶۰، المغنی ۱/ ۳۹۵ طبع سوم، مطبعۃ المنار۔

(۱) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "من أدرک..." کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۱۷۵)۔

(۲) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "إذا أدرک أحدکم..." کی روایت نسائی نے کی ہے یہ الفاظ بھی نسائی کے ہیں (۱/ ۲۵۷) طبع المکتبۃ التجاریہ امام مسلم نے حضرت عائشہؓ سے اس حدیث کی روایت کی ہے (۱/ ۴۳۴)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۲، منح الجلیل ۱/ ۱۱۱، المہذب ۱/ ۶۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۶۰، ۳۶۱، الدسوقی ۱/ ۱۸۲، المغنی ۱/ ۳۷۷، ۳۷۸، منتہی الارادات ۱/ ۱۳۶، مراقی الفلاح بر حاشیہ الطحطاوی رص ۱۸۰۔

گنجائش ہے، فوری طور پر کرنا واجب نہیں اور اولین ممکنہ وقت سے بلاعذر مؤخر کرنے کی بناپر انسان گنہ گار نہیں ہوگا؟ لیکن دونوں گروہ اس بات پر متفق ہیں کہ آخری عمر میں جب ایسا وقت آگیا کہ ظن غالب کے اعتبار سے موت سے پہلے کسی طرح واجب کی ادائیگی کی جاسکتی ہے تو وجوب اداء تنگ ہوجاتا ہے اور اگر اس نے اب بھی ادا نہ کیا اور انتقال ہوگیا تو اس کے ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوتا ہے[1]۔ یہ پوری تفصیل عبادات واجبہ کے بارے میں ہے، خواہ مؤقت ہوں یا مطلق۔

۹ - مستحب عبادات کے بارے میں طے ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور ترک پر ملامت نہیں کی جاتی، لیکن اس کا کرنا اس کے ترک سے زیادہ بہتر ہے۔

بعض مستحب بھی مؤقت ہوتے ہیں، مثلاً ظہر سے پہلے کی دو رکعتیں اور ظہر کے بعد کی دو رکعتیں، مغرب اور عشاء کے بعد کی دو دو رکعتیں، فجر سے پہلے کی دو رکعتیں اور بعض مستحبات کسی خاص سبب سے وابستہ ہوتی ہیں، مثلاً چاند گہن، سورج گہن کی نماز، بعض مستحبات مطلق ہوتی ہیں، مثلاً تہجد کی نماز۔ اسی طرح روزوں میں بھی بعض روزے مؤقت ہوتے ہیں، مثلاً عرفہ کے دن کا روزہ غیر حاجی کے لئے اور عاشوراء کا روزہ، اور بعض روزے نفلی ہوتے ہیں کہ آدمی جس دن چاہے رکھے۔ جو عبادات فرض سے زائد ہوں، خواہ نماز ہوں یا روزے، زکاۃ ہوں یا حج۔ ان کی فضیلت کے بارے میں بہت سے آثار آئے ہیں، مثلاً رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل"[1] (فرض کے بعد سب سے افضل نماز رات کی نماز ہے)، ایک حدیث میں ارشاد ہے: "صوم يوم عاشوراء كفارة سنة"[2] (یوم عاشوراء کا روزہ ایک سال کا کفارہ ہے)، اسی طرح حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "من ثابر على اثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتًا في الجنة"[3] (جس نے دن رات میں بارہ رکعت کی پابندی کی اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک مکان تعمیر کردیں گے)، ان مستحب عبادات کا ادا کرنا حصول ثواب کے لئے مطلوب ہے، اس کا ادا کرنا واجب نہیں ہے، البتہ شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے، فاسد ہونے کی صورت میں اس کی قضاء لازم ہے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پورا کرنا مستحب ہوتا ہے، ہاں نفلی حج اور نفلی عمرہ شروع کرنے کے بعد سب حضرات کے نزدیک ان کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے[4]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۹۶، ۱۰۳، ۱۱۸، ابن عابدین ۲/ ۲۸، المغنی ۲/ ۶۸۳، ۳/ ۳۴۱، منتہی الارادات ۱/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۲۹، المہذب ۱/ ۱۴۷، ۲۰۶۔

(۱) حدیث: "أفضل الصلاة..." کی روایت مسلم نے کی ہے یہ الفاظ مسلم ہی کے ہیں (۲/ ۸۲۱) طبع الحلبی، امام احمد نے بھی اس کی روایت کی ہے (۲/ ۳۰۳، ۳۲۹) طبع المیمنیہ، نیز ابوداؤد نے بھی اس کی روایت کی ہے (۱/ ۵۶۶) طبع الحلبی۔

(۲) حدیث: "صوم يوم عاشوراء..." کی روایت مسلم اور ابن حبان نے ابوقتادہ سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۲۱۳)۔

(۳) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "من ثابر..." کی روایت نسائی، ابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ اس سند سے یہ حدیث غریب ہے، نسائی نے کہا ہے: مغیرہ بن زیاد قوی نہیں ہیں، امام احمد نے انہیں ضعیف کہا ہے، مسلم نے اس حدیث کی روایت عنبسہ بن ابوسفیان سے، انہوں نے حضرت ام حبیبہؓ سے روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۱۲)۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۸۴، البدائع ۱/ ۲۸۳، ۲۹۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۲۲، منتہی الارادات ۱/ ۲۶۱، المغنی ۳/ ۱۳۰، منح الجلیل ۱/ ۲۱۰، ۲۰۹، ۵۶۳، التلویح ۱/ ۱۲۵، جمع الجوامع ۱/ ۹۰۔

اصحاب اعذار (عذر والوں) کی ادائیگی:

۱۰ - اداء عبادات کے لئے امکان اور قدرت کے ساتھ اہلیتِ اداء بھی شرط ہوتی ہے، فقہاء کے درمیان اس شخص کے تئیں وجوب اداء کے بارے میں اختلاف ہے جو اول وقت میں ادا کرنے کا اہل تھا پھر آخر وقت میں اسے عذر پیش آ گیا، مثلاً ایک شخص آغاز وقت میں نماز ادا کرنے کا اہل تھا مگر اس نے نماز ادا نہیں کی پھر آخر وقت میں اسے کوئی ایسا عذر پیش آ گیا جو ادائیگی نماز سے مانع ہے، مثلاً کوئی پاک عورت آخر وقت میں حائضہ یا نفساء ہوگئی یا عاقل شخص آخر وقت میں مجنون ہوگیا، یا اس پر بے ہوشی طاری ہوگئی یا مسلمان نعوذ باللہ آخر وقت میں مرتد ہوگیا اور ابھی وقت اتنا باقی ہے کہ اس میں فرض نماز ادا کی جاسکتی ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک مذکورہ بالا لوگوں پر نماز فرض لازم ہوگی، کیونکہ اولِ وقت میں وجوب اور اہلیت دونوں موجود تھے، لہذا ان کے ذمہ قضاء لازم ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک ان پر فرض لازم نہ ہوگا، کیونکہ اگر آخری وقت سے پہلے اداء نہ کرلی جائے تو اخیر وقت میں وجوب متعین ہوتا ہے، لہذا اخیر وقت میں اہلیت ہونی چاہئے، کیونکہ نا اہل پر واجب کرنا محال ہے اور اخیر وقت میں اہلیت نہیں پائی گئی، لہذا اس پر قضاء واجب نہ ہوگی، یہی رائے امام مالک، ابن حاجب اور ابن عرفہ کی بھی ہے، اس کے برخلاف بعض اہل مدینہ اور حافظ ابن عبد البر کے نزدیک قضاء کرلینا زیادہ احتیاط کی بات ہے۔

جو شخص اول وقت میں اہل نہ ہو، پھر آخر وقت میں عذر زائل ہوجائے، مثلاً کوئی حائضہ عورت آخر وقت میں پاک ہوجائے، کافر اسلام لائے، بچہ بالغ ہوجائے، مجنون اور بے ہوش شخص ٹھیک ہوجائے، مسافر قیام کرلے، یا مقیم سفر شروع کردے، تو اس کے بارے میں حنفیہ کے دو قول ہیں:

ایک قول امام زفر کا ہے، وہ یہ ہے کہ فرض واجب نہ ہوگا اور نہ اداء متغیر ہوگا الا یہ کہ اتنا وقت باقی ہو جس میں فرض کا اداء کرنا ممکن ہو۔

دوسرا قول امام کرخی اور اکثر محققین کا ہے، وہ یہ کہ اگر صرف تحریمہ کے بقدر وقت باقی ہو تو بھی فرض کا لزوم ہوجائے گا اور اداء متغیر ہوجائے گا، یہی قول حنابلہ اور بعض شافعیہ کا بھی ہے، مالکیہ کے نزدیک اگر اتنا وقت باقی ہو کہ طہارت حاصل کرنے کے ساتھ ایک رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہو تو فرض نماز لازم ہوجائے گی، بعض شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، اور شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اگر صرف اتنا وقت باقی ہو جس میں ایک رکعت نماز پڑھی جاسکتی ہو تو نماز فرض کا لزوم ہوجائے گا[۱]۔

یہ بعض بدنی عبادات میں اہلیتِ اداء کے معتبر ہونے کی مثالیں ہیں، تفصیلات جاننے کے لئے ان اصطلاحات کا مطالعہ کیا جائے "اہلیۃ"، "حج"، "صلاۃ"، "صوم"۔

۱۱ - جہاں تک اداء پر قدرت کی بحث ہے تو اس بارے میں شریعت کو یہ مطلوب ہے کہ عبادت اس طرح ادا کی جائے جس طرح شریعت میں وارد ہے، مثلاً نماز میں واجب ہے کہ اس طرح نماز پڑھی جائے جس طرح نبی اکرم ﷺ نے نماز ادا فرمائی، کیونکہ ارشاد نبوی ہے "صلّوا كما رأيتموني أصلّي"[۲] (اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے تم نے دیکھا)۔

لیکن جو شخص مشروع طریقہ پر نماز ادا کرنے سے عاجز ہو اس کے لئے اس طرح نماز ادا کرنا جائز ہے جس طرح نماز ادا کرنے پر وہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۹۵، ۹۶، المہذب ۱/ ۶۰، ۶۱، منح الجلیل ۱/ ۱۱۱، ۱۱۳، الفروق للقرافی ۲/ ۱۳۷، الکافی ۱/ ۲۳۸، الدسوقی ۱/ ۱۸۵، ۱۸۶ طبع دار الفکر، المغنی ۱/ ۳۷۳، ۳۹۶، ۳۹۷، شائع کردہ مکتبہ ریاض الحدیثہ۔

(۲) بخاری و مسلم (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۱۷، ۲/ ۱۲۲)۔

قادر ہو، لہذا جو شخص کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکتا ہو وہ بیٹھ کر نماز ادا کرے گا، جو بیٹھ کر نماز نہ ادا کرسکتا ہو وہ پہلو پر لیٹ کر نماز پڑھے گا، اس پر سب کا اتفاق ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے فرمایا: "صل قائمًا، فإن لم تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب"،[1] (کھڑے ہوکر نماز پڑھو، اگر اس کی استطاعت نہ ہوتو بیٹھ کر نماز پڑھو، اس کی بھی استطاعت نہ ہوتو پہلو پر لیٹ کر نماز پڑھو) اسی طرح اور تفصیلات ہیں[2]۔

اسی طرح جو شخص زیادہ بڑھاپے کی وجہ سے، یا نا قابل شفا مرض کی وجہ سے روزہ رکھنے سے عاجز ہو اس پر روزہ واجب نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ"[3] (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ فدیہ واجب ہوگا یا نہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ ہر دن کے روزے کے بدلے میں ایک مد گیہوں واجب ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ فدیہ واجب نہیں ہوگا[4]، حج کی ادائیگی بھی اسی شخص پر واجب ہوتی ہے جسے مالی اور بدنی استطاعت ہو، عورت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ محرم یا قابل اطمینان رفقائے سفر ہوں، جو شخص ان باتوں سے عاجز ہو اس پر حج واجب نہیں[5]، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً"،[1] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)۔

۱۲ - عبادات مالیہ، مثلاً زکاۃ کے بارے میں اہلیت اداء کے پیش نظر نابالغ بچے اور مجنون پر زکاۃ واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک نابالغ اور مجنون کے مال میں زکاۃ واجب ہوگی، کیونکہ یہ مال سے متعلق حق ہے، ان دونوں کی طرف سے ان کا ولی اداء کرے گا اور زکاۃ نکالنے میں ولی کی نیت معتبر ہوگی، اور حنفیہ کے نزدیک نابالغ اور مجنون پر زکاۃ واجب نہیں، کیونکہ زکاۃ عبادت ہے اور وہ دونوں اس کے اہل نہیں ہیں[2]۔

اسی طرح اگر کسی پر کفارہ واجب تھا، اور وہ وجوب کے وقت اس کے ادا کرنے سے عاجز رہا، (یعنی ادا نہیں کیا) پھر اس کا حال بدل گیا تو اس سلسلے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وقتِ اداء کا اعتبار ہے، وقت وجوب کا اعتبار نہیں، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، لہذا اگر وہ وجوب کے وقت مال دار تھا (بعد میں تنگ دست ہوگیا) تو اس کے لئے روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا درست ہے۔

حنابلہ کے نزدیک وقت وجوب کا اعتبار ہے، وقت اداء کا اعتبار نہیں، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ کفارہ واجب ہونے کے وقت سے لے کر کفارہ ادا کرنے کے وقت تک میں جو سب سے زیادہ سخت حالت ہوگی اس کا اعتبار ہوگا[3]۔

---

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری اور نسائی نے کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۲۵)۔

(۲) المغنی ۲/ ۱۴۳ طبع الریاض، المہذب ۱/ ۱۰۸ طبع دار المعرفہ بیروت، منح الجلیل ۱/ ۱۶۵، ۱۶۶، الدسوقی ۱/ ۲۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۶۔

(۳) سورۂ حج/ ۷۸۔

(۴) المہذب ۱/ ۱۸۵، منتہی الارادات ۱/ ۴۴۳ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۱/ ۳۹۲، الدسوقی ۱/ ۵۱۶، ابن عابدین ۲/ ۱۴۳ طبع سوم۔

(۵) المہذب ۱/ ۲۰۳، منتہی الارادات ۲/ ۲، الکافی ۱/ ۳۵۶ طبع مکتبہ الریاض، بدائع الصنائع ۲/ ۱۱۸۔

---

(۱) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۲۲، منح الجلیل ۱/ ۳۴۲، المہذب ۱/ ۱۴۷، بدائع الصنائع ۲/ ۴، ۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۹۷، الکافی ۱/ ۳۵۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۴، المہذب ۲/ ۱۱۶، المغنی ۷/ ۳۸۱۔

وقت وجوب یا سبب وجوب سے پہلے ادائیگی:

۱۳ - جو عبادات کسی خاص وقت سے مربوط ہیں اور جن میں وقت کو عبادت کے واجب ہونے کا سبب قرار دیا گیا ہے، مثلاً نماز اور روزے، ان دونوں کا وقت ان کے واجب ہونے کا سبب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ"(۱) (نماز ادا کیا کیجئے آفتاب ڈھلنے (کے بعد) سے)۔ ارشاد باری ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"(۲) (سو جو شخص اس ماہ میں موجود ہو اس کو ضرور اس میں روزہ رکھنا چاہئے)۔

مذکورہ بالا عبادات کو وقتِ وجوب سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں ہے، اس مسئلہ پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

البتہ جن عبادات میں وقت کو سبب وجوب نہیں مانا جاتا اگر چہ وقت ان میں شرط ہے، مثلاً زکاۃ یا جن میں وقت کی کوئی پابندی نہیں، مثلاً کفارات، ان عبادات کو وقتِ وجوب یا سبب وجوب سے پہلے ادا کرنا درست ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مثلاً زکاۃ کو سال گذرنے سے قبل ادا کرنا جائز ہے بشرطیکہ نصاب کامل ہو، یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عباسؓ سے پیشگی دو سالوں کی زکاۃ وصول کی(۳)، نیز اس لئے کہ یہ ایک مالی حق ہے جس میں نرمی کے پیش نظر تاخیر کی گئی ہے، لہذا وقت آنے سے پہلے بھی اسے ادا کیا جا سکتا ہے، جس طرح دَین مؤجل (وہ دَین مالی حق جس کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کیا گیا ہو، کو وقت سے پہلے ادا کیا جا سکتا ہے)۔

مالکیہ کے نزدیک سال مکمل ہونے سے پہلے واجب شدہ زکاۃ کو نکالنا جائز نہیں **اِلا** یہ کہ سال میں بہت تھوڑا باقی رہ گیا ہو، مثلاً ایک مہینہ باقی ہو۔

صدقۂ فطر کو وقت سے پہلے ادا کرنا حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک وقت سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں **اِلا** یہ کہ بہت تھوڑا وقت باقی ہو، مثلاً ایک دو روز۔

یمین کے کفارہ کو حانث ہونے سے پہلے ادا کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک درست ہے، شافعیہ کے نزدیک اگر روزہ کے علاوہ کسی اور شکل میں کفارہ ادا کیا جا رہا ہے تو حانث ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہے، حنفیہ کے نزدیک حانث ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا درست نہیں، اس موضوع کی بہت سی تفصیلات ہیں جو اپنے اپنے مقام پر دیکھی جائیں(۱)۔

عبادات کی ادائیگی میں نیابت:

۱۴ - خالص مالی عبادات، مثلاً زکاۃ، صدقات اور کفارات میں نیابت جائز ہے، خواہ وہ شخص جس پر عبادت واجب ہے خود اس عبادت کی ادائیگی پر قادر ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ مالی عبادت میں مال نکالنا واجب ہے اور نائب کے نکالنے سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

۱۵ - خالص بدنی عبادات، مثلاً نماز، روزہ میں زندگی میں تو بالاتفاق نیابت درست نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ"(۲) (اور یہ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا)۔ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا

---

(۱) سورۂ اسراء/ ۷۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) اس حدیث کی روایت طبرانی اور بزار نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے سند میں حدیث کے ایک راوی محمد بن ذکوان ضعیف ہیں (تلخیص الحبیر ۲/ ۱۶۳)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۷، بدائع الصنائع ۲/ ۴۰، ۵۰، ۵/ ۹۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۳۹، ۸/ ۱۷۱، ۱۷۲، الحطاب ۳/ ۲۷۵، منح الجلیل ۱/ ۳۳۳، الکافی ۱/ ۳۰۳، شرح منتہی الارادات ۳/ ۴۲۸، ۱/ ۴۲۲، المغنی ۹/ ۳۰۔

(۲) سورۂ نجم/ ۳۹۔

يصوم أحد عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد"[1] (کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے)، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے روزے رکھنے اور نماز پڑھنے کی وجہ سے فریضہ سے سبکدوش نہیں ہوسکتا، ثواب کے حق میں یہ بات نہیں ہے۔

اور وفات کے بعد بھی حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہی حکم ہے، البتہ مالکیہ میں سے صرف ابن عبد الحکم نے فرمایا ہے کہ میت کی فوت شدہ نمازیں قضاء کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھا جاسکتا ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک نماز میں میت کی طرف سے نیابت درست نہیں، روزہ میں نیابت کے بارے میں شافعیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ جس شخص کا رمضان مبارک کا کوئی روزہ فوت ہوگیا اور امکانِ قضاء سے پہلے اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے، یعنی اس کی طرف سے نہ فدیہ دیا جائے گا اور نہ اس پر گناہ ہوگا، اور اگر اسے قضاء کا موقع ملا، پھر بھی اس نے روزہ کی قضاء نہیں کی اور اس کا انتقال ہوگیا تو اس کے بارے میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ اس کی طرف سے روزہ رکھنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ بدنی عبادت ہے اور بدنی عبادت میں جس طرح زندگی میں نیابت درست نہیں اسی طرح وفات کے بعد بھی نیابت درست نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی طرف سے اس کے ولی کا روزہ رکھنا جائز بلکہ مستحب ہے، کیونکہ بخاری ومسلم کی روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "**من مات وعليه صوم صام عنه وليه**"[1] (جس شخص کا اس حال میں انتقال ہوجائے کہ اس پر روزہ لازم ہو تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے)، یہ رائے زیادہ قوی ہے، سبکی فرماتے ہیں: یہ بات متعین ہے کہ یہی قول مختار اور مفتی بہ ہے، یہی دونوں قول اس صورت میں بھی ہوں گے جب اس وفات شدہ شخص نے نذر کے روزے ادا نہ کئے ہوں[2]۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس نماز اور روزے کو اصلاً شریعت نے لازم کیا (مثلاً فرض نمازیں اور رمضان کے روزے) ان میں میت کی طرف سے نیابت جائز نہیں، کیونکہ ان عبادات میں زندگی میں نیابت نہیں ہوتی، لہذا وفات کے بعد بھی نیابت نہ ہوگی، لیکن جس نماز اور روزہ کو نذر مان کر انسان نے اپنے اوپر لازم کیا ہے اگر انہیں کرنے کا موقع نہیں ملا، مثلاً کسی شخص نے کسی متعین مہینہ کے روزہ کی نذر مانی اور وہ مہینہ آنے سے پہلے اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کچھ لازم نہیں، اور اگر اسے ادا کرنے کا موقع ملا پھر بھی ادا نہیں کیا حتی کہ انتقال ہوگیا تو اس کے ولی کے لئے اس نذر مانی ہوئی عبادت کا میت کی طرف سے انجام دینا مسنون ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "**جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها؟ قال: أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمك**"[3]

(۱) اس حدیث کی روایت عبد الرزاق نے حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً کی ہے (الدرایہ ۱/ ۲۸۳)، امام مالک نے "بلغنی" کے عنوان سے اسے حضرت ابن عمرؓ کے قول کے طور پر ذکر کیا ہے (موطا امام مالک، تحقیق محمد عبد الباقی ۱/ ۳۰۳)۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۲ طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ، ابن عابدین ۱/ ۵۱۳، ۲/ ۱۲۱، ۱۳۰، ۵/ ۹۶ طبع سوم بولاق، الحطاب ۲/ ۵۴۳، ۵۴۴، شائع کردہ مکتبۃ النجاح، الفروق ۲/ ۲۰۵، ۳/ ۱۸۸، کشف الاسرار ۱/ ۱۵۰۔

(۱) بخاری ومسلم، روایت حضرت عائشہؓ (تلخیص الحبیر ۲/ ۲۰۹)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۴، ۱۸۷۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "جاءت امرأة....." کی روایت مسلم نے کی ہے (۲/ ۸۰۴، تحقیق محمد عبد الباقی)، بعض الفاظ کے اختلاف کے ساتھ یہ حدیث بخاری نے بھی روایت کی ہے (۴/ ۶۴ طبع محمد علی صبیح)۔

(ایک خاتون رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور انہوں نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! میری ماں کا انتقال ہوگیا اور ان پر نذر کا روزہ باقی ہے تو کیا میں ان کی طرف سے روزہ رکھ لوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا کیا خیال ہے اگر تمہاری ماں پر کسی کا مالی حق ہوتا اور تم ماں کی طرف سے اس کو ادا کر دیتی تو کیا یہ ادائیگی اس کی طرف سے ہوجاتی؟ اس خاتون نے عرض کیا: "جی ہاں" تو آپ ﷺ نے فرمایا: تو تم اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ لو)، اور اس لئے بھی کہ عبادت جس قدر ہلکی ہوگی اسی قدر اس میں نیابت کی گنجائش ہوگی اور نذر عبادت حکماً زیادہ خفیف ہے، کیونکہ اسے اصالۃً شارع نے واجب نہیں کیا ہے، میت کے ذمہ جو نذر عبادت لازم ہے اس کی ادائیگی ولی کے علاوہ دوسرا شخص بھی کرسکتا ہے، خواہ اس کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو[1]۔

۱۶- حج میں چونکہ مالی پہلو اور بدنی پہلو دونوں ہیں اس لئے حج میں نیابت کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ حج میں نیابت جائز نہیں، باقی فقہاء کے نزدیک حج میں نیابت درست ہے، لیکن اس جواز کے لئے ان فقہاء نے عذر کی قید لگائی ہے، یعنی اس شخص کا خود حج کرنے سے عاجز ہونا، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "أن امرأة من خثعم قالت: یا رسول الله! إن فریضة الله علی عباده في الحج أدرکت أبي شیخًا کبیرًا لا یستطیع أن یثبت علی الراحلة أفأحج عنه؟ قال: نعم"[2] (قبیلہ خثعم کی ایک خاتون نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اللہ کا اپنے بندوں پر فرض کیا ہوا حج میرے بوڑھے باپ پر لازم ہوا ہے جو سواری پر بیٹھے نہیں رہ سکتے تو کیا میں ان کی طرف سے حج کر آؤں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)، ایک دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک شخص سے فرمایا: "أرأیتک لو کان علی أبیک دین، فقضیته عنه قبل منک؟ قال: نعم، فقال النبي ﷺ: فالله أرحم، حج عن أبیک"[1] (تمہارا کیا خیال ہے، اگر تمہارے باپ کے اوپر کسی کا مالی حق ہوتا اور تم اسے ادا کرتے تو کیا تمہاری طرف سے قبول کرلیا جاتا؟ اس شخص نے جواب دیا: "ہاں" تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اللہ زیادہ رحم والا ہے، اپنے باپ کی طرف سے حج کرلو)۔

جس عذر کے ساتھ حج میں نیابت درست ہوتی ہے اس کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ عذر وفات تک برقرار رہے، مثلاً انتہائی بوڑھا شخص، اپاہج انسان اور ایسا مریض جس کے شفایاب ہونے کی امید نہ ہو، یہ لوگ اگر مال پائیں تو ان کے ذمہ لازم ہے کہ کسی کو اپنا نائب بنا کر حج کرائیں۔

کسی شخص نے دائمی عذر کی بنا پر اپنی طرف سے کسی سے حج کروایا، پھر وفات سے پہلے اس کا عذر زائل ہوگیا تو حنفیہ کے نزدیک دوسرے سے کرایا ہوا حج اس کی طرف سے کافی نہ ہوگا، اس پر خود حج کرنا لازم ہوگا، کیونکہ دوسرے کی طرف سے کئے گئے حج کا جواز خلاف قیاس اس عاجزی کی وجہ سے ثابت ہوا تھا جس کے دور ہونے کی امید نہیں تھی، لہذا یہ جواز اسی دائمی عجز کے ساتھ مشروط ومربوط

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۲۱، ۴۲۷، ۴۱۸، ۴۵۷، ۴۵۸، المغنی ۹/ ۳۱۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "إن امرأة من خثعم..." کی روایت مسلم نے کی ہے (۲/ ۹۷۳) یہ الفاظ مسلم کے ہیں، بخاری نے بھی اس کی روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۲۲۴)۔

(۱) حدیث: "أرأیتک لو کان علی أبیک دین..." کی روایت امام احمد اور طبرانی نے الکبیر میں حضرت سودہ بنت زمعہ سے مرفوعاً کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں، ابن حجر نے کہا: اس کی سند صالح ہے (مسند احمد بن حنبل ۶/ ۴۲۹ شائع کردہ المکتب الاسلامی، مجمع الزوائد ۳/ ۲۸۲ شائع کردہ مکتبۃ القدسی ۱۳۵۲ھ، التلخیص الحبیر ۲/ ۲۲۵)۔

رہے گا[1]۔

حنابلہ کے نزدیک دوسرے کا کیا ہوا حج کافی ہوگا اور جس کی طرف سے حج کیا گیا ہے اس سے فریضۂ حج ساقط ہوجائے گا، کیونکہ اس نے حکم شریعت پر عمل کیا، لہذا ذمہ داری سے بری ہوگیا، جیسا کہ اگر وہ شفایاب نہ ہوتا (تو دوسرے کا کیا ہوا حج کفایت کرتا) لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کو شفایابی اور عافیت اس وقت نصیب ہوئی ہو جب اس کا نائب حج کرکے فارغ ہوچکا ہو۔ اگر نائب کے فارغ ہونے سے قبل اصل کو شفا اور عافیت حاصل ہوگئی تو نائب کا کیا ہوا حج اس کی طرف سے کافی نہ ہونا چاہئے، کیونکہ بدل کے مکمل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہوگیا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ کافی ہوجائے اور اگر نائب کے احرام باندھنے سے پہلے اصل شفایاب ہوگیا تب تو کسی حال میں بھی نائب کا حج کافی نہیں ہوگا۔

زیر بحث مسئلہ میں شافعیہ کے دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ نائب کا کیا ہوا حج کافی ہوجائے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ کافی نہیں ہوگا۔

جس مریض کا مرض زائل ہونے کی امید ہو اور جو شخص قید میں ہو یا اس طرح کے کسی اور شخص نے اگر اپنی طرف سے حج کرایا تو حنفیہ کے نزدیک یہ حج موقوف رہے گا، جس شخص کی طرف سے حج کیا گیا ہے اگر اس کا انتقال اسی مرض یا اسیری کی حالت میں ہوگیا تو حج درست ہوگیا اور اگر وفات سے قبل مرض یا اسیری زائل ہوگئی تو حج درست نہیں ہوا۔

حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مذکورہ بالا شخص کے لئے نائب بنانا جائز ہی نہیں، کیونکہ وہ خود حج کرنے سے مایوس نہیں ہے، لہذا اس میں نیابت جائز نہیں ہے، جس طرح تندرست شخص کا کسی کو حج کے لئے نائب بنانا درست نہیں، اگر اس نے حکم شرع کی مخالفت کرتے ہوئے اپنی طرف سے حج کروایا تو وہ حج کافی نہیں ہوگا اگر چہ وہ مرض سے شفایاب نہ ہو، کیونکہ اسے اس بات کی امید تھی کہ وہ خود حج کرسکتا تھا، لہذا اسے نائب بنانے کا حق نہ تھا، اس پر لازم ہے کہ اپنی طرف سے دوبارہ حج کرے، شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس کا انتقال ہوگیا تو اس کی طرف سے کیا گیا حج کافی ہوگا، کیونکہ جب اس کا انتقال ہوگیا تو معلوم ہوا کہ وہ خود ادا کرنے سے مایوس تھا[1]۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ حج میں سرے سے نیابت درست ہی نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ غیر مستطیع کے لئے نیابت درست ہے، باجی فرماتے ہیں: بالکل معذور شخص، مثلاً اپاہج اور شیخ فانی کے لئے نیابت درست ہے، اشہب فرماتے ہیں: اگر کسی تندرست شخص نے اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے کسی کو اجیر رکھا تو اس کے لئے یہ معاملہ لازم ہے، کیونکہ اس مسئلہ کے بارے میں اختلاف ہے[2]۔

مذکورہ مسائل میں حج فرض اور حج نذر کا حکم یکساں ہے، اور اس بارے میں عمرہ حج کی طرح ہے[3]۔

۱۷- نفلی حج کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں کسی کو نائب بنانا عذر کے ساتھ اور بلا عذر کے دونوں طرح درست ہے، حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے نائب بنانا درست ہے اور بلا عذر کی صورت میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ بلا عذر بھی نائب بنانا جائز ہے، کیونکہ یہ ایسا حج ہے جو خود اس پر لازم نہیں ہوا

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۲، ابن عابدین ۲/ ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۲۲۷، ۲۳۰، المہذب ۱/ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۹۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۴۴۹، ۴۵۵، الدسوقی ۲/ ۱۷-۱۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۲، ۵/ ۹۶، ابن عابدین ۲/ ۲۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۹، ۳/ ۴۶۴، المغنی ۳/ ۲۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہے، لہذا اس میں کسی کو نائب بنا سکتا ہے، جس طرح انتہائی معذور ضعیف شخص کسی کو نائب بنا سکتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ خود حج کرنے پر قادر ہے، لہذا حج فرض کی طرح حج نفل میں بھی کسی کو نائب نہیں بنا سکتا۔

معذور کی صورت میں نائب بنانے میں شافعیہ کے دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ نائب بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ نفلی حج میں کسی کو نائب بنانے پر مجبور نہیں ہے، لہذا اس میں نائب بنانا درست نہیں ہوگا جس طرح تندرست شخص کے لئے نائب بنانا درست نہیں ہوتا، دوسرا قول یہ ہے کہ نائب بنانا جائز ہے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ جس نوع کی عبادت کے فرض میں نیابت درست ہے اس کے نفل میں بھی نیابت درست ہے، مالکیہ کے نزدیک نفل میں نائب بنانا مکروہ ہے [1]۔

۱۸ - مذکورہ بالا بحث زندہ شخص کے بارے میں تھی، وفات شدہ شخص کے بارے میں حنابلہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کا انتقال ادائیگی حج پر قدرت سے پہلے ہوگیا اس کا فرض ساقط ہوگیا، اس کی طرف سے قضاء واجب نہیں، اور اگر ادائیگی حج پر قدرت کے بعد انتقال ہوا اور اس نے حج کو ادا نہیں کیا تو اس کا فرض ساقط نہیں ہوا، اس کے ترکہ میں سے حج کی قضاء کرانا لازم ہوگا، کیونکہ حضرت بریدہؓ کی روایت ہے: "**أتت النبي ﷺ امرأة فقالت: يا رسول الله! إن أمي ماتت ولم تحج فقال النبي ﷺ: حجي عن أمك**" [2] (نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری ماں کا انتقال ہوگیا اور انہوں نے حج نہیں کیا؟ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: اپنی ماں کی طرف سے حج کرلو)، نیز اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس میں زندگی میں بھی نیابت راہ پالیتی ہے، لہذا موت سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، جس طرح انسان پر واجب مالی حق اس کی موت سے ساقط نہیں ہوتا، حج نذر کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "**أتى رجل النبي ﷺ، فقال له: إن أختي نذرت أن تحج، وإنها ماتت، فقال النبي ﷺ: لو كان عليها دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فاقض الله فهو أحق بالقضاء**" [1] (ایک شخص نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ ﷺ سے عرض کیا: میری بہن نے حج کی نذر مانی تھی (حج کرنے سے پہلے) ان کا انتقال ہوگیا تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: اگر تمہاری بہن پر کسی کا مالی حق ہوتا تو کیا تم اس کو ادا کرتے؟ انہوں نے عرض کیا: جی ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کا حق ادا کرو، اللہ تعالیٰ حق ادا کیے جانے کے زیادہ لائق ہے)۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جس شخص کا انتقال ہوا اور اس نے حج نہیں کیا اس کی طرف سے حج کرنا واجب نہیں الا یہ کہ اس نے حج کی وصیت کی ہو، اگر وصیت کی ہو تو اس کے ترکہ سے حج کرایا جائے گا۔

اور اگر حج کی وصیت نہ کی ہو اور وارث نے تبرعاً اس کی طرف سے حج کرلیا یا حج کروادیا تو درست ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک یہ جواز کراہت کے ساتھ ہے [2]۔

ادائیگی کو وقتِ وجوب سے مؤخر کرنا:

۱۹ - عبادات کی ادائیگی کو بلا عذر وقتِ وجوب سے مؤخر کرنا گناہ کا

---

(۱) ابن عابدین ۱/۵۱۵، ۲/۲۴۴، المغنی ۳/۲۳۰، المہذب ۱/۲۰۶، منح الجلیل ۱/۴۴۹۔

(۲) اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے ۲/۸۰۵ طبع عیسی الحلبی۔

(۱) حدیث: "إن أختي نذرت..." کی روایت بخاری نے کی ہے ۸/۱۷۷ طبع محمد علی صبیح۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۱۴، ۵۱۵، ۲/۲۴۵، المغنی ۳/۲۴۱، ۲۴۳، مغنی المحتاج

باعث ہے، اگر ایسی عبادت ہو جس کا ایک متعین ومحدود وقت ہو، مثلاً نماز، روزہ تو اس کی قضاء لازم ہے، اسی طرح اگر نذر معین کو ادا نہیں کیا تو اس کی قضاء لازم ہے، اور اگر ایسی عبادت ہو جس کی ادائیگی کا وقت پوری عمر ہو (مثلاً زکاۃ اور حج) اور ادا کے امکان کے باوجود ادا نہیں کی تو مال اس کے ذمہ لازم ہوگیا، اسی طرح اگر مالی اور بدنی استطاعت پائی جانے کے باوجود حج ادا نہیں کیا تو حج اس کے ذمہ باقی رہے گا۔

اسی طرح ان واجبات کا حکم ہے جن میں وقت کی پابندی نہیں ہے، مثلاً نذر اور کفارے، فقہاء کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس کا انتقال ہوگیا اور اس نے زکاۃ یا حج، یا نذر، یا کفارہ، یا کسی بھی واجب مالی حق کی ادائیگی نہیں کی، حالانکہ اس کے لئے ادا کرنا ممکن تھا، پھر بھی اس شخص نے ادا نہیں کیا اور اس کا انتقال ہوگیا تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس شخص کے ترکہ میں سے اس کی ادائیگی نہیں کی جائے گی، إلا یہ کہ اس نے وفات سے قبل وصیت کردی ہو، جب اس نے وصیت نہیں کی تو احکام دنیا کے تئیں اس کا لزوم ساقط ہوگیا، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر مرنے والے نے وصیت نہ کی ہو تو بھی اس کے ترکہ سے اس واجب مالی کی ادائیگی کی جائے گی [۱]، یہ اجمالی حکم ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاحات: "قضاء، حج، زکاۃ، نذر"۔

یہ حکم عبادات واجبہ کا ہے، خواہ مؤقت ہوں یا غیر مؤقت۔

۲۰ - نفل خواہ مطلق ہو یا کسی سبب یا وقت سے وابستہ ہو، اگر وہ فوت ہوجائے تو اس کی قضاء کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنت فجر کے علاوہ کسی اور سنت کی قضاء نہیں کی جائے گی، حنفیہ کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی اس روایت سے ہے: "أن النبي ﷺ دخل حجرتي بعد العصر، فصلى ركعتين، فقلت: يا رسول الله ما هاتان الركعتان اللتان لم تكن تصليهما من قبل؟ فقال رسول الله ﷺ: ركعتان كنت أصليهما بعد الظهر، وفي رواية: ركعتا الظهر شغلني عنهما الوفد، فكرهت أن أصليهما بحضرة الناس، فيروني، فقلت: أفأقضيهما إذا فاتتا؟ قال: لا" [۱] (نبی اکرم ﷺ نماز عصر کے بعد میرے حجرہ میں تشریف لائے اور دو رکعت نماز پڑھی، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ﷺ یہ کیسی دو رکعتیں ہیں، اس سے پہلے آپ انہیں نہیں پڑھتے تھے، رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: یہ دو رکعتیں وہ ہیں جو میں ظہر کے بعد پڑھا کرتا تھا، ایک روایت میں ہے کہ ظہر کی دو رکعتیں ہیں، وفد کی مشغولیت کی وجہ سے میں انہیں نہیں پڑھ سکا تھا، مجھے یہ بات ناپسند ہوئی کہ لوگوں کی موجودگی میں انہیں پڑھوں اور لوگ مجھے پڑھتے ہوئے دیکھیں، میں نے عرض کیا: کیا میں بھی فوت ہونے پر ان دو رکعتوں کی قضا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں)۔ یہ حدیث نبوی اس بات میں صریح ہے کہ امت پر قضاء واجب نہیں بلکہ یہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت ہے، اس حدیث کے قیاس کا تقاضا ہے کہ فجر کی دو رکعت سنت کی قضاء بھی بالکل لازم نہ ہو، مگر ہم نے ان دونوں

= ۱/ ۶۸ ۳، المہذب ۱/ ۲۰۶، منح الجلیل ۱/ ۵۱ ۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳ ۱۰، ۲۱۲، ابن عابدین ۱/ ۵۱۳، ۵۱۵، ۲/ ۱۳۱، الدسوقی ۱/ ۲۶۳، ۳/ ۲۴۴، منح الجلیل ۱/ ۵۱ ۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۵۱، المہذب ۱/ ۱۸۲، ۱۶۱، ۲۰۶، ۲۵۰، منتہی الارادات ۱/ ۱۷ ۳، ۲/ ۳، المغنی ۳/ ۲۴۲۔

(۱) ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث ہم کو نہیں ملی، اس سے قریبی الفاظ کے ساتھ اس حدیث کی روایت درج ذیل کتابوں میں ہے: مسند احمد بن حنبل ۶/ ۳۱۵ طبع المیمنیہ، صحیح ابن حبان (الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ۳/ ۸۰، ۸۲ طبع المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ)، سنن بیہقی ۲/ ۴۸۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ، ہیثمی نے فرمایا: مسند احمد کی روایت کے رجال صحیح بخاری کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۲/ ۲۲۴ طبع القدسی)۔

رکعتوں کی قضاء کو اس صورت میں پسندیدہ سمجھا جب فجر کی دو رکعت فرض بھی فوت ہوگئی ہو، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے تعریس کی رات میں فرض کے ساتھ دو رکعت سنت بھی پڑھی [۱]، ہم بھی رسول اکرم ﷺ کی پیروی کرتے ہوئے ایسا ہی کریں گے، نماز وتر کا مسئلہ اس سے مختلف ہے، کیونکہ وتر امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے اور واجب کا حکم عمل کرنے کے حق میں فرض کی طرح ہے [۲]۔

اس مسئلہ میں حنابلہ کا مسلک یہ ہے، امام احمد نے فرمایا: ہمیں یہ بات نہیں پہنچی کہ نبی اکرم ﷺ نے کسی نفل کی قضاء کی ہو سوائے فجر کی دو رکعتوں اور عصر کے بعد دو رکعتوں کے"، قاضی (ابو یعلی) اور بعض دوسرے حنبلی فقہاء کہتے ہیں: "صرف فجر کی دو رکعتوں اور ظہر کی دو رکعتوں کی قضاء کرے گا"، ابن حامد فرماتے ہیں: "تمام سنن مؤکدہ کی قضاء کی جائے گی، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے بعض سنن مؤکدہ کی قضاء کی اور باقی کو ہم نے اسی پر قیاس کرلیا، "شرح منتہی الارادات" میں ہے: تمام سنن مؤکدہ کا قضاء کرنا مسنون ہے، إلا یہ کہ فرض نمازوں کے ساتھ فوت ہوئی ہو اور کثیر ہو تو اس کا ترک کردینا زیادہ بہتر ہے، سوائے سنت فجر کے، کیونکہ سنت فجر بہت زیادہ مؤکد ہے، اس کی مطلقاً قضاء کرے گا۔

شافعیہ کے دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ سنن مؤکدہ کی قضاء نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ نفلی نماز ہے اور نفل کی قضاء نہیں کی جاتی، جیسے نماز کسوف اور نماز استسقاء کی قضاء نہیں ہوتی، دوسرا قول یہ ہے

(۱) اس حدیث کی روایت متعلق کے اعتبار سے امام مسلم نے کی ہے (۱/۱۷۴، تحقیق محمد عبد الباقی)، ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے وادی میں رات گذارنے (التعریس فی الوادی) کے قصہ میں اس کی روایت کی ہے، ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے (الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ص ۱۱۸)۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۸۷، منح الجلیل ۱/۲۱۰، الدسوقی ۱/۳۱۹۔

کہ سنن مؤکدہ کی قضاء کی جائے گی [۱]، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "من نام عن صلاة أو سها فليصلها إذا ذكرها" [۲] (جو شخص کسی نماز سے سوجائے یا اسے بھول جائے تو جب یاد آئے اسے پڑھ لے)۔

۲۱ - حنفیہ کے نزدیک فوت ہونے پر سنت فجر کی قضاء نہیں کی جائے گی، إلا یہ کہ فجر کی فرض نماز کے ساتھ فوت ہو تو اس کی قضاء کی جائے گی، اگر تنہا فوت ہو تو اس کی قضاء نہیں کی جائے گی۔ جمہور فقہاء کے نزدیک سنت فجر کی قضاء کی جائے گی، خواہ تنہا فوت ہو یا فجر کی فرض نماز کے ساتھ فوت ہو۔

سنت فجر کی قضاء کس وقت تک کی جائے گی؟ اس بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک زوال تک قضاء کی جائے گی، حنابلہ کے نزدیک چاشت کے وقت تک اور شافعیہ کے نزدیک ہمیشہ قضاء کی جائے گی [۳]۔

یہ اجمالی حکم ہے، اس کی تفصیل دوسرے مقام پر دیکھی جائے (دیکھئے: "نفل" اور "قضاء")۔

۲۲ - مطلق نفل کو جب شروع کردیا تو اس کو پورا کرنا واجب ہے، اور اگر فاسد ہوجائے تو اس کی قضاء کرے گا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک پورا کرنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اسی طرح فاسد ہوجانے کی صورت میں قضاء کرنا مستحب ہے

(۱) المغنی ۲/۱۲۸، منتہی الارادات ۱/۲۳۰، المہذب ۱/۹۱۔

(۲) ان الفاظ کے ساتھ اس حدیث کا ذکر صاحب المہذب نے کیا ہے (۱/۹۱)، کتب حدیث میں یہ الفاظ ہیں: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها..." اس کی روایت احمد، بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی نے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/۲۴۳)۔

(۳) ابن عابدین ۱/۴۷۳، منح الجلیل ۱/۲۱۰، المجموع شرح المہذب ۴/۴۱، ۴۳ طبع المنیریہ، المغنی ۲/۱۲۸۔

لیکن نفلی حج اور عمرہ شروع کرنے کے بعد ان کا پورا کرنا واجب ہے[1]۔

ادائیگی سے باز رہنا:

۲۳- واجب عبادات خواہ واجب عینی ہوں یا واجب علی الکفایہ، مثلاً نماز، روزے، زکاۃ، حج، جہاد، نماز جنازہ، انہیں اسلام کے فرائض میں شمار کیا جاتا ہے اور ضروریات دین میں مانا جاتا ہے، ان کا حکم بہت سی قرآنی آیات میں آیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ''[2] (نماز قائم کرو اور زکاۃ دو) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ''[3] (تمہارے اوپر جہاد فرض کیا گیا ہے)۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان"[4] (اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے: اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکاۃ دینا، حج کرنا، رمضان کا روزہ رکھنا)۔

ہر مکلف پر ان عبادات کی اسی طرح ادائیگی لازم ہے جس طرح شریعت میں وارد ہے، جو شخص ان کی ادائیگی نہیں کرتا اگر وہ ان عبادات کو مانتا ہی نہیں ہے، بلکہ ان کا انکار کرتا ہے تو اسے کافر قرار دیا جائے گا، اس سے توبہ کرنے کے لئے کہا جائے گا، اگر توبہ نہیں کرتا ہے تو اسے قتل کردیا جائے گا۔

اور اگر سستی کی وجہ سے ادا نہیں کررہا ہے تو بدنی عبادات، مثلاً نماز میں اسے تادیب و تعزیر کی جائے گی اور اسے چھوڑ دیا جائے گا یہاں تک کہ نماز کا وقت انتہائی تنگ ہوجائے، اب بھی اگر وہ نماز نہ پڑھنے پر مصر ہے تو اسے بطور سزا قتل کردیا جائے گا، کفر کی وجہ سے نہیں، یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے، حنفیہ کے نزدیک اسے اس وقت تک کے لئے قید کردیا جائے گا جب تک وہ نماز نہ پڑھ لے، مالی عبادات، مثلاً زکاۃ کی ادائیگی اگر کوئی شخص بخل کی وجہ سے نہیں کررہا ہے تو اس سے زبردستی زکاۃ لے لی جائے گی اور اسے لینے کے لئے قتال کیا جائے گا، جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ صدیق نے مانعین زکاۃ کے ساتھ کیا تھا۔ جو شخص سستی کی وجہ سے حج نہیں کررہا ہے، خواہ حج کی فرضیت علی الفور ہو یا تراخی کے ساتھ ہو اسے چھوڑ دیا جائے گا، لیکن اسے حج کا حکم دیا جائے گا اور معاملہ اس کی دیانت پر چھوڑ دیا جائے گا، کیونکہ حج کی شرط استطاعت ہے اور اس لئے کہ کبھی کبھی انسان کو کوئی باطنی عذر رہوتا ہے جسے لوگ نہیں جانتے۔

۲۴- جہاں تک غیر واجب عبادات کا معاملہ ہے، جسے مندوب یا سنت یا نفل کہتے ہیں، انہیں کرنے والا ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور ترک کرنے والا مستحق مذمت نہیں ہوتا، لیکن یہ ایک اجمالی حکم ہے (سب سنتیں ایک طرح نہیں)، کیونکہ بعض سنتیں دین کا اظہار و شعار مانی جاتی ہیں اور ان کا ترک سخت بُرا اور ناپسندیدہ ہوتا ہے مثلاً جماعت، اذان و اقامت، نماز عیدین، یہ سنتیں اسلام کے شعائر میں سے ہیں، ان کو ترک کرنا شریعت کو اہمیت نہ دینا ہے، اسی لئے اگر کسی شہر کے لوگ انہیں ترک کرنے پر اتفاق کرلیں تو ان سے قتال کرنا واجب ہوگا، دوسرے مندوبات کا یہ حکم نہیں، کیونکہ انہیں تنہا تنہا انجام

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۸۷، ابن عابدین ۱/ ۴۶۳، الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۸، منتہی الارادات ۱/ ۴۶۱، المہذب ۱/ ۱۹۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۴۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۱۶۔

(۴) اس حدیث کی روایت بخاری نے کی ہے ۱/ ۱۰ طبع محمد علی صبیح، مسلم نے بھی الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ اس کی روایت کی ہے ۱/ ۴۵ تحقیق محمد عبدالباقی۔

دیا جاتا ہے[1]۔

عبادات میں ادائیگی کا اثر :

۲۵-شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ پر، ارکان وشرائط کی پوری پابندی کرتے ہوئے عبادت کا اداء کرنا ''اِجزاء'' کو مستلزم ہے، اگر ''اِجزاء'' کا مفہوم مامور بہ کا بجالانا اور یہ کہ وہ اپنا فرض ادا کرکے بری الذمہ ہوگیا، لیا جائے تو بالاتفاق ''اِجزاء'' کو مستلزم ہوگا اور ''اِجزاء'' کی تشریح اگر قضاء کے ساقط ہونے سے کی جائے تو راجح وپسندیدہ قول کے مطابق جملہ ارکان وشرائط کی رعایت کے ساتھ عبادت کی ادائیگی ''اِجزاء'' کو مستلزم ہے، عبد الجبار معتزلی دوسرے مفہوم کے اعتبار سے ''اِجزاء'' کو مستلزم نہیں مانتے۔

شریعت کے مطابق ادا کیے ہوئے عمل کو ''صحیح'' کہا جائے گا، جو عمل شریعت کے مطابق انجام نہیں دیا گیا اسے ''فاسد'' یا ''باطل'' کہا جائے گا، حنفیہ فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

صحت (صحیح ہونا) اِجزاء سے زیادہ عام ہے، کیونکہ صحت عبادات اور معاملات دونوں کی صفت ہوتی ہے اور اِجزاء صرف عبادات کی صفت ہوتی ہے[2]۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام شرائط وارکان کے ساتھ عبادات کی انجام دہی سے انسان بری الذمہ ہوجاتا ہے، اس عبادت پر ثواب کے ملنے اور نہ ملنے کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ بری الذمہ ہوجانے سے ثواب ملنا لازم نہیں آتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کام کرنے سے کبھی بری الذمہ کردیتا ہے اور بعض صورتوں میں اس پر ثواب نہیں دیتا، یہی قبولیت کا مفہوم ہے، یہ قول اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ قبولیت اور ثواب اِجزاء اور فعل صحیح سے مختلف چیز ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ شریعت میں ہر واجب صحیح جو مجزئ ہو مقبول ہوتا ہے، اس پر ثواب ملتا ہے، جیسا کہ ثواب کی وسعت کے قاعدہ کا تقاضا ہے اور ان آیات واحادیث کا تقاضا ہے جن میں اطاعت کرنے والے کے لئے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے[1]۔

اداء شہادت

اداء شہادت (گواہی دینے) کا حکم :

۲۶- اداء شہادت فرض کفایہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ"[2] (اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت قائم کرو)۔ اور ارشاد ہے: ''وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا''[3] (اور گواہان نہ انکار کریں جب ان کو بلایا جائے)۔ جب ایک جماعت نے شہادت (گواہی) کا تحمل کرلیا اور ان میں سے اتنے لوگوں نے گواہی دے دی جن کا گواہی دینا کافی ہے تو باقی لوگوں کے ذمہ سے ''اداء شہادت'' کا فریضہ ساقط ہوگیا، کیونکہ شہادت کا مقصد حقوق کی حفاظت ہے اور یہ مقصد بعض لوگوں کے گواہی دینے سے حاصل ہوجاتا ہے اور اگر سب لوگ گواہی دینے سے انکار کردیں تو سب گنہ گار ہوں گے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَكْتُمُوا

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۰۳، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۱، ۳۱۱، المہذب ۱/ ۵۸، ۶۲، ۱۲۵، ۱۸۳، ۲/ ۲۲۸، منتہی الارادات ۱/ ۱۱۷، ۱۲۲، ۳۰۵، ۳۳۶، منح الجلیل ۱/ ۱۱۷، ۱۰۷، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۲۴، شرح البدخشی ۱/ ۷۴، ابن عابدین ۱/ ۲۷، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۶۔

(۲) جمع الجوامع ۱/ ۱۰۰-۱۰۵ طبع دوم مصطفی الحلبی، البدخشی ۱/ ۵۷-۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع صبیح، مسلم الثبوت ۱/ ۱۲۰، ۳۹۳، التلویح ۲/ ۱۲۲۔

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الفروق ۲/ ۸۷ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ"[1] (اور شہادت کو نہ چھپاؤ، اور جو کوئی شہادت کو چھپاتا ہے وہ اپنے قلب کو گناہ سے آلودہ کرتا ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ شہادت (گواہی) ایک امانت ہے، لہٰذا مطالبہ کے وقت اس کی ادائیگی لازم ہے۔

اداء شہادت (گواہی دینا) اس وقت فرض عین ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی گواہ نہ ہو جس کی گواہی کافی ہو اور اسی کی گواہی پر حق ثابت ہونا موقوف ہو تو ایسی صورت میں متعین طور پر اس کے لئے گواہی دینا لازم ہے، کیونکہ اس کے بغیر شہادت کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔

لیکن اگر شہادت (گواہی) حقوق العباد اور ان کے اسباب سے متعلق ہو یعنی خالص آدمی کے حق سے شہادت کا تعلق ہو، اور خالص آدمی کا حق وہ ہے جسے انسان ساقط کر سکتا ہے مثلاً دین (مالی حق) اور قصاص، تو اداء شہادت واجب ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس کے حق میں گواہی دی جاتی ہو وہ گواہی دینے کا مطالبہ کرے، اس کے مطالبہ کرنے پر گواہی دینا واجب ہوگیا، حتی کہ اگر اس کے مطالبہ کرنے کے باوجود گواہ نے گواہی نہ دی تو گنہ گار ہوگا، جس کے حق میں گواہی دی جاتی ہے اس کے مطالبہ سے قبل گواہی دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد"[2] (لوگوں میں سب سے بہتر میرا زمانہ ہے، پھر وہ لوگ جو ان سے متصل ہوں گے، پھر وہ لوگ جو ان کے بعد ہوں گے، پھر جھوٹ کا رواج ہوجائے گا یہاں تک کہ انسان گواہی طلب کیے جانے سے قبل گواہی دے گا)۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۳۔

(۲) اس کی روایت بخاری نے کی ہے (۷/ ۳ طبع السلفیہ)۔

نیز اس لئے کہ شہادت کی ادائیگی مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی جائے) کا حق ہے، لہٰذا اس کی رضامندی ہی سے اس حق کی وصولی ہوگی، اگر صاحب معاملہ کو معلوم نہیں ہے کہ فلاں شخص اس معاملہ کا شاہد ہے تو شاہد کو چاہئے کہ صاحب معاملہ کو اپنے شاہد ہونے کی اطلاع کردے۔

اگر شہادت کا تعلق حدود کے علاوہ دوسرے حقوق اللہ (اللہ کے حقوق) مثلاً طلاق، آزادی وغیرہ اسباب حرمت سے ہو تو اداء شہادت کی ضرورت پڑنے پر حسبۃً للہ کسی بندہ کے طلب کیے بغیر خود گواہی دینا لازم ہے۔

حدود کے اسباب یعنی زنا، چوری، شراب نوشی میں پردہ پوشی مستحب ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من ستر مسلمًا ستره الله في الدنيا والآخرة"[1] (جس شخص نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرماتے ہیں)، نیز اس لئے کہ انسان حدود دفع کرنے پر مامور ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ پردہ پوشی زیادہ بہتر ہے، إلا یہ کہ مجرم بے حیا ہو، مالکیہ نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے[2]۔

۷ ۲- کسی انسان پر اداء شہادت واجب ہے لیکن وہ شخص بعد مسافت کی وجہ سے گواہی دینے سے معذور ہو، مثلاً اسے گواہی دینے کے لئے اتنی مسافت پر بلایا جا رہا ہو جتنی دور جانے سے نماز میں قصر کیا جاتا ہے، یا گواہی دینے سے اس کے جسم یا مال یا اہل وعیال کو

(۱) اس حدیث کی روایت احمد، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/ ۲۳۳)، بخاری نے بھی ملتے جلتے الفاظ میں اس کی روایت کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر ۴/ ۳۸۷ طبع سوم بولاق، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۲ طبع الجمالیہ، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۱ طبع مصطفی الحلبی، الشرح الصغیر ۴/ ۹ ۲۴ طبع دار المعارف، المغنی ۹/ ۷ ۱۴، ۲۰۶ طبع الریاض الحدیثہ، المہذب للشیرازی ۲/ ۳۳۳، کشاف القناع ۶/ ۴۰۶ طبع الریاض، الدسوقی ۴/ ۱۷۵۔

نقصان پہنچنے کا خطرہ ہوتو اس شخص کے ذمہ گواہی دینا لازم نہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ" [۱] (کاتب اور گواہ کوستایا نہ جائے)۔ نبی اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا ضرر ولا ضرار" [۲] (نہ نقصان پہنچایا جائے نہ نقصان اٹھایا جائے)۔ نیز اس لئے کہ اس کے لئے یہ لازم نہیں کہ دوسرے کے نفع کے لئے اپنا نقصان کرے۔

اسی طرح بعض فقہاء نے فرمایا ہے: اگر حاکم عادل نہ ہوتو اداء شہادت واجب نہیں ہے، امام احمد نے فرمایا: جو شخص خود عادل نہیں ہے اس کے پاس میں کیسے گواہی دوں، میں گواہی نہیں دوں گا [۳]۔

اداءشہادت کا طریقہ:

۲۸- جمہور فقہاء کے نزدیک اداءشہادت میں لفظ شہادت کا اعتبار ہے، مثلاً گواہی دینے والا کہے: "میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے اس بات کا اقرار کیا"، کیونکہ شہادت "شهد يشهد" کا مصدر ہے، لہذا اشہادۃ سے مشتق ہونے والے کسی فعل کا استعمال اداءشہادت میں ضروری ہے، نیز اس لئے کہ لفظ شہادۃ میں ایک ایسا معنی ہے جو دوسرے الفاظ میں نہیں ہے، اگر یہ کہا کہ "میں جانتا ہوں" یا "مجھے یقین ہے" یا "مجھے معلوم ہے" تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، مگر بعض مالکیہ اداءشہادت

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) اس حدیث کی روایت امام مالک نے موطا میں مرسلا کی ہے ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عبادہؓ بن الصامت سے اس کی روایت کی ہے اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی، نیز دار قطنی نے کی ہے (الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۵،۷۶ طبع التجاریہ مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۴۳۲، طبع التجاریہ) میں لکھا ہے: ذہبی نے فرمایا: اس حدیث کے راوی ثقہ ہیں، نووی نے الاذکار میں فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۱، منتہی الارادات ۳/ ۵۳۵، الشرح الصغیر ۴/ ۲۸۵۔

کے لئے کسی مخصوص لفظ کی شرط نہیں لگاتے بلکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ شہادت کا مدار کسی ایسے لفظ کے استعمال پر ہے جس سے معلوم ہوتا ہو کہ گواہی دینے والے کو اس بات کا پورا علم ہے جس کی وہ گواہی دے رہا ہے، مثلاً یہ کہے: "میں نے فلاں چیز دیکھی، میں نے فلاں بات سنی"، یہی قول مالکیہ کے یہاں زیادہ راجح مانا جاتا ہے [۱]، تحمل شہادت اور اداء شہادت کے لئے کچھ شرطیں ہیں، جن کی تفصیل "شہادۃ" کی اصطلاح میں ملے گی۔

ادا ءدَین

دَین کا مفہوم:

۲۹- دَین ذمہ میں ثابت ہونے والا ایک وصف ہے، یا کسی سبب سے ذمہ میں مال کا واجب ہونا ہے، خواہ وہ سبب کوئی عقد ہو جیسے بیع، کفالہ، صلح اور خلع، یا کسی عقد کے تابع ہو، مثلاً نفقہ، یا کوئی دوسرا سبب ہو، مثلاً غصب، زکاۃ اور تلف کی گئی چیزوں کا ضمان، مجازاً ذمہ میں واجب ہونے والے مال کو بھی دَین کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کا انجام مال ہی ہے [۲]۔

اداءدَین کا حکم:

۳۰- دَین جس طرح واجب ہوا ہو اسی طرح ادا کرنا بالاجماع فرض ہے، کیونکہ ارشاد باری ہے: "فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ" [۳]

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۷۳، ہدایہ ۳/ ۱۱۸، الشرح الصغیر ۴/ ۲۴۸ طبع الحلبی، المغنی ۹/ ۲۱۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۳، الاشباہ لابن نجیم ۲/ ۲۰۹، الاشباہ للسیوطی رص ۳۲۹، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۵۰۲، ابن عابدین ۴/ ۱۶۷، ۳/ ۲۳۳، المغنی ۴/ ۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(توجس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)۔ بعض فقہاء کی صراحت کے مطابق دَین کا شمار حوائج اصلیہ میں ہے، اگر دَین فوری طور پر واجب الاداء ہوتو مطالبہ کرنے پر فوری طور سے اس کا ادا کرنا لازم ہے، اسے ''دَین معجّل'' کہا جاتا ہے، فوری طور پر ادا کرنا اس وقت لازم ہے جب کہ انسان اس پر قادر ہو، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "مطل الغنيّ ظلم"[1] (مال دار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)۔

اگر دَین مؤجل ہو تو مقررہ وقت آنے سے پہلے اس کو ادا کرنا واجب نہیں، لیکن اگر اس وقت سے پہلے ادا کردے تو صحیح ہوگا، اور مدیون (جس پر دَین لازم ہے) کے ذمہ سے دَین ساقط ہوجائے گا۔

کبھی کبھی دین مؤجل (جس دین کی ادائیگی کے لئے آئندہ کا کوئی وقت مقرر ہو، فوری طور پر واجب الاداء ہوجاتا ہے تو اس کو فوراً ادا کرنا واجب ہوتا ہے اور ایسا ارتداد، وفات اور دیوالیہ قرار دیئے جانے (تفلیس) کی صورت میں ہوتا ہے[2]۔

فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں بہت تفصیلات ہیں جنہیں ''دین''، ''اَجل''، ''افلاس'' کی اصطلاحات کے تحت دیکھا جا سکتا ہے۔

اداء دین کا طریقہ:

۳۱- اداء حق دار کو حق حوالہ کرنے کا نام ہے، دیون میں حق کی حوالگی ان کے مثل کے ذریعہ ہوگی، کیونکہ دیون کی ادائیگی کا اس کے سوا کوئی اور طریقہ نہیں ہے، اسی لئے بیع صرف اور بیع سلم میں قبضہ کئے ہوئے مال کو عین حق کا حکم حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتو یہ قبضہ سے پہلے بدلِ صرف، سلم کے راس المال اور مسلم فیہ سے تبادلہ کرنا ہوگا، جو حرام ہے، اسی طرح بیع صرف اور بیع سلم کے علاوہ میں بھی اسے عین حق کا حکم حاصل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صاحب دین (دائن) کو اس پر قبضہ کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے، اگر یہ عین حق نہیں ہوتا تو صاحب دین کو اس پر قبضہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا تھا اور جو چیزیں ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں اور ذمہ میں واجب ہوتی ہیں ان میں قیمت واجب ہوتی ہے، جیسا کہ غصب کردہ مال اور تلف کردہ اشیاء میں ہوتا ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ یہ قرض میں ہوتا ہے، اگر مثل کا ملنا دشوار ہوتو ایسی چیز کی واپسی واجب ہوگی جو خلقت اور صورت میں قرض میں لی گئی چیز کے مماثل ہو، کیونکہ حضرت ابو رافعؓ کی حدیث میں ہے کہ "أن النبي ﷺ أمره أن يقضي البكر بالبكر" (انہیں نبی اکرم ﷺ نے ''بَکر'' (نوعمر جوان اونٹ) کے بدلے میں ''بکر'' ادا کرنے کا حکم فرمایا) نیز اس لئے کہ عقدِ سلم کے ذریعہ جو چیز ذمہ میں لازم ہوتی ہے وہی عقد قرض کے ذریعہ بھی ثابت ہوئی، ذوات الامثال پر قیاس کرتے ہوئے[1]۔

جو چیز واجب ہے اس سے افضل وبہتر کے ذریعہ ادائیگی بھی درست ہے اگر اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ "أن النبي ﷺ استسلف من رجل بَكرًا فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بَكره، فرجع إليه رافع فقال: لم أجد فيها إلا خيارًا رباعيًا، فقال: أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء"[2]

---

(۱) حدیث: "مطل الغنيّ ظلم" کی روایت بخاری نے کی ہے ۳/ ۱۱۷ طبع محمد علی صبیح، مسلم (۳/ ۱۱۹۷، تحقیق محمد عبد الباقی)۔

(۲) قرطبی ۳/ ۴۱۵، القواعد والفوائد الاصولیہ رص ۱۸۴، ابن عابدین ۲/ ۶، المہذب ۱/ ۳۱۱، منح الجلیل ۳/ ۱۱۲، الحطاب ۵/ ۳۹، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۹۰، المغنی ۴/ ۴۸۱۔

(۱) کشف الاسرار ۱/ ۱۶۰، التلویح ۱/ ۱۶۸، بدائع الصنائع ۷/ ۱۵۰، ۳۹۵، ۳۹۶، المغنی ۴/ ۳۵۲، الدسوقی ۳/ ۲۲۶، المہذب ۱/ ۳۱۱۔

(۲) حدیث: "استسلف من رجل..." کی روایت مسلم نے حضرت رافع سے

(نبی ﷺ نے ایک شخص سے ایک نوعمر اونٹ ادھار لیا، اس کے بعد آپ ﷺ کے پاس صدقہ کے کچھ اونٹ آئے، تو آپ نے ابو رافع کو حکم دیا کہ اس شخص کو اسی شخص کے اونٹ کی طرح اونٹ دے دو، ابو رافع آپ ﷺ کے پاس واپس آئے اور عرض کیا کہ صدقہ کے اونٹوں میں اس شخص کے اونٹ سے بہتر ہی ہیں چار دانت والے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس شخص کو وہی دے دو، کیونکہ بہترین لوگ وہ ہیں جو ادا کرنے میں بہترین ہوں)۔

جس شخص سے کسی دوسرے شہر میں ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے، جہاں ادائیگی میں نہ بار برداری کا مسئلہ ہو، نہ اخراجات کا تو اس پر ادائیگی لازم ہے[1]۔

جو چیزیں ادائیگی کے قائم مقام ہوتی ہیں:

۳۲- اگر مدیون دَین کو اسی طرح ادا کردے جس طرح واجب ہے تو اس سے دین ساقط ہوجائے گا اور وہ بری الذمہ ہوجائے گا، دین ساقط کرنے اور بری الذمہ کرنے میں درج ذیل چیزیں بھی ادا کے قائم مقام ہیں، صاحب دین کا مدیون کو دین سے بری کردینا، اسے دین ہبہ کردینا، اس پر دین صدقہ کردینا، اسی طرح فی الجملہ درج ذیل چیزیں بھی ادا کے قائم مقام ہیں: دین کو کسی دوسرے کے حوالہ کردینا (عقد حوالہ کے تحت) آپس کا حساب برابر سرابر کرلینا، مدت کا گذر جانا، باہم صلح کرلینا، مکاتب غلام کا اپنے کو بدلِ کتابت کی ادائیگی سے عاجز قرار دینا، ان تمام شکلوں کی کچھ خاص شرطیں ہیں جنہیں فقہاء نے ذکر کیا ہے، مثلاً کن شکلوں میں فریق ثانی کا قبول

= کی ہے (صحیح مسلم ۳/ ۱۲۲۴، تحقیق محمد فواد عبد الباقی طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۵ھ)، اس مفہوم کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کی ہے (تلخیص الحبیر ۳/ ۳۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۵، المغنی ۴/ ۳۵۶، الدسوقی ۳/ ۲۲۷، المہذب ۱/ ۳۱۱۔

کرنا ضروری ہے، کن میں ضروری نہیں، کن دیون میں یہ شکلیں جائز ہیں کن میں جائز نہیں؟ اس کے علاوہ دوسرے شرائط[1]۔

تفصیل کے لئے ان اصطلاحات کا مطالعہ کیا جائے (''إبراء''، ''دین''، ''حوالہ'' اور ''ہبہ'' وغیرہ)۔

دَین کی ادائیگی نہ کرنا:

۳۳- جس شخص کے ذمہ دین ہو اور وہ شخص مالدار ہو تو اس پر دین کو ادا کردینا واجب ہے، اگر وہ ٹال مٹول کرے اور ادا نہ کرے تو غرماء (جن لوگوں کا دین ہے) کے مطالبہ کرنے پر قاضی اسے دین ادا کرنے کا حکم دے گا، اس کے باوجود اگر اس نے ادا نہیں کیا تو قاضی اسے قید کردے گا، کیونکہ اس نے بلا کسی مجبوری کے حق ادا کرنے میں تاخیر کرکے ظلم کیا ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته''[2] (صاحب مال کا دین کی ادائیگی سے پہلوتہی کرنا اس کی آبرو اور سزا کو جائز کردیتا ہے)۔ قید کرنا بھی ایک سزا ہے، قید کیے جانے کے باوجود اگر اس نے ادا نہیں کیا اور اس کے پاس کھلا ہوا مال ہے (یعنی ایسا مال جس کو سب لوگ

(۱) ابن عابدین ۴/ ۵۲۱، ۵۵۱، ۲۶۳، بدائع الصنائع ۶/ ۱۱، ۱۵، ۷/ ۲۹۵، الشرح الصغیر ۳/ ۲۹۰، المہذب ۱/ ۳۵۵، ۱۵/ ۲، المغنی ۴/ ۵۷۷-۶۰۶۔

(۲) حدیث: ''ليّ الواجد...'' کی روایت ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ نے حضرت شرید سے مرفوعاً کی ہے بخاری نے تعلیقاً روایت کیا ہے حافظ ابن حجر نے کہا: مذکورہ حدیث احمد اسحاق نے اپنی مسندوں میں موصولا اور ابوداؤد و نسائی نے حضرت عمرو بن الشرید بن اوس ثقفی عن ابیہ سے انہی الفاظ میں روایت کیا ہے۔ اس کی سند حسن ہے طبرانی نے ذکر کیا ہے کہ اس کی روایت اس سند کے علاوہ سے نہیں ہے (مختصر سنن ابوداؤد للمنذری ۵/ ۲۳۶ شائع کردہ دار المعرفہ ۱۴۰۰ھ، سنن نسائی ۷/ ۳۱۶ شائع کردہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۲/ ۸۱۱ عیسی الحلبی ۱۳۷۳ھ، فتح الباری ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ)۔

جانتے ہیں) تو قاضی اس کا مال فروخت کرکے دین ادا کردے گا، کیونکہ حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ باع على معاذ ماله وقضى ديونه" [۱] (نبی اکرم ﷺ نے معاذ بن جبلؓ کا مال فروخت کرکے ان کے دیون ادا کردیئے)، اسی طرح مروی ہے کہ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے اسیفع کا مال فروخت کرکے اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم فرمادیا [۲]۔

۳۴- اگر مدیون کے پاس مال ہے لیکن اتنا مال نہیں ہے جس کے ذریعہ تمام دیون ادا ہوسکیں اور غرماء (جن کا دین لازم ہے) نے مطالبہ کیا کہ مدیون پر حجر کردیا جائے (یعنی اس کے تصرفات پر پابندی عائد کردی جائے) تو وہ اس کو تصرفات سے روک سکتا ہے تاکہ غرماء کو نقصان نہ پہنچا سکے، اور اگر مدیون اپنا مال فروخت نہ کرے تو قاضی اس کا مال فروخت کرکے اس کی قیمت غرماء کے درمیان ان کے حصص کے مطابق تقسیم کردے گا، یہ شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا مسلک ہے، امام ابوحنیفہ نے ان حضرات سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مدیون کے تصرفات پر پابندی عائد نہیں کی جائے گی، کیونکہ اسے تصرفات سے روکنا اس کی انسانیت کی توہین ہے، بلکہ اگر اس کے پاس مال ہے تو قاضی اسے قید کردے گا یہاں تک کہ وہ مال فروخت کرکے دین ادا کرے، ہاں اگر اس کا مال دراہم، یا دنانیر کی شکل میں ہو اور دین بھی دراہم یا دنانیر ہوں تو قاضی اس کی اجازت کے بغیر بھی ان دراہم ودنانیر سے دیون ادا کردے گا، کیونکہ دائن (دین والا) قاضی کے حکم کے بغیر بھی اپنا دین وصول کرنے کے لئے اسے لے سکتا تھا تو قاضی اس کے لینے میں اس کی اعانت کردے گا۔

۳۵- اگر مدیون تنگ دست ہو اور اس کا تنگ دست ہونا ثابت ہوجائے تو قاضی اسے رہا کردے گا اور اسے مہلت دینا واجب ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ" [۱] (اور اگر مقروض تنگ دست ہو تو کشادگی تک مہلت دو)۔

۳۶- تنگ دست مدیون پر واجب ہے کہ اپنے اوپر لازم دین کو ادا کرنے کے لئے کمائے، لیکن اسے کمانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور نہ ہدیے اور صدقات کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، لیکن وہ شخص کما کر جو مال حاصل کرے گا اس سے غرماء کا حق وابستہ ہوجائے گا [۲]۔

۳۷- اگر مدیون شخص نے گناہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے دین حاصل کیا تو اس کا دین زکاۃ کے مال سے ادا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ بھی زکاۃ کے مصارف میں سے ہے [۳]۔

۳۸- یہ سب زندہ شخص پر واجب دین کا حکم ہے اور اگر کسی شخص کا انتقال ہوگیا اور اس کے ذمہ دین لازم ہے تو یہ دین ترکہ (میت کا چھوڑا ہوا مال) سے وابستہ ہوجائے گا، میت کی وصیتوں کو نافذ کرنے اور ورثاء میں ترکہ تقسیم کیے جانے سے پہلے ترکہ میں سے دین کا ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ دین اس میت پر لازم ہے، نیز اس لئے کہ اس کی سب سے اہم ضرورت اس کا ذمہ فارغ کرنا ہے، نبی اکرم ﷺ نے

(۱) حدیث: "بیع مال معاذ" کی روایت دارقطنی اور حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إنه ﷺ حجر على معاذ وباع عليه ماله"، بیہقی نے اسی سے ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ اس حدیث کی روایت کی ہے ابن الطلاع نے الاحکام میں لکھا ہے: یہ ثابت شدہ حدیث ہے (تلخیص الحبیر ۳؍۳۷)۔

(۲) اس اثر کی روایت امام مالک نے موطا میں سند منقطع کے ساتھ کی ہے دارقطنی نے العلل میں اس کی سند متصل ذکر کی ہے ابن ابی شیبہ، بیہقی، عبدالرزاق نے بھی اس کی روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۳؍۴۰، ۴۱، کنز العمال ۶؍۲۵۳ طبع حلب)۔

(۱) سورۂ بقرہ؍۲۸۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۷؍۱۷۳ طبع الجمالیہ، الاختیار ۲؍۹۶، ۹۸ طبع دار المعرفہ بیروت، الحطاب ۵؍۴۴، ۴۸، الدسوقی ۳؍۲۷۰، مغنی المحتاج ۲؍۱۴۶، ۱۴۷، قلیوبی ۲؍۲۴، ۳۰، ۳؍۱۹۷، المغنی ۴؍۴۸۴-۴۹۵۔

(۳) قلیوبی ۳؍۱۹۷، المغنی ۶؍۶۶۷، الاختیار ۱؍۱۱۹۔

ارشاد فرمایا: "المدين حائل بينه وبين الجنة"[۱] (میت اور جنت کے درمیان دین حائل رہتا ہے) اور قرض کی ادائیگی تبرعات سے زیادہ قابل ترجیح ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو میراث کی تقسیم پر مقدم کیا ہے، ارشاد باری ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ"[۲] (اس وصیت کی تعمیل کے بعد جو میت نے کی ہو یا اس قرض کی ادائیگی کے بعد جو اس نے چھوڑا ہو)۔

خیر میں جلدی کرتے ہوئے میت کے دین کو جلد سے جلد ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے: "نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه"[۳] (مؤمن کی جان اس کے دین سے معلق رہتی ہے یہاں تک کہ اس کا دین ادا کر دیا جائے)۔

یہ بحث صرف آدمی کے دیون کے بارے میں ہے، رہے اللہ تعالیٰ کے دیون مثلاً زکاۃ، کفارات، نذر وغیرہ تو ان کا بیان فقرہ نمبر ۱۴، ۱۶ میں گذر چکا۔

ادا قرأت

قرأت میں اداء کا معنیٰ:

۳۹- قراء کے نزدیک اداء کا مفہوم ہے: مشائخ سے قرآن سیکھنا، اس میں اور تلاوت قرأت میں فرق یہ ہے کہ تلاوت اوراد واحزاب کی طرح سلسلے وار قرآن پڑھنا ہے اور اداء مشائخ سے سیکھنا ہے، قرأت کا اطلاق اداء اور تلاوت دونوں پر ہوتا ہے، لہذا قرأت دونوں سے عام ہے۔

قرأت میں اداء حسن یہ ہے کہ الفاظ کی تصحیح اور حروف کی ادائیگی اسی طرح کی جائے جس طرح ائمہ قرأت سے سیکھا گیا ہے اور ائمہ قرأت نے اس طریقہ کو سند متصل کے ساتھ رسول اکرم ﷺ سے سیکھا ہے، جس کی مخالفت اور اس سے عدول کرنا جائز نہیں، اسی لئے لحن خفی کی بعض صورتیں وہ ہیں جنہیں علماء قرأت اور ائمہ اداء ہی جانتے ہیں، جنہوں نے علماء کے اقوال سے انہیں سیکھا، اور ان اہل اداء کے الفاظ منضبط کیے جن کی تلاوت امت میں پسند کی جاتی ہے اور ان کی عربیت پر اعتماد کیا جاتا ہے اور انہوں نے قواعد صحیحہ کے باہر قدم نہیں نکالا، ہر حرف کو تجوید و اتقان کے اعتبار سے اس کا پورا حق دیا۔

قرأت میں حسنِ اداء کا حکم:

۴۰- شیخ امام ابو عبداللہ بن نصر علی بن محمد شیرازی اپنی کتاب (الموضح فی وجوہ القراءات) میں لکھتے ہیں: قرأت میں حسن اداء فرض ہے، قاری پر واجب ہے کہ اچھی طرح قرآن کی تلاوت کرے تا کہ قرآن

---

(۱) اس حدیث کو الاختیار لتعلیل المختار (۸۶/۵) کے مصنف نے ذکر کیا ہے ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث ہمیں کتب احادیث میں نہیں ملی، امام احمد، نسائی، طبرانی، حاکم نے اور ابو نعیم نے المعرفہ میں اسی مفہوم کی ایک حدیث روایت کی ہے وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دین کے بارے میں فرمایا: "والذي نفسي بيده لو أن رجلاً قتل في سبيل الله ثم أحيي، ثم قتل ثم أحيي، ثم قتل وعليه دين ما دخل الجنة حتى يقضى عنه دينه" (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر کوئی شخص راہ خدا میں قتل کیا گیا، پھر زندہ کیا گیا، پھر قتل کیا گیا، پھر زندہ کیا گیا، پھر قتل کیا گیا اس حال میں کہ اس پر دین ہے تو اس وقت تک جنت میں داخل نہ ہو سکے گا جب تک اس کا دین ادا نہ کر دیا جائے) (کنز العمال ۲۳۵/۶، شائع کردہ مکتبۃ التراث الاسلامی حلب ۱۳۹۷ھ)۔

(۲) سورۂ نساء/۱۱۔

(۳) قلیوبی ۳۴۴/۱، الشرح الصغیر ۶۱۸/۴ طبع دار المعارف، الاختیار ۸۶،۸۵/۵، المغنی ۵۰۲/۴، حدیث "نفس المؤمن معلقة" کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حدیث حسن قرار دیا ہے ۳۸۹/۳، ۳۹۰، حدیث: ۱۰۷۹، طبع الحلبی، ابن ماجہ ۸۰۶/۲، حدیث: ۲۴۱۳ طبع الحلبی، الفاظ ترمذی اور ابن ماجہ کے ہیں، امام احمد (۴۴۰/۲، ۴۷۵ طبع المیمنیہ) اور دارمی (۲۶۲/۲ طبع محمد احمد دھمان) نے بھی اس کی روایت کی ہے۔

میں لحن اور تبدیلی راہ نہ پا جائے۔

علماء کا اس بابت اختلاف ہے کہ حسن اداء کن حالات میں واجب ہے؟ بعض علماء کا مسلک یہ ہے کہ فرض نمازوں میں جہاں قرآن پڑھنا لازم ہے بس وہیں حسن اداء واجب ہے، کیونکہ صرف وہیں پر الفاظ کا اچھی طرح ادا کرنا اور حروف کی درستگی واجب ہے۔

بعض دوسرے علماء کے نزدیک حسن اداء ہر اس شخص پر واجب ہے جو قرآن کا کوئی بھی جزء کسی بھی موقع پر پڑھے، کیونکہ قرآن کے نطق میں تبدیلی کرنے اور اس میں لحن کرنے کی کوئی بھی اجازت نہیں ہے[۱] إلا یہ کہ جہاں واقعی مجبوری ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ"[۲] (قرآن عربی جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں)۔

تفصیل کے لئے تجوید اور تلاوت کی اصطلاحات کا مطالعہ کیا جائے۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۰۲، ۱۰۳ طبع بیروت، ہندوستانی ایڈیشن کا عکسی ایڈیشن، النشر فی القراءات العشر رص ۲۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی محمد۔

(۲) سورۂ زمر/ ۲۸۔

أداۃ

دیکھئے: "آلۃ"۔

أدب

تعریف:

۱ - لغت میں لفظ "أدب" کا اصل معنی "جمع کرنا" ہے[۱]، اسی سے ادب ظرف کے معنی میں اور اچھی طرح لینے کے معنی میں آتا ہے[۲]، اسے ادب اس لئے کہا گیا کیونکہ وہ لوگوں کو محامد (اچھائیوں) کی طرف جمع کرتا ہے[۳]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا معنی اصطلاحی معنی لغوی کے دائرہ سے خارج نہیں ہے، فقہاء اور اہل اصول کے یہاں ادب کے چند استعمالات ہیں:

الف ۔ کمال ابن ہمام فرماتے ہیں: ادب اچھی خصلتوں کا نام ہے[۴]، اسی لئے فقہاء نے "ادب القاضی" کا باب قائم کیا، اور اس باب میں اس موضوع پر گفتگو کی کہ قاضی کے لئے کیا کرنا مناسب ہے اور کیا کرنا مناسب نہیں، اسی طرح فقہاء نے "آداب الاستنجاء" اور "آداب الصلاۃ" کے بھی عناوین قائم کیے، بعض فقہاء نے ادب کی تعریف کی ہے: اشیاء کو ان کی جگہوں پر رکھنا[۵]۔

(۱) اساس البلاغۃ لاحمد بن فارس: مادہ (ادب)۔

(۲) القاموس المحیط: مادہ (ادب)۔

(۳) لسان العرب: مادہ (أدب)۔

(۴) فتح القدیر ۵/ ۴۵۳ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ، ملاحظہ ہو: البحر الرائق ۶/ ۲۷۷ طبع المطبعۃ العلمیۃ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۳۔

(۵) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۱ طبع المطبعۃ العامرۃ العثمانیۃ ۱۳۰۴ھ۔

ب۔فقہاء اور اہل اصول لفظ ''ادب'' کا اطلاق اصالۃً مندوب پر بھی کرتے ہیں [۱]، اور اس کی تعبیر متعدد الفاظ سے کرتے ہیں، انہیں میں سے یہ الفاظ ہیں: ''نفل، مستحب، تطوع''، یہ تعبیرات بھی کی گئی ہیں: جس کا کرنا نہ کرنے سے بہتر ہے، جس کے کرنے سے مکلف کی تعریف کی جاتی ہے اور اسے ترک کرنے پر مذمت نہیں کی جاتی، جس کا کرنا شرعاً مطلوب ہو لیکن اس کے ترک پر مذمت نہ ہو، یہ سب تعبیرات ایک دوسرے سے قریب قریب ہیں [۲]۔

ج۔بعض فقہاء لفظ ''آداب'' کا اطلاق ہر اس چیز پر کرتے ہیں جو شرعاً مطلوب ہو، خواہ مندوب ہو، یا واجب [۳]، اسی لئے فقہاء نے ''آداب الخلاء والاستنجاء'' کا باب قائم کرکے اس باب میں واجب اور مندوب دونوں کا ذکر کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ لفظ ''آداب'' سے مراد ہر وہ عمل ہے جو مطلوب ہے۔

د۔فقہاء کبھی کبھی (ادب) کا اطلاق زجر وتادیب پر کرتے ہیں، تعزیر کے معنی میں (دیکھئے: تعزیر)۔

ادب کا حکم:

۲- ادب فی الجملہ حکم شرعی کا ایک درجہ ہے، اکثر وہ مندوب کے مرادف ہوتا ہے، اس کا کرنے والا کرنے پر ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور اس کے نہ کرنے پر ملامت کا مستحق نہیں ہوتا [۱]۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نے آداب کو فقہ کے مختلف ابواب پر بکھیر دیا ہے، ہر باب میں اس باب کے مخصوص آداب کا ذکر کیا ہے، مثلاً استنجاء کے باب میں آداب استنجاء، طہارت کے تمام ابواب میں آداب طہارت، قضاء کے باب میں آداب قضاء کا ذکر کیا ہے، بلکہ بعض حضرات نے آداب شرعیہ کے موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں، مثلاً ابن مفلح کی ''الآداب الشرعیۃ''، ماوردی کی ''ادب الدنیا والدین'' اور دوسرے حضرات کی تصانیف۔

(۱) شرح المنار لابن ملک اور اس کے حواشی رص ۵۸۸ طبع المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۱۵ھ، فتح الغفار شرح المنار ۲/۶۶ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۵۵ھ، الفتاویٰ البزازیہ بہامش الفتاویٰ الہندیہ ۴/۲۵ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۱-۴۲۔

(۳) ملاحظہ ہو: حاشیۃ البجیرمی علی منہج الطلاب ۱/۵۱، ۳۱۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ دیاربکر ترکی۔

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ر۴۲ طبع العثمانیہ۔

اذّخار

تعریف:

۱-''اذّخار'' کی اصل لغت میں ''اذتخار'' ہے، ذال اور تا کو دال سے بدل دیا گیا، پھر دونوں کو مدغم کردیا گیا تو ''ادخار'' ہوگیا، ''اذّخر الشئ ادخاراً'' کے معنی ہیں: کسی چیز کو ضرورت کے وقت کے لئے چھپا کر رکھنا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اکتناز (مال جمع کرنا):

۲-اکتناز: لغت میں مال کو کسی برتن میں جمع کرنا یا اس کو زمین میں گاڑنا[۲]۔ اور شرعاً اس مال کو کہتے ہیں جس کی زکاۃ ادا نہ کی گئی ہو اگرچہ اس کو زمین میں دفن نہ کیا گیا ہو، تو ''ادخار'' لغت اور شریعت دونوں میں اکتناز سے عام ہے۔

ب-احتکار:

۳-احتکار لغت میں یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے گراں ہونے کے انتظار میں روکے رکھا جائے، اور شریعت کی اصطلاح میں احتکار یہ ہے کہ غلہ اور اس جیسی کوئی اور چیز خریدنا اور اس کو قیمت بڑھنے کے وقت تک روکے رکھنا[۱]، تو ''ادخار'' ''احتکار'' سے عام ہے، اس لئے کہ ''ادخار'' دونوں چیزوں کے لئے بولا جاتا ہے جس کا روکنا نقصان دہ ہو، یا نقصان دہ نہ ہو۔

حکومت کا غیر ضروری مال کی ذخیرہ اندوزی کرنا:

۴-مال یا تو حکومت کے قبضہ میں ہوگا، یا عوام کے قبضہ میں۔

اگر مال حکومت کے قبضہ میں ہو اور بیت المال کے مصارف سے زائد ہو تو حکومت کے لئے اس مال کو ذخیرہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: حکومت کے لئے کچھ بھی مال جمع کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس پر ضروری ہے کہ وہ اس کو ان لوگوں پر تقسیم کردے جن کے ذریعہ مسلمانوں کا بھلا ہوتا ہو اور اس مال کی ذخیرہ اندوزی نہ کرے، یہ شافعیہ کا مذہب[۲] اور حنابلہ کا ایک قول ہے، اس رجحان کے حاملین خلفاء راشدین کے عمل اور شریعت کے اصول ومبادی سے استدلال کرتے ہیں، جہاں تک خلفاء راشدین کے عمل کا تعلق ہے تو یہ بات حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور بیت المال کے بارے میں ان دونوں کے طرز عمل سے یہی پتہ چلتا ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت عبد اللہ بن ارقمؓ سے فرمایا: "اقسم بیت مال المسلمین في کل شهر مرة، أقسم بیت مال المسلمین في کل جمعة مرة، أقسم بیت مال المسلمین

---

(۱) دیکھئے: لسان العرب، تاج العروس، اساس البلاغۃ، النہایۃ مادہ (ذخر)۔

(۲) المصباح، لسان العرب (کنز)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۷۸، المصباح المنیر (حکر)۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۳۴ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۸ طبع اول بولاق، دیکھئے: الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷، اور تفسیر القرطبی ۸/ ۱۲۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۱۵ طبع مصطفی البابی الحلبی، فتح الباری ۳/ ۲۱۱ طبع البہیہ المصریہ۔

فی کل یوم مرۃ'' (مسلمانوں کے بیت المال کو ہر ماہ ایک بار تقسیم کرو، مسلمانوں کے بیت المال کو ہر جمعہ ایک بار تقسیم کرو، مسلمانوں کے بیت المال کو ہر دن ایک بار تقسیم کرو) پھر ایک شخص نے عرض کیا: اے امیر المومنین! کاش کہ باقی ماندہ مال آپ بیت المال میں باقی رکھتے جس کو آپ کسی مصیبت کے لئے یا کسی مدد چاہنے والے کے لئے تیار رکھتے، تو حضرت عمرؓ نے اس شخص سے فرمایا جس نے ان سے یہ بات کہی کہ ''تیری زبان پر شیطان دوڑ گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے مجھے اس کی حجت تلقین کی ہے اور مجھے اس کے شر سے محفوظ رکھا، میں نے اس کے لئے وہی چیز تیار کر رکھی ہے جو کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے لئے تیار کی، وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت ہے''[۱]۔ اور حضرت علیؓ عمل ویسا ہی تھا جیسا حضرت عمرؓ کا تھا، مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک سال ۳ بار مال تقسیم کیا، پھر ان کے پاس اصبہان سے مال آیا تو فرمایا کہ صبح چوتھی بار عطیہ لے جاؤ، میں خزانچی نہیں ہوں[۲]۔

اور جہاں تک مبادی شریعت سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ شریعت ہنگامی ضرورتیں پیش آنے پر مال دار مسلمانوں پر لازم قرار دیتی ہے کہ وہ ان ہنگامی مالی ضرورتوں کو پورا کریں[۳]۔

دوسرا رجحان: دوسرا رجحان یہ ہے کہ حکومت پر لازم ہے کہ وہ مسلمانوں کے کسی حادثہ سے دوچار ہونے کے وقت کے لئے بیت المال سے زائد مصارف والے مال کو جمع کرے، یہی مسلمانوں کی مصلحت کا تقاضا ہے، کیونکہ اس زائد مال سے انتہائی سرعت سے

(۱) سنن البیہقی ۶/ ۳۵۷، کنز العمال، نمبر: ۱۱۶۵۴۔

(۲) الاموال لابی عبید/ ۲۷۰، ۵۷، تاریخ ابن عساکر ۱۸۱/۳، حضرت علی بن ابی طالبؓ کے بیان میں، رقم: ۱۳۲۰، کنز العمال، نمبر: ۱۱۷۰۳۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۵، والاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷۔

مسلمانوں کی ہنگامی ضرورتوں کو پورا کیا جاسکتا ہے[۱]، یہ حنفیہ کا مذہب[۲] اور حنابلہ کا ایک قول ہے[۳]۔

تیسرا رجحان: یہ مالکیہ کا نقطہ نظر ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب تمام شہروں میں ضرورت برابر ہو تو امام پہلے ان شہروں کے لوگوں کو دے گا، جن کے باشندوں سے مال وصول کیا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ لوگ سال بھر تک کے لئے بے فکر ہو جائیں، پھر جو مال بچ گیا ہے اس کو دوسرے شہروں کے باشندوں کی طرف منتقل کر دیا جائے گا اور مسلمانوں کی ہنگامی ضرورتوں کے لئے روک لیا جائے گا، اور اگر دوسرے شہروں کے فقراء زیادہ ضرورت مند ہیں تو امام تھوڑا مال اس شہر کے فقراء پر صرف کرے گا جس شہر سے مال وصول کیا گیا ہے، اور زیادہ مال دوسرے شہروں کے فقراء کے لئے (جو زیادہ ضرورت مند ہیں) بھیج دیا جائے گا[۴]۔

افراد کا ذخیرہ اندوزی کرنا:

۵- افراد کے پاس جو مال ہے وہ یا تو مقدار نصاب سے کم ہوگا یا زیادہ ہوگا، اگر وہ مقدار نصاب سے زیادہ ہے تو یا تو اس کی زکاۃ ادا کردی گئی ہوگی یا نہ ادا کی گئی ہوگی، اگر اس کی زکاۃ ادا کردی گئی ہے تو یا تو وہ مال اس شخص کی حاجات اصلیہ سے زائد ہوگا یا زائد نہ ہوگا۔

۶- ذخیرہ کا مال اگر نصاب سے کم ہے تو اس کا ذخیرہ کرنا جائز ہے[۵]،

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۱۵، والاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷۔

(۲) فقہی انسائیکلوپیڈیا کمیٹی کا خیال ہے کہ مذکورہ بالا دونوں آراء میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں شرعی حکمت عملی کا بڑا دخل ہے، اس اعتبار سے کہ آمدنی کے ذرائع برابر جاری رہتے ہیں، یا منقطع ہو جاتے ہیں۔

(۳) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۳۷۔

(۴) الخرشی ۱۲۹/۳۔

(۵) فتح الباری ۲۱۰/۳۔

اس لئے کہ نصاب سے کم مال قلیل ہے اور آدمی قلیل مال جمع کرنے سے مستغنی نہیں ہوسکتا، اور نہ ہی اس کی ضرورت اس کے بغیر پوری ہوسکتی ہے۔

۷- اگر وہ مال نصاب سے زیادہ ہو اور اس کے مالک نے اس کی زکاۃ نہ ادا کی ہو تو یہ حرام ذخیرہ اندوزی ہے اور بالاتفاق اکتناز ہے[۱]۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "أي مال أديت زكاته فليس بكنز إن كان مدفونًا في الأرض و أي مال لم تؤد زكاته فهو كنز يكوى به صاحبه وإن كان على وجه الأرض"[۲] (کوئی بھی مال جس کی زکاۃ ادا کردی گئی ہو وہ کنز نہیں ہے اگر چہ زمین میں دفن کردیا گیا ہو اور ہر وہ مال جس کی زکاۃ ادا نہ کی گئی ہو وہ کنز ہے جس سے اس کے مالک کو داغا جائے گا اگر چہ وہ زمین کے اوپر ہو)۔ اسی طرح سے حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت جابر بن عبد اللہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے مرفوعاً اور موقوفاً مروی ہے[۳]۔

اکتناز مال نص قرآن سے حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيْمٍ، يَوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُوْنَ"[۱] (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کر کے رکھتے ہیں اور ان کو خرچ نہیں کرتے ہیں اللہ کی راہ میں آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجئے (جو) اس روز (واقع ہوگا) جب کہ اس (سونے چاندی) کو دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا پھر اس سے ان کی پیشانیوں کو اور ان کے پہلوؤں اور ان کی پشتوں کو داغا جائے گا، یہی ہے وہ جسے تم اپنے واسطے جمع کرتے رہے تھے سو اب اپنے جمع کرنے کا مزہ چکھو)۔

۸- اگر ذخیرہ کردہ مال نصاب سے زیادہ ہو اور اس کے مالک نے اس کی زکاۃ ادا کردی ہو اور وہ مال اس شخص کی حوائج اصلیہ سے بہت زیادہ ہو تو اسے جمع کر کے رکھنے کے حکم میں اختلاف ہے، صحابہ وغیرہ میں سے جمہور علماء اس کے جواز کے قائل ہیں، انہیں جائز کہنے والوں میں سے حضرت عمرؓ، ان کے صاحبزادے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت جابر رضی اللہ عنہم ہیں۔ ان حضرات کا استدلال میراث والی آیت سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میت کے ترکہ میں اس کے وارثوں کے لئے حصہ مقرر کیا ہے، اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ مرنے والے لوگ جمع شدہ مال چھوڑیں، جائز کہنے والے حضرت سعدؓ بن ابی وقاص سے مروی اس مشہور حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم"[۲] (تم اپنے وارثوں کو

---

(۱) دیکھئے: تفسیر قرطبی، تفسیر طبری اور احکام القرآن للجصاص میں سورۂ توبہ کی آیت نمبر ۳۴ کی تفسیر، وہ یہ آیت ہے: "والذين يكنزون الذهب والفضة..."۔

(۲) حدیث: "أي مال ..." کو بیہقی اور سعید بن منصور نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ، ابن المنذر، ابو الشیخ اور ابن ابی حاتم نے حضرت ابن عمرؓ کے واسطے سے اس لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "ما أدى زكاته فليس بكنز" (الدر المنثور ۳/ ۲۳۲)، اور ابوداؤد اور حاکم نے "ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكي، فليس بكنز" کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور حاکم نے کہا ہے کہ بخاری کی شرط کے مطابق صحیح ہے اسی طرح دار قطنی اور بیہقی نے اس حدیث کی روایت کی ہے دیکھئے: نصب الرایہ ۲/ ۳۷۲۔

(۳) دیکھئے: تفسیر ابن کثیر ۳/ ۳۸۸ طبع دار الاندلس بیروت، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۵۱ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۳۴، ۳۵۔

(۲) حدیث: "إنك أن تدع ..." کی روایت بخاری نے حضرت سعدؓ بن ابی وقاص سے کی ہے (صحیح البخاری ۳/ ۳ طبع صبیح)۔

مال دار چھوڑو یہ اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو محتاج چھوڑ و جو لوگوں کے سامنے اپنے ہاتھ پھیلاتے پھریں)۔ یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ واجب مالی حقوق یعنی زکاۃ وغیرہ ادا کرنے کے بعد ورثاء کے لئے کچھ مال جمع کرلینا ورثاء کے لئے کچھ نہ چھوڑنے سے بہتر ہے۔

حضرت ابوذر غفاریؓ کی رائے[1] یہ ہے کہ مالک کی ضرورت (یعنی اس کا نفقہ اور اس کے بال بچوں کا نفقہ) سے زائد مال جمع کرنا حرام ہے اگر چہ اس کی زکاۃ ادا کردی ہو، حضرت ابوذرؓ یہی فتویٰ دیتے تھے اور لوگوں کو اس پر ابھارتے تھے، گورنر شام حضرت امیر معاویہؓ نے ان کو یہ فتویٰ دینے سے روکا، کیونکہ انہیں خوف تھا کہ لوگ اس فتویٰ کی وجہ سے حضرت ابوذرؓ کو ضرر پہنچائیں گے، حضرت معاویہؓ کے منع کرنے کے باوجود حضرت ابوذرؓ اپنے فتویٰ اور نقطۂ نظر کے اظہار سے باز نہ آئے، تو حضرت معاویہؓ نے ان کی شکایت امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ بن عفان سے کی، حضرت عثمانؓ نے ان کو مدینہ منورہ طلب کیا اور مقام ربذہ میں ان کی رہائش کا نظم فرمایا، چنانچہ حضرت ابوذرؓ عمر بھر ربذہ ہی میں رہے، حضرت ابوذرؓ نے اپنے مسلک پر جن دلائل سے استدلال کیا، ان میں سے ایک دلیل سورۂ توبہ کی یہ آیت ہے: "وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيْمٍ" (اور جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کرکے رکھتے ہیں اور ان کو خرچ نہیں کرتے ہیں اللہ کی راہ میں، آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنادیجئے)۔

اور فرماتے تھے کہ یہ آیت محکم ہے، منسوخ نہیں ہے اور اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جو امام احمد نے اپنی مسند میں حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اہل صفہ میں سے ایک شخص کی وفات ہوگئی اور اس نے دو دینار یا دو درہم چھوڑے تو رسول اللہ ﷺ نے

(۱) طبقات ابن سعد ۴/۲۲۶ معمولی ترمیم کے ساتھ۔

فرمایا: "كيّتان صلّوا على صاحبكم"[1] (ان دونوں کے ذریعہ داغا جائے گا، اپنے ساتھی پر نماز پڑھو) اور اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس کی روایت ابن ابی حاتم نے رسول اللہ ﷺ کے غلام حضرت ثوبانؓ سے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما من رجل يموت وعنده أحمر أو أبيض إلا جعل الله بكل قيراط صفحة من نار يكوى بها من قدمه إلى ذقنه"[2] (جو بھی شخص مرتا ہے اس حال میں کہ اس کے پاس سرخ یا سفید (دینار یا درہم) ہوتو اللہ تعالیٰ ہر قیراط کے بدلہ میں آگ کی ایک تختی بنادیتا ہے جس کے ذریعہ اس کو اس کے پیر سے اس کی ٹھڈی تک داغا جاتا ہے)۔

حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ: "كنا في سفر ونحن نسير مع رسول الله ﷺ فقال المهاجرون: لوددنا أنا علمنا أي المال نتخذه، إذ نزل في الذهب والفضة ما نزل، فقال عمر: إن شئتم سألت رسول الله عن ذلك، فقالوا: أجل، فانطلق، فتبعته أوضع على بعيري، فقال: يارسول الله! إن المهاجرين لما أنزل الله

(۱) حدیث: "كيّتان صلوا ..." کی روایت امام احمد نے کی ہے اور مجمع الزوائد میں بھی یہ حدیث ہے (۱۰/۲۴۰)، امام احمد اور ان کے بیٹے عبد اللہ نے اس حدیث کی روایت کی، ان کی روایت میں "ایک دینار یا ایک درہم" ہے اور بزار نے بھی اسی طرح روایت کی ہے اس کے ایک راوی عتیبہ الضریر ہیں جو کہ مجہول ہیں اور بقیہ رجال ثقہ ہیں، احمد شاکر نے فرمایا کہ اس کی سند ضعیف ہے (مسند احمد بن حنبل ۲/۸۸۷، دار المعارف ۱۳۶۸ھ)۔

(۲) حدیث: "ما من رجل يموت ..." کی روایت ابن ابی حاتم نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے (تفسیر ابن کثیر ۳/۳۹۳ طبع الاندلس)۔ مسلم نے اس کی روایت ان الفاظ میں کی ہے: "... وعنده ذهب ولا فضة ..." (... اور اس کے پاس سونا ہے اور نہ چاندی ہے ...) مسلم کے الفاظ میں "قیراط" کا لفظ نہیں ہے (صحیح مسلم ۱/۶۸۰ طبع استنبول)۔

في الذهب والفضة ما أنزل قالوا: وددنا أنا علمنا أي المال خير نتخذه، قال: نعم، فيتخذ أحدكم لسانًا ذاكرًا، وقلبًا شاكرًا، وزوجة تعين أحدكم على إيمانه"[1] (ہم سفر میں تھے اور رسول اللہ ﷺ کے ساتھ چل رہے تھے تو مہاجروں نے کہا کہ ہم جاننا چاہ رہے تھے کہ کس مال کو ہم لیں، اسی درمیان سونے اور چاندی کے بارے میں مشہور آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر آپ لوگ چاہیں تو میں اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے دریافت کروں، مہاجرین نے کہا: ضرور دریافت کریں، چنانچہ حضرت عمرؓ چلے، میں بھی اپنے اونٹ کو ایڑ لگا کر ان کے پیچھے ہولیا، حضرت عمرؓ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! سونے اور چاندی کے بارے میں آیت نازل ہونے کے بعد مہاجرین جاننا چاہتے ہیں کہ وہ کون سا مال حاصل کریں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ہاں تم میں سے ہر ایک ذکر کرنے والی زبان اور شکر گذار قلب اختیار کرے اور ایسی بیوی اپنائے جو ایمان میں اس کی مدد کرے)۔

۹ - بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مال کو جمع کرنا حرام ہے اگر چہ جمع کرنے والے نے اس کی زکاۃ ادا کردی ہو جب کہ اس کا مالک اس میں پیش آنے والے حقوق کو ادا نہ کرے، جیسے کہ بھوکے کو کھانا کھلانا اور قیدی کو آزاد کرانا اور غازی کا سامان سفر تیار کرنا اور اس طرح کے دوسرے کام[2]۔

حضرت علیؓ کا مسلک یہ ہے کہ کسی شخص کے لئے چار ہزار درہم یا اس سے زیادہ جمع کرنا جائز نہیں، اگر چہ اس نے اس کی زکاۃ ادا کردی ہو، حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے تھے: "**أربعة آلاف درهم وما دونها نفقة وما فوقها كنز**"[1] (چار ہزار درہم اور اس سے کم نفقہ ہے اور جو اس سے زائد ہو وہ کنز ہے)۔

گویا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ بہتر سے بہتر طور پر انسان کی بنیادی ضرورتیں پوری کرنے میں چار ہزار درہم سے زائد کی ضرورت نہیں ہوتی[2]، تو اگر وہ شخص چار ہزار درہم سے زائد رقم روک لے تو اس نے لوگوں سے خصوصاً فقراء سے خیر کو روک لیا اور یہ چیز جائز نہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے تھے: "**إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم ما يكفي فقراء هم وإن جاعوا وعروا وجاهدوا فبمنع الأغنياء، وحق على الله أن يحاسبهم يوم القيامة ويعذبهم عليه**"[3] (کہ اللہ تعالیٰ نے مال داروں پر ان کے مال میں اتنی مقدار فرض کی ہے جو ان کے فقراء کے لئے کافی ہو اور اگر وہ بھوکے ہوں اور ننگے ہوں اور مشقت میں مبتلا ہوں تو مال داروں کی طرف سے حق کے روکے جانے کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے، اور اللہ کے ذمہ یہ حق ہے کہ قیامت کے دن اغنیاء کا محاسبہ کرے اور فقراء کا حق نہ دینے پر انہیں عذاب دے)۔

---

(۱) تفسیر ابن کثیر، تفسیر طبری، قرطبی، احکام القرآن للجصاص میں آیت: "وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ..." کے تحت، عمدۃ القاری ۸/ ۲۴۸، فتح الباری ۳/ ۲۱۰، حضرت ثوبانؓ کے حدیث کی روایت امام احمد نے اپنی مسند میں کی ہے (۵/ ۸۲ طبع المیمنیہ)، ابن ماجہ (۱/ ۵۹۶ طبع الحلبی) اور ترمذی (۱۱/ ۲۳۸ طبع الصاوی) نے بھی تھوڑے اختلاف کے ساتھ اس حدیث کی روایت کی اور اسے حدیث حسن قرار دیا۔

(۲) تفسیر القرطبی ۸/ ۱۲۵ طبع دار الکتب، المجموع ۵/ ۲۷۴۔

(۱) دیکھئے تفسیر طبری اور ابن کثیر اور قرطبی اور جصاص کی احکام القرآن اس آیت کے تحت "والذين يكنزون الذهب والفضة"، نیز عمدۃ القاری ۸/ ۲۴۹، حضرت علیؓ کی حدیث کی روایت عبد الرزاق نے کی ہے (المصنف ۴/ ۱۰۹ طبع ۱۳۹۱ھ)۔

(۲) کمیٹی کے خیال میں یہ رائے موجودہ حالات میں زیادہ مناسب ہے کیونکہ چار ہزار درہم عام طور سے ایک انسان کی ضرورت کے لئے کافی ہے۔

(۳) کنز العمال رقم: ۱۶۸۴۰، طبع حلب، الاموال لابی عبید/ ۵۹۵۔

ادخار کا شرعی حکم:

۱۰- ادخار کا حکم شرعی اس کے سبب اور محرک کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اگر نفع حاصل کرنے کے لئے ایسی چیز کا ادخار (ذخیرہ اندوزی) ہو جس کے روکنے سے لوگوں کو ضرر پہنچ رہا ہو تو یہ احتکار کے تحت آئے گا (دیکھئے: احتکار)، اور اگر ذخیرہ کرنا اپنے اور اپنے اہل وعیال کی ضرورت کا انتظام کرنے کے لئے ہو تو یہ ادخار ہے، فقہاء فی الجملہ ادخار کے جواز پر متفق ہیں۔ جمہور کے نزدیک اس کے لئے کسی مدت کی پابندی نہیں ہے اور یہی شافعیہ کے نزدیک زیادہ قوی قول ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایک سال کے لئے جو مال کافی ہو اس سے زیادہ جمع کرنا مکروہ ہے[۱]۔

اس دوسرے قول کی دلیل صحیح بخاری ''کتاب النفقات'' میں مروی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے، انہوں نے فرمایا کہ: "كان رسول الله ﷺ ينفق على أهله نفقة سنتهم من هذا المال ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله وعمل بذلك رسول الله ﷺ حياته"[۲] (حضور ﷺ اس مال میں سے اپنی ازواج مطہرات کو سال بھر کا نفقہ دیتے تھے، پھر جو مال بچ جاتا تھا اس کو خدا کے مال میں ڈال دیتے تھے، اس پر حضور ﷺ نے اپنی حیاتِ مبارکہ تک عمل کیا)۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بھی دلیل ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يبيع نخل بني النضير ويحبس لأهله قوت سنتهم"[۱] (رسول اللہ ﷺ بنو نضیر کے باغ کی کھجور بیچ دیتے تھے اور اپنے گھر والوں کے لئے سال بھر کی خوراک محفوظ کر لیتے تھے)۔

اس کے علاوہ حطاب نے امام نووی سے علماء کا اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ اگر کسی انسان کے پاس کوئی ایسی چیز ہو جس کے لوگ ضرورت مند ہوں، یا لوگ اس کے لئے منتظر ہوں اور وہ چیز اس کے علاوہ دوسرے کے پاس نہ پائیں تو لوگوں سے ضرر دور کرنے کے لئے اس کو اس چیز کی فروختگی پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ حکم اس قاعدہ سے ہم آہنگ ہے: "يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام" (عام ضرر کو دور کرنے کے لئے خاص ضرر کو برداشت کیا جاتا ہے)۔

قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی:

۱۱- قربانی کے گوشت کو تین دن سے زائد تک ذخیرہ کرنا عام علماء کے قول کے مطابق جائز ہے، لیکن حضرت علی اور حضرت ابن عمر نے اسے ناجائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے قربانی کے گوشت کو تین دن سے زیادہ رکھنے سے منع فرمایا ہے[۲]۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم"[۳] (میں نے تم لوگوں کو قربانی کے گوشت کو تین دن

---

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۹۳، شرح الحطاب علی مختصر خلیل ۴/ ۲۲۷، ۲۲۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۶۵، المحلی ۹/ ۶۴، مجلۃ الاحکام العدلیۃ: مادہ (۲۶)۔

(۲) حدیث: "حبس لنفقة سنة..." کی روایت امام بخاری نے کتاب النفقات میں کی ہے یہ الفاظ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہیں جو ایران ومذور کے باب حبس الرجل قوت سنة على اهله، وكيف نفقات العيال کے تحت ہے (فتح الباری ۹/ ۵۰۲ طبع السلفیہ)، اور مسلم اور ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔

(۱) حدیث: "بيع نخل بني النضير" کی روایت امام بخاری نے اپنی صحیح میں کی ہے (فتح الباری ۹/ ۵۰۱)۔

(۲) "النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ......" (قربانی کے گوشت کو تین دن سے زائد ذخیرہ کرنے کی ممانعت) متفق علیہ حدیث میں حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً ثابت ہے۔

(۳) اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں: "لا تأكلوا إلا ثلاثة أيام" (نہ کھاؤ مگر تین دن) (فتح الباری ۱۰/ ۲۴ طبع السلفیہ، اللؤلؤ والمرجان ص/ ۵۱۵ شائع کردہ وزارت الاوقاف والشئون الاسلامیہ، کویت)۔

سے زیادہ رکھنے سے منع کیا تھا اب تم جتنے دن چاہو گوشت روکے رہو)(امام مسلم نے اس کی روایت کی ہے)حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول ﷺ اکرم نے فرمایا: "إنما نهيتكم للدافة التي دفت، فكلوا وتزودوا وتصدقوا وادخروا" (میں نے تم کو منع کیا تھا ان لوگوں کی وجہ سے جو دیہاتوں سے شہر آ گئے تھے اب تم کھاؤ اور زادراہ لو اور صدقہ کرو اور جمع کرو)، امام احمد نے فرمایا کہ اس حدیث کی متعدد سندیں صحیح ہیں۔

حضرت علی اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کو یہ بات نہیں پہنچی کہ رسول اللہ ﷺ نے اجازت دے دی تھی، اور ان لوگوں نے حضور ﷺ کی ممانعت کو سنا تھا، جو بات انہوں نے سنی تھی اس کی روایت کی[1]۔

حکومت کا وقتِ ضرورت کے لئے ضروریاتِ زندگی کا ذخیرہ کرنا:

۱۲ - جب حکومت کو مسلمانوں پر کسی مصیبت کے آنے کا اندیشہ ہو، جیسے کوئی بلا، یا قحط، یا جنگ، یا اس طرح کی کوئی اور چیز تو حکومت پر ضروری ہے کہ وہ اتنی غذائی اشیاء اور ضروریاتِ زندگی کا ذخیرہ کرلے جن سے مسلمانوں کے مصالح پورے ہوں، اور ان سے اس مصیبت کی سختی میں تخفیف ہوجائے، اس کی دلیل حضرت یوسف علیہ السلام کا وہ قصہ ہے جو مصر کے بادشاہ کے ساتھ پیش آیا، اللہ تعالیٰ نے یہ قصہ بغیر نکیر کے بیان کیا ہے اور ہماری شریعت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس کے مخالف ہو۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: "يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ، قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا، فَمَا حَصَدْتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّا تَأْكُلُونَ، ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّا تُحْصِنُونَ"[1] (اے یوسف صدق مجسم ہم لوگوں کو حکم تو بتایئے (اس خواب کا) کہ سات گائیں موٹی ہیں انہیں سات گائیں دبلی کھائے جاتی ہیں، اور سات بالیاں سبز ہیں اور دوسری (سات ہی) خشک تا کہ میں لوگوں کے پاس جاؤں کہ ان کو بھی معلوم ہوجائے (یوسف نے کہا) تم سات سال متواتر کاشت کاری کئے جاؤ پھر جو فصل کاٹو اسے اس کی بالی ہی میں لگا رہنے دو، بجز تھوڑی مقدار کے کہ اسی کو کھاؤ، پھر اس کے بعد سات سال سخت آئیں گے کہ اس (ذخیرہ) کو کھا جائیں گے جو تم نے فراہم کر رکھا ہے، بجز اس تھوڑی مقدار کے جو تم (بیج کے واسطے) رکھ چھوڑو گے)۔

علامہ قرطبی نے ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے: "اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقتِ ضرورت کے لئے غلہ کا ذخیرہ جمع کرنا جائز ہے"[2]۔

ضرورت کے وقت ذخیرہ کردہ چیزوں کا نکالنا:

۱۳ - علماء اس بات پر متفق ہیں کہ جس نے ضروری غذائی اشیاء میں سے کوئی چیز اپنے اور اپنے بال بچوں کے لئے جمع کی ہے اور کسی دوسرے شخص کو اس کی سخت ضرورت پڑ گئی تو ذخیرہ کرنے والے شخص پر لازم ہے کہ ضرورت مند شخص کو وہ چیز دے دے، بشرطیکہ فوری طور پر خود ذخیرہ کرنے والے کو اس کی ضرورت نہ ہو، اس لئے کہ ضرر کا

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۱۰ طبع اول المنار۔

(۱) سورۂ یوسف/ ۴۶-۴۸۔

(۲) تفسیر القرطبی ۹/ ۲۰۳-۲۰۴ طبع دار الکتب المصریہ۔

ازالہ ضرر سے نہیں کیا جاتا [1]۔

اگر خود ضرورت مند نہ ہو تو دوسرے ضرورت مند شخص کو نہ دینے سے انسان گنہ گار ہوگا، لیکن علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ قیمت لے کر دے یا بلا قیمت دے۔ اس کی تفصیل "اضطرار" کی اصطلاح میں ملے گی، اس حال میں ذخیرہ کردہ مال کے دینے کا وجوب درج ذیل حدیث سے ثابت ہے: حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"من کان عنده فضل زاد فلیعد به علی من لا زاد له"** [2] (جس کے پاس زائد توشہ ہو وہ اس شخص کو دے دے جس کے پاس توشہ نہیں)۔

حضرت جابرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک لشکر ساحل کی جانب بھیجا، ان پر حضرت ابوعبیدہؓ بن الجراح کو امیر بنایا، وہ تین سو لوگ تھے اور ان میں میں بھی تھا، تو ہم نکلے یہاں تک کہ ہم راستہ میں ہی تھے کہ زادِ راہ ختم ہوگیا تو حضرت ابوعبیدہؓ نے اس لشکر کے توشوں کو جمع کرنے کا حکم دیا تو سب کا زادِ راہ جمع کیا گیا، سب کے توشے کھجور کے دو توشے دانوں کے بہ قدر ہوئے، وہ ہم کو روزانہ تھوڑی تھوڑی خوراک دیتے تھے یہاں تک کہ جمع کردہ توشہ بھی ختم ہوگیا، ہم کو صرف ایک ایک کھجور ملتی تھی (راوی کہتے ہیں) میں نے عرض کیا! ایک کھجور سے کیا ہوتا ہوگا؟ تو انہوں نے فرمایا: جب کھجور ختم ہوگئی تب ہم کو اس ایک کھجور کی اہمیت معلوم ہوئی، اس حدیث کی روایت امام بخاری نے "کتاب الشرکۃ" کے شروع میں کی ہے۔

عمدۃ القاری میں ہے: کہ امام قرطبی نے فرمایا کہ حضرت ابوعبیدہؓ کا زادِ راہ کو جمع کرنا اور اس کو برابری سے تقسیم کرنا یا تو قضاءً ہوگا، انہوں نے اس کا فیصلہ اس وقت کیا ہوگا جب انہوں نے ضرورت کا مشاہدہ کیا اور ان کو خوف ہوا کہ جن کے پاس زادِ راہ نہیں بچا وہ ہلاک ہوجائیں گے، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ ساتھ والا شخص جس کے پاس زادِ راہ موجود ہو اس پر اس شخص کی غم خواری اور مدد لازم ہے۔ جس کے پاس زادِ راہ نہ ہو، یا انہوں نے ان سب کی رضامندی سے توشے جمع کرنے اور برابر تقسیم کرنے کا عمل کیا ہوگا، خود رسول اللہ ﷺ نے ایسا متعدد بار کیا [1]۔

خوراک کے علاوہ دوسری چیزوں کا ذخیرہ کرنا:

۱۴ – ضروری غذائی اشیاء کے علاوہ چیزوں کا جمع کرنا بالاتفاق جائز ہے، مثلاً سامان اور برتن اور اس جیسی دوسری چیزیں [2]۔

حکومت پر ضروری ہے کہ وہ ایسی غیر ضروری چیزوں کا ذخیرہ کرے جو کہ کسی بھی وقت ضروری ہوجاتی ہوں، جیسے گھوڑے، گدھے اور ہتھیار اور اس طرح کی چیزیں، یہ چیزیں امن کے وقت میں غیر ضروری ہیں لیکن جنگ کے دنوں میں یہ چیزیں ضروری ہوجاتی ہیں، اور حکومت پر لازم ہے کہ ضرورت مند شخص کو یہ چیزیں مہیا کرے [3]۔

---

(۱) الاختیار شرح المختار ۳/ ۱۷۱ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۱ – ۱۱۲ طبع المیمنیہ، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/ ۵۷۲، ۵۷۳ طبع المیمنیہ، المغنی ۸/ ۶۰۳ طبع مکتبہ الریاض، موافق طبع سوم، الطرق الحکمیۃ لابن القیم ۲/ ۶۱ طبع السنۃ المحمدیہ مطالب اولی النہی ۳/ ۶۵۔

(۲) حدیث: "من کان عنده فضل زاد" کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۳۵۴ طبع عیسی الحلبی، مختصر سنن ابوداؤد للمنذری ۲/ ۲۴۹ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۱) عمدۃ القاری ۱۳/ ۴۲، المطبعۃ المنیریہ۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۳/ ۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۴۔

(۳) المغنی ۶/ ۲۱۵۔

ادّعاء

دیکھئے: ''دعویٰ''۔

ادّھان

تعریف:

۱-لغت میں ادّہان دہن (چرب دار چیز) سے لیپ کرنے کا نام ہے اور ''دہن'' ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے روغن کیا جائے، خواہ تیل ہو یا کوئی اور چیز، ''اطلاء'' ''ادّہان'' سے عام ہے، کیونکہ اطلاء (مالش کرنا، لیپ کرنا) دہن (روغن) سے بھی ہوتا ہے اور ''دہن'' کے علاوہ سے بھی، مثلاً پاؤڈر سے[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی لغوی معنی سے الگ معنی میں اس کا استعمال نہیں ہوتا۔

اجمالی حکم:

۲-خوشبو دار روغن یا بے خوشبو دار روغن جو ناپاک نہ ہو اس کا لگانا فی الجملہ انسان کے لئے مستحب ہے، کیونکہ یہ اس تجمل (جسم کو اچھا اور خوبصورت بنانا) میں شامل ہے جو ہر مسلمان سے مطلوب ہے، نیز یہ اس زینت میں شامل ہے جس کا درج ذیل ارشاد باری میں تذکرہ ہے: ''قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ''[2] (آپ کہئے کس نے حرام کیا اس چیز کو جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کیا ہے)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب۔

(۲) سورۂ اعراف ۳۲۔

اڈہان پر آمادہ کرنے کے سلسلے میں بہت سی احادیث مروی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: "استاکوا عرضا وادھنوا غبًا"[۱] (چوڑائی میں مسواک کرو اور ناغہ کے ساتھ تیل کی مالش کرو) ایک روایت میں ہے کہ: "کان یکثر دھن رأسہ ولحیتہ"[۲] (رسول اکرم ﷺ کثرت سے سر اور داڑھی میں روغن کا استعمال کرتے تھے)۔

مستحب یہ ہے کہ ادہان ناغہ ناغہ سے ہو، اس کی شکل یہ ہے کہ تیل لگانے کے بعد پھر چھوڑ دے یہاں تک کہ تیل خشک ہوجائے، پھر دوبارہ تیل لگائے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ایک دن تیل لگائے اور ایک دن نہ لگائے[۳]۔

(۱) حدیث: "استاکوا عرضًا..." کا آخری حصہ "واکتحلوا وترًا" ہے اس حدیث کے بارے میں نووی نے شرح المہذب (۱/ ۳۱۳ طبع العالمیہ) میں لکھا ہے: یہ حدیث ضعیف اور غیر معروف ہے ابن الصلاح نے فرمایا: میں نے اس حدیث کی جستجو کی تو اس کی کوئی اصل نہیں پائی، اور نہ کتب حدیث میں اس کا کوئی ذکر ہے۔

(۲) حدیث: "کان یکثر دھن..." کی روایت ترمذی نے کتاب الشمائل میں حضرت انس بن مالکؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "کان رسول اللہ ﷺ یکثر دھن رأسہ وتسریح لحیتہ ویکثر القناع کأن ثوبہ ثوب زیات" (رسول اللہ ﷺ کثرت سے اپنے سر میں تیل لگاتے اور داڑھی میں کنگھا کرتے اور کثرت سے اپنے سر کو ڈھانکا کرتے، گویا آپ کا کپڑا تیل والے کا کپڑا ہو) شعیب ارناؤط نے کہا: اس کی سند میں ربیع بن صبیح سئی الحفظ ہیں، اور یزید بن ابان الرقاشی ضعیف ہیں، حدیث کی تضعیف حافظ عراقی نے کی ہے (شرح السنہ للبغوی بتحقیق شعیب ارناؤط ۱۲/ ۸۲ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، زاد المعاد بتحقیق شعیب ارناؤط وعبد القادر ارناؤط ۴/ ۳۰۷، ۳۰۸ شائع کردہ مکتبۃ المنار الاسلامیہ ۱۳۹۹ھ)۔

(۳) اس پر حضرت عائشہؓ کی درج ذیل حدیث دلالت کرتی ہے: "کان رسول اللہ ﷺ إذا أراد أن یحرم یتطیب ما یجدہ، ثم أجد وبیص الدھن في رأسہ ولحیتہ بعد ذلک" (رسول اللہ ﷺ جب احرام کا ارادہ فرماتے تو اچھی سے اچھی جو خوشبو میسر ہوتی اسے استعمال فرماتے، پھر میں اس کے بعد آپ ﷺ کے سر اور داڑھی میں روغن کی چمک محسوس

نماز جمعہ، نماز عید اور لوگوں کے مجمع کے لئے اڈہان (تیل لگانا) زیادہ مستحب ہے، اس حکم میں مرد، بچے اور غلام برابر ہیں، لیکن جو عورتیں جمعہ کی نماز میں شریک ہونا چاہیں ان کے لئے اڈہان جائز نہیں ہے[۱]۔

حکم استحباب سے بعض حالات مستثنیٰ ہیں جن میں اڈہان حرام یا مکروہ ہوتا ہے، مثلاً حج یا عمرہ کے احرام کی حالت، اعتکاف اور روزہ کی حالت اور عورت کے لئے احداد (سوگ منانا) کی حالت[۲]۔

۳- غیر انسان کو روغن لگانا، مثلاً رسی، گاڑی کا پہیہ، کشتی اور جوتے وغیرہ میں روغن لگانا جائز ہے بشرطیکہ ایسا روغن لگایا جائے جس میں ناپاکی نہیں ہے، ناپاک روغن لگانے کے بارے میں اختلاف ہے، کیونکہ ناپاک چیز سے نفع اٹھانے کے جواز کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے[۳]۔

بحث کے مقامات:

۴- اڈہان کے متعدد احکام بہت سے مسائل فقہیہ میں پائے جاتے ہیں، ان کے احکام کی تفصیل ان کے متعلقہ ابواب میں ہے، انہیں میں سے چند یہ ہیں: محرم کے روغن لگانے کا حکم "باب الحج" میں،

= کرتی)، اس حدیث کی روایت مسلم نے کی ہے (۲/ ۸۴۸ طبع عیسیٰ الحلبی)، نیز ملاحظہ ہو: تفسیر القرطبی ۷/ ۱۹۸ طبع دار الکتب المصریہ، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۲۱ طبع المنار، زاد المعاد ۱/ ۴۳ طبع مصطفیٰ الحلبی، فیض القدیر ۵/ ۴۳ طبع مصطفیٰ محمد، المجموع ۱/ ۲۸۰، ۲۹۳ طبع المنیریہ، المغنی ۱/ ۹۳ طبع الریاض۔

(۱) المجموع ۴/ ۵۳۷، المغنی ۲/ ۳۰۲ طبع المنار، منح الجلیل ۱/ ۲۶۳ شائع کردہ لیبیا۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۰۲، ۶۱۷ طبع بولاق، المغنی ۳/ ۳۰۰، ۷/ ۵۱۸، منح الجلیل ۱/ ۴۲۷، ۵۱۲۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۲۰، الحطاب ۱/ ۱۱۷ طبع لیبیا، المغنی ۱/ ۳۸۔

معتکف کا ''باب الاعتکاف'' میں، روزہ دار کا ''باب الصوم'' میں، سوگ کرنے والی عورت کا ''باب العدۃ'' میں ملے گا، اسی طرح ناپاک روغن استعمال کرنے کا حکم ''باب الطہارۃ والنجاسۃ'' میں مذکور ہے۔

إدراک

تعریف:

۱ – لغت میں ادراک بول کر لاحق ہونا، حیوان کا بالغ ہونا، پھل کا پکنا اور دیکھنا مراد ہوتا ہے، اس کا اسم مصدر ''درک'' (راء کے زبر کے ساتھ) ہے، ''مدرک'' (میم کے ضمہ کے ساتھ) مصدر، اسم زمان اور اسم مکان ہے، آپ کہتے ہیں: ''أدرکته مُدْرَکًا'' یعنی ''أدرکته إدراکًا'' ''هذا مُدْرَکُهٗ'' یعنی یہ اس کے پالینے کی جگہ یا زمانہ ہے [۱]۔

فقہاء نے بھی ادراک کو انہیں لغوی معانی میں استعمال کیا ہے، مثلاً فقہاء کہتے ہیں: ''أدرکه الثمن'' یعنی فلاں شخص کے ذمہ ثمن لازم ہوگیا، لازم ہونا بھی معنوی طور پر لاحق ہونا ہے۔ اسی طرح فقہاء استعمال کرتے ہیں: ''أدرک الغلام'' یعنی لڑکا بالغ ہوگیا، ''أدرکت الثمار'' (پھل پک کر تیار ہوگئے) درک (دال اور راء پر زبر کے ساتھ) ''أدرکت الشئ'' کا اسم ہے، ''درک'' میں ایک لغت راء کے سکون کے ساتھ ہے، اسی سے ''ضمان درک'' کی اصطلاح ہے [۲]۔

بعض فقہاء 'إدراک' بول کر پھل کا توڑنے کے لائق ہونا مراد لیتے ہیں [۳]۔

---

(۱) لسان العرب، اساس البلاغۃ، المصباح المنیر۔

(۲) النظم المستعذب ۱/ ۳۴۹ طبع الحلبی، المصباح المنیر: مادہ (درک)، طلبۃ الطلبہ۔

(۳) القلیوبی ۳/ ۶۴ طبع مصطفی الحلبی۔

اہل اصول اور فقہاء نے ''مدارک شرع'' کا لفظ احکام تلاش کرنے کی جگہوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی نصوص سے احکام پر استدلال کرنے کے طریقے، مثلاً اجتہاد، یہ مدارک شرع میں سے ایک مدرک ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

لاحق ومسبوق:

۲- بعض فقہاء نماز کے مدرک، لاحق اور مسبوق میں فرق کرتے ہیں، حالانکہ لغت میں ''إدراک'' اور ''لحاق'' مترادف الفاظ ہیں، مدرکِ نماز اس شخص کو کہتے ہیں جس نے پوری نماز امام کے ساتھ پائی ہو یعنی اس کو نماز کی تمام رکعتیں امام کے ساتھ ملی ہوں، خواہ اسے تحریمہ ملی ہو یا پہلی رکعت کے رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہوگیا ہو، اور لاحق وہ شخص ہے جسے امام کی اقتداء کرنے کے بعد عذر پیش آگیا ہو اور عذر کی وجہ سے تمام رکعتیں، یا بعض رکعتیں فوت ہوگئی ہوں، اور مسبوق وہ شخص ہے جو تمام رکعتوں یا بعض رکعات میں امام سے پچھڑ گیا ہو[2]۔

اجمالی حکم:

۳- ادراک کا اجمالی حکم فقہی اور اصولی استعمالات کے تحت مختلف ہوتا ہے، ادراک کے اصولی استعمال کی طرف اشارہ مدارک شرعیہ پر کلام کرتے وقت گذر چکا، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

ادراک کا فقہی استعمال متعدد امور کے لئے ہوتا ہے، ''إدراک الفریضة'' فرض نماز کو پالینا، کامل طور پر اسے ادا کر کے اس کا پورا اجر حاصل کرلینا ہے، اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ ''إدراک فریضة'' کس چیز سے ہوتا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک نماز جماعت کی فضیلت کا ادراک (پالینا) اس طرح ہوتا ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ نماز کے کسی جزء میں شریک ہوجائے، خواہ سلام پھیرے جانے سے پہلے قعدہ اخیرہ ہی میں شریک ہوا ہو، اگر اس نے امام کے سلام پھیرنے سے پہلے تکبیر تحریمہ کہہ لی تو جماعت کی فضیلت حاصل ہوگئی[1]، مالکیہ کے نزدیک مقتدی کو جماعت کا ثواب اس وقت حاصل ہوگا جب اس نے (کم از کم) ایک کامل رکعت امام کے ساتھ ادا کی ہو[2]۔

۴- معاملات میں ہمیں درج ذیل قاعدہ ملتا ہے: جس شخص نے بعینہ اپنا مال دوسرے کے پاس پالیا وہ ہر شخص کے مقابلہ میں اس مال کا سب سے زیادہ حق دار ہے، جب کہ بینہ کے ذریعہ یہ بات ثابت ہوجائے کہ یہ اسی کا مال ہے، یا جس کے قبضہ میں وہ مال ہے وہ شخص اس کی تصدیق کردے[3]۔

اسی قاعدہ کے تحت (ضمان درک) کا مسئلہ بھی آتا ہے، ضمان درک کا مفہوم ہے: فروخت کردہ چیز پر کسی دوسرے کا استحقاق ثابت ہونے کی صورت میں بیچنے والے سے قیمت واپس لینا[4]، جمہور فقہاء کے نزدیک ضمان درک صحیح ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''من وجد عين ماله عند رجل فهو أحق به، ويتبع البيّع من باعه''[5] (جس نے بعینہ اپنا مال کسی کے پاس پایا وہ اس کا سب سے زیادہ حق دار ہے اور خریدار اس کا پیچھا کرے گا جس نے اس کے

(۱) المصباح المنیر: مادہ (درک)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۹۹، ۴۰۰ طبع بولاق۔

(۱) مجمع الانہر ۱/ ۱۴۳، المطبعۃ العثمانیہ، الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۶ طبع محمد علی صبیح، المجموع ۱/ ۱۹۴ طبع السلفیہ۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۸۲، ۸۳ طبع لیبیا۔

(۳) نیل الاوطار ۵/ ۲۴۰، المطبعۃ العثمانیہ المصریہ۔

(۴) ابن عابدین ۴/ ۲۶۴۔

(۵) حدیث: ''من وجد عين ماله...'' کی روایت امام احمد (۵/ ۱۳)، ابوداؤد

ہاتھ فروخت کیا)۔ نیز ضرورت بھی ضمان درک کا تقاضا کرتی ہے[1]۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء ''ادراک'' کی اصطلاح کے بارے میں بہت سے مقامات پر بحث کرتے ہیں، ''ادراک صلاۃ'' پر بحث ''کتاب الصلاۃ'' میں آخری وقت میں ایک رکعت پانے کے ذیل میں کرتے ہیں (إدراک الفریضۃ، صلاۃ الجمعۃ، صلاۃ الجماعۃ، صلاۃ الخوف) ادراک وقوف عرفہ کا مسئلہ ''کتاب الحج'' میں وقوف عرفہ کے ذیل میں آتا ہے، پھل تیار ہوجانے کی صورت میں پھلوں میں زکاۃ کا مسئلہ ''کتاب الزکاۃ'' میں پھلوں کی زکاۃ کے تحت آتا ہے، ضمان درک کا مسئلہ شافعیہ کے یہاں ضمان میں، مالکیہ کے یہاں بیع میں اور حنفیہ کے یہاں کفالہ میں آتا ہے، حنابلہ ضمان درک کو ''عهدة المبيع'' کا نام دیتے ہیں اور اس پر بیع سلم کے تحت ''عہدۃ المبیع'' پر ضمان لینے کے عنوان سے بحث کرتے ہیں، لڑکے اور لڑکی کے ادراک (بالغ ہونے) کا مسئلہ ''کتاب الحجر'' میں لڑکے کے بلوغ پر گفتگو کے دوران، ادراک (پکنے، تیار ہونے) سے پہلے اور اس کے بعد درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی فروختگی کا مسئلہ ''کتاب المساقاۃ'' میں ''إدراک ثمر'' پر گفتگو کے دوران اور شکار کو زندہ پالینے (إدراک الصيد حيا) کا مسئلہ ''کتاب الصید والذبائح'' میں زیر بحث آتا ہے۔

= (۲۵۹/۴)، نسائی (۷/ ۳۱۴) عن حسن عن سمرۃ) نے کی ہے حسن کے سمرہ سے سماع کے بارے میں اختلاف ہے اس حدیث کے باقی رجال ثقہ ہیں (نیل الاوطار ۵/ ۳۶۰)، نیز امام احمد نے اس حدیث کے ابتدائی حصہ کی روایت الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ سند صحیح کے ساتھ کی ہے (مسند احمد تحقیق احمد شاکر، ۱۲/ ۹۱)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۱ طبع عیسی الحلبی، المہذب ۱/ ۳۴۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۴/ ۳۵۱ طبع المنار۔

إدلاء

تعریف:

۱- لغت میں ''أدلی الدلو'' کا معنی ہے: کنویں میں ڈول ڈالا تاکہ اس سے پانی نکالے، اور ''أدلی بحجته'' کا معنی ہے: اپنی دلیل پیش کی[1]۔ اور ''أدلی إليه بماله'' کا معنی ہے: اس کو مال دیا، ''أدلی إلی الميت بالبنوة'' کا معنی ہے میت تک پہنچا بیٹا ہونے کے ذریعہ، ادلاء کا اصل مفہوم کنویں میں ڈول ڈالنا ہے، پھر مجازاً ہر چیز کے ڈالنے کے لئے اس کا استعمال کیا جانے لگا۔

فقہاء کے یہاں ادلاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء نے لفظ ادلاء کا اکثر استعمال میراث اور حضانت کے ابواب میں کیا ہے، چنانچہ فقہاء ''ادلاء بالنسب'' کا ذکر کرتے ہیں اور ان کی مراد وہ رشتہ اور ربط ہوتا ہے جو انسان کو میت سے یا پرورش کیے جانے والے بچے سے جوڑتا ہے، اور فقہاء میت اور بچے سے براہ راست رشتہ رکھنے والوں کو ان لوگوں پر مقدم کرتے ہیں جن کا میت اور بچے سے رشتہ کسی دوسرے کے واسطے سے ہے، اور جس کا رشتہ دو جہتوں سے ہے اسے اس شخص پر مقدم کرتے ہیں جس کا رشتہ

---

(۱) لسان العرب، المعرب، المصباح المنیر۔

(۲) دستور العلماء ۱/ ۶۳۔

صرف ایک جہت سے ہے[۱]۔

(۱) السراجیہ ص ۸۵، ۸۶ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۲/۱۶۹ طبع عیسیٰ الحلبی۔

إدمان

دیکھئے: "خمر" اور "مخدر"۔

أذیٰ

تعریف:

۱- لغت میں اذیٰ کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جسے آپ ناپسند کرتے ہوں اور اسے برقرار نہ رہنے دینا چاہتے ہوں[۱]، اسی سے "قذر"[۲] (ناپاک اور گندی چیز) ہے، اذیٰ کا اطلاق اس ناپسندیدہ چیز کے چھوڑے ہوئے اثر پر بھی ہوتا ہے، جب کہ معمولی اثر ہو، "تاج العروس" میں خطابی کے حوالہ سے درج ہے کہ اذیٰ معمولی ناپسندیدہ چیز ہے[۳]۔

فقہاء کے استعمال میں بھی اذیٰ انہیں دونوں معانی کے لئے آتا ہے[۴]، وہ لوگ ایذاء پہنچانے والی چیز کے لئے اذیٰ کا استعمال کرتے ہیں، حدیث نبوی میں وارد ہے: "و أدناها إماطة الأذیٰ عن الطريق"[۵] (ایمان کے شعبوں میں سے سب سے ادنیٰ شعبہ راستہ سے اذیٰ (موذی چیز) کو ہٹانا ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

ضرر:

۲- شر معمولی ہو تو اہل لغت اسے "اذیٰ" کہتے ہیں اور شر بڑا اور

(۱) اساس البلاغہ لابن فارس: مادہ (أذی) (کچھ تبدیلی کے ساتھ)۔
(۲) المصباح المنیر: مادہ (أذی)۔
(۳) تاج العروس، المرجع للعلایلی: مادہ (أذی)۔
(۴) مفردات القرآن للراغب الاصفہانی: مادہ (أذی)۔
(۵) حدیث: "و أدناها إماطة الأذیٰ ..." کی روایت مسلم نے مطولا حضرت

زیادہ ہونے کی صورت میں اسے ''ضرر'' کہتے ہیں، ''تاج العروس'' میں ہے: ''أذی خفیف شر ہے اور شر زیادہ ہوتو وہ ضرر ہے''[1]۔

فقہاء کے ''اذیٰ اور ''ضرر'' کے عام استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرات بھی دونوں کے مذکورہ بالافرق کو مانتے ہیں اور اپنے کلام میں یہ فرق ملحوظ رکھتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: خانہ کعبہ کے گرد طواف کرنے والے پر لازم ہے کہ اپنے طواف کے دوران کسی کو ایذاء نہ پہنچائے''[2]۔ نیز فرماتے ہیں: مسلمانوں پر لازم ہے کہ اہل ہدنہ (جن غیر مسلموں سے صلح اور جنگ بندی ہوگئی ہے) میں سے کسی کو ایذاء نہ پہنچائیں جب تک ان کا ہدنہ (صلح وجنگ بندی) برقرار ہے''[3]۔ اذی اور ایذاء کا اس طرح کا استعمال کتب فقہ میں بہ کثرت ہے، جب کہ فقہاء کہتے ہیں: مریض کے لئے روزہ توڑنا جائز نہیں اگر روزہ سے اسے ضرر نہ پہنچ رہا ہو''[4]۔ فقہاء ''ضمان ضرر'' کہتے ہیں ''ضمان اذیٰ'' نہیں کہتے، جیسا کہ کتب فقہیہ کے ''کتاب الضمان'' میں معروف ہے۔

اذیٰ کو ضرر سے وہی نسبت ہے جو نسبت صغائر کو کبائر سے ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

الف- اذیٰ معمولی ضرر کے معنی میں:

۳- بالاتفاق اذیٰ حرام ہے اور ترک اذیٰ واجب ہے[5] جب تک کہ اس کے مقابلہ میں اس سے سخت اذی نہ ہو، اگر اس کے مقابل میں اس سے زیادہ شدید اذیٰ ہو تو فقہ کے درج ذیل متفقہ قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے ہلکے اذیٰ کا ارتکاب کیا جائے گا، وہ قاعدہ یہ ہے: "یرتکب أخف الضررین لاتقاء أشدهما"[1] (دوضرر میں سے شدید ضرر سے بچنے کے لئے خفیف ضرر کا ارتکاب کیا جائے گا)، فقہاء نے یہ بات بہت سے مقامات میں ذکر کی ہے، چند مقامات یہ ہیں: ''کتاب الحج'' میں حجر اسود کے چھونے پر گفتگو کرتے ہوئے، ''کتاب الرق'' میں غلام کے ساتھ برتاؤ کی بحث میں، حنفیہ کے یہاں ''کتاب الحظر والإباحۃ'' میں اس قسم کے بہت سے مسائل ہیں۔

ب- اذیٰ موذی چیز کے معنی میں:

۴- مسلمانوں کو ایذاء پہنچانے والی اشیاء کا ہٹانا مستحب ہے، جہاں بھی وہ اشیاء پائی جائیں، رسول اکرم ﷺ نے راستے سے ایذاء رساں چیز کے ہٹانے کو ایمان میں شمار کیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "الإیمان بضع وسبعون شعبة، أفضلها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق"[2] (ایمان کے ستر سے زائد شعبے ہیں، ان میں سب سے افضل شعبہ ''لا إله إلا الله'' اور سب سے ادنیٰ شعبہ راستے سے اذیت رساں چیز کا ہٹانا ہے)۔

حضرت ابوبرزہؓ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے کوئی ایسا عمل بتائیے جو مجھے جنت میں داخل کردے، آپ ﷺ نے فرمایا:

(۱) ملاحظہ ہو: الاشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی ر ص ۱۲۰۔

(۲) حدیث: "الإیمان بضع وسبعون شعبة..." کی روایت مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۶۳ طبع عیسی الحلبی، فیض القدیر ۳/ ۱۸۵ شائع کردہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری ۱۳۵۶ھ)۔

= ابوہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعا کی ہے (صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۶۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) تاج العروس: مادہ (أذی)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۶ طبع اول بولاق۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۴) الفروع ۲/ ۲۱ طبع مطبعۃ المنار ۱۳۴۱ھ۔

(۵) ملاحظہ ہو: الدر المختار بحاشیۃ ابن عابدین ۲/ ۱۶۶ طبع اول بولاق، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۹۴، ۲۳۸، الفروع ۲/ ۳۸۸۔

"اعزل الأذى عن طريق المسلمين"[1] (مسلمانوں کے راستے سے اذیت دینے والی چیز ہٹاؤ)۔

جو شخص اپنا تیر ایسی جگہ سے لے کر گذرنا چاہے جہاں لوگ کثرت سے ہوں تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ تیر کی نوک پکڑ کر گذرے تا کہ کسی مسلمان کو ایذاء نہ پہنچ جائے[2]۔

جس شخص نے اپنے بھائی پر اذیت رساں چیز دیکھی اس پر لازم ہے کہ اس بھائی سے اسے دور کردے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن أحدكم مرآة أخيه، فإن رأى به أذى فليمطه عنه"[3] (بیشک تم میں سے ہر شخص اپنے بھائی کا آئینہ ہے، اگر اس کے ساتھ کوئی اذیت رساں چیز دیکھے تو اس سے وہ چیز دور کردے)۔

نومولود کا بال ساتویں دن مونڈا جائے گا اور اس سے اذیت رساں چیز دور کی جائے گی[4]۔

حیوان موذی کو قتل کیا جائے گا[5]، اگر چہ وہ حرم ہی میں ہوتا کہ اس کی اذیت سے لوگوں کو بچایا جاسکے۔

(۱) حدیث: "اعزل الأذى..." کی روایت مسلم نے کی ہے ملاحظہ ہو: شرح النووی لمسلم ۱۶/ ۱۷۱ طبع المطبعۃ الازہریہ۔ امام احمد نے مسند میں اس کی روایت کی ہے ۴/ ۴۲۳ طبع اول۔

(۲) شرح النووی لمسلم ۱۶/ ۱۶۹۔

(۳) حدیث: "إن أحدكم مرآة..." کی روایت امام ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور فرمایا ہے: "یحیٰ بن عبد اللہ کو شعبہ نے ضعیف قرار دیا ہے اس باب میں حضرت انسؓ سے بھی روایت ہے" طبرانی نے الاوسط میں اس کی روایت کی ہے ضیاء مقدسی نے ان الفاظ میں روایت کی ہے: "المؤمن مرآة المؤمن"، مناوی نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۱۶ طبع التجاریہ)۔

(۴) مسند الامام احمد ۴/ ۱۸، المغنی ۸/ ۶۴۶ طبع سوم المنار۔

(۵) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۵۲ طبع بولاق، الموطا ۱/ ۳۵۷ طبع عیسی البابی الحلبی، المغنی ۳/ ۳۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

۵- موذی اشیاء دار الحرب میں پائی جائیں تو ان کا ازالہ نہیں کیا جائے گا تا کہ جنگجو کفار کو کمزور کیا جاسکے، لہذا دار الحرب کے شہروں میں موذی حیوان قتل نہیں کیا جائے گا[1]، جیسا کہ فقہاء نے "کتاب الجہاد" میں صراحت کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۰ طبع اول بولاق، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۰۸ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

أذان

تعریف:

۱ – لغت میں اذان اعلان کرنے اور بتانے کے معنی میں ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ"(۱) یعنی لوگوں کو حج کے بارے میں بتادیجئے (۲)۔

شریعت میں اذان کی حقیقت ہے: متعین الفاظ کے ذریعہ جو رسول اکرم ﷺ سے منقول ہیں، خاص طریقہ پر فرض نماز کے وقت کی اطلاع دینا یا وقت قریب ہونے کی اطلاع دینا، یہ بات صرف نماز فجر کے تعلق سے بعض ائمہ کے نزدیک ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف – دعوة، نداء:

۲ – یہ دونوں الفاظ عمومی مفہوم میں اذان کے ساتھ ہم آہنگ ہیں، یعنی پکارنا، بلانا، توجہ طلب کرنا (۴)۔

ب – اقامت:

۳ – لغت میں اقامۃ کے چند معانی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) سورۂ حج / ۲۷۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۲۲ طبع دار الفکر، الاختیار ۱/ ۴۲ طبع دار المعرفہ بیروت، منح الجلیل ۱/ ۱۱۷ شائع کردہ مکتبۃ النجاح لیبیا۔
(۴) لسان العرب، المصباح المنیر۔

استقرار، اظہار، نداء، بیٹھے ہوئے کو کھڑا کرنا۔

شریعت میں اقامہ کا مفہوم ہے: متعین الفاظ کے ذریعہ جو رسول اکرم ﷺ سے منقول ہیں خاص طریقہ پر جماعت شروع ہونے کی اطلاع دینا (۱)۔

ج – تثویب:

۴ – لغت میں تثویب لوٹنے کو کہتے ہیں، اور اذان میں تثویب اعلان کے بعد دوبارہ اعلان کرنا ہے، تثویب کی صورت یہ ہے کہ فجر کی اذان میں "حي علی الصلاة" اور "حي علی الفلاح" کے بعد دوبار "الصلاة خير من النوم" (نماز نیند سے بہتر ہے) کا اضافہ کیا جائے، اس پر سارے فقہاء کا اتفاق ہے، فقہاء حنفیہ کے نزدیک تثویب کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اذان اور اقامت کے درمیان "حي علی الصلاة" "حي علی الفلاح" کہا جائے (۲)۔

اذان کا شرعی حکم:

۵ – فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اذان اسلام کی خصوصیات اور اس کے نمایاں شعائر میں سے ہے، اگر کسی شہر کے لوگ اذان کے چھوڑنے پر اتفاق کرلیں تو ان سے قتال کیا جائے گا، لیکن اذان کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اذان فرض کفایہ ہے، حنابلہ کا حضر کے بارے میں اور مالکیہ کا اہل شہر کے بارے میں صحیح قول یہی ہے، بعض مالکیہ نے جماعت والی مسجدوں کے بارے میں اسی قول کو قوی قرار دیا ہے، شافعیہ کی ایک رائے اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے، اسی طرح بعض حنفیہ

(۱) لسان العرب، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۳ طبع الحلبی۔
(۲) لسان العرب، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۶، ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، ۲۶۱ طبع بولاق۔

سے منقول ہے کہ اذان واجب علی الکفایہ ہے، یہ قول واجب کے بارے میں حنفیہ کی اصطلاح پر مبنی ہے، اذان کو فرض کفایہ یا واجب کفایہ کہنے والوں کا استدلال رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے ہے: "إذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم"[1] (جب نماز کا وقت ہوجائے تو تم میں سے ایک شخص تمہارے لئے اذان کہے اور تم میں سے جو شخص بڑا ہو وہ تمہاری امامت کرے)۔ اس حدیث میں امر کا صیغہ وجوب کفایہ کا تقاضا کرتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اذان اسلام کے نمایاں شعائر میں سے ہے، لہذا جہاد کی طرح یہ بھی فرض کفایہ ہوئی۔

ایک قول یہ ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے، حنفیہ کے نزدیک راجح قول اور شافعیہ کے یہاں اصح قول یہی ہے، بعض مالکیہ بھی اس جماعت کے لئے اذان کو سنت مؤکدہ مانتے ہیں جو دوسروں کے انتظار میں ہوتا کہ وہ لوگ بھی ان کے ساتھ نماز میں شریک ہوں۔ حنابلہ کے یہاں صحیح قول یہ ہے کہ حالت سفر میں اذان سنت مؤکدہ ہے، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اذان مطلقاً سنت مؤکدہ ہے، خرقی نے اسی روایت کو اختیار کیا ہے۔

اذان کو سنت مؤکدہ قرار دینے والے حضرات نے اس اعرابی کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس نے خراب طریقہ پر نماز پڑھی تھی، رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: "افعل كذا و كذا" (تم یہ کرو، تم یہ کرو)، رسول اکرم ﷺ نے اذان کا ذکر نہیں کیا، حالانکہ آپ ﷺ نے وضو، استقبال قبلہ اور ارکان نماز کا ذکر کیا[2]۔

دونوں آراء کے مطابق اگر کسی قوم نے اذان کے بغیر نماز ادا کی تو اس کی نماز درست ہوجائے گی لیکن وہ لوگ سنت اور امر نبوی کی مخالفت کی بناپر گنہ گار ہوں گے۔

ایک تیسرا قول یہ ہے کہ صرف جمعہ کے لئے اذان فرض کفایہ ہے، دوسری نمازوں کے لئے نہیں، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہی ہے، کیونکہ اذان جماعت کے لئے بلانا ہے اور جماعت جمہور کے نزدیک جمعہ میں واجب ہے، دوسری نمازوں میں سنت ہے[1]۔

اذان کی مشروعیت کا آغاز:

۲ – زیادہ صحیح قول کے مطابق ۱ھ میں مدینہ منورہ میں اذان مشروع ہوئی، کیونکہ اس کے بارے میں متعدد صحیح احادیث وارد ہیں، امام مسلم نے حضرت عبداللہؓ بن عمر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "مسلمان جب مدینہ آئے تو وہ لوگ جمع ہوتے اور نماز کے وقت کا انتظار کرتے، کوئی نماز کا اعلان نہیں کرتا تھا، ایک روز مسلمانوں نے اس بارے میں باہم گفتگو کی، بعض نے کہا: عیسائیوں کے ناقوس کی طرح ناقوس بنالیا جائے، بعض نے کہا: یہود کی طرح سنکھ بنالی جائے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: پہلے ایک آدمی کو بھیجو وہ نماز کا اعلان کردے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يا بلال قم فناد بالصلاة" (بلال اٹھو اور نماز کا اعلان کردو) پھر عبداللہؓ بن زید کا خواب سامنے آیا، انہوں نے بیان کیا کہ جب رسول اکرم ﷺ نے ناقوس بنانے کا حکم دیا تا کہ لوگوں کو نماز کے لئے جمع کرنے کے مقصد سے اسے بجایا جائے، اسی دوران میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک شخص ناقوس

(۱) حدیث: "إذا حضرت الصلاة..." کی روایت امام بخاری نے کی ہے (۱/ ۱۵۳ طبع صبیح) یہاں پر بخاری کے الفاظ درج ہیں، مسلم نے اس حدیث کی روایت مالکؓ بن حویرث سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۱۹۳)۔

(۲) خراب طریقہ پر نماز ادا کرنے والے اعرابی کی حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں ہے (اللؤلؤ والمرجان، حدیث نمبر: ۲۲۴)۔

(۱) الانصاف ۱/ ۴۰۷ طبع اول، المغنی ۱/ ۴۱۷، ۴۱۸ طبع الریاض، الحطاب ۱/ ۴۲۲، ۴۲۳ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، المجموع ۳/ ۸۱ طبع المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۴ طبع الحلبی، فتح القدیر ۱/ ۲۰۹، ۲۱۰ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار ۱/ ۴۲ طبع دار المعرفہ بیروت۔

لئے میرے پاس چکر لگا رہا ہے، میں نے اس سے کہا: اے بندۂ خدا! کیا تم یہ ناقوس فروخت کروگے؟ اس نے کہا: تم اس ناقوس کو کیا کروگے؟ میں نے کہا: اس سے نماز کے لئے بلائیں گے، اس شخص نے کہا: کیا میں تمہیں اس سے بہتر بات نہ بتاؤں؟ میں نے کہا: کیوں نہیں ضرور بتایئے، اس نے کہا تم اس طرح کہو: "الله اکبر الله اکبر"، پھر اس شخص نے اذان واقامت کے الفاظ کہے، صبح کو میں رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنا خواب بیان کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنها لرؤيا حق إن شاء الله، فقم مع بلال فألق عليه ما رأيت فليؤذن به"[1] (انشاء اللہ یہ سچا خواب ہے، تم بلالؓ کے ساتھ کھڑے ہوکر انہیں وہ جملے بتاؤ جو تم نے خواب میں سنے ہیں تاکہ بلالؓ ان کے ذریعہ اذان دیں)۔

ایک قول یہ ہے: اذان ۲ھ میں مشروع ہوئی۔

ایک قول یہ ہے کہ اذان مکہ مکرمہ میں ہجرت سے پہلے مشروع ہوئی لیکن یہ قول احادیث صحیحہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے۔

اذان کے مشروع ہونے پر امت مسلمہ کا اتفاق ہے اور دور نبوی سے دور حاضر تک بلا اختلاف اس پر عمل چلا آرہا ہے[2]۔

---

(۱) حضرت عبد اللہؓ بن زید کے خواب والی حدیث کی روایت ابوداؤد نے اپنی سنن میں محمد بن اسحاق کی سند سے کی ہے، ترمذی نے اس حدیث کی روایت کر کے اسے "حسن صحیح" قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے اس حدیث کے بارے میں بخاری سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: "یہ حدیث میرے نزدیک صحیح ہے"، اس کی روایت ابن حبان اور ابن خزیمہ نے بھی کی ہے، بیہقی نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث ثابت وصحیح ہے (نصب الرایہ ۱/۲۵۹)۔

(۲) ملاحظہ ہو: صحیح مسلم مع شرح نووی ۴/۷۵، سبل السلام ۱/۱۸۸ طبع التجاریہ ابن عابدین ۱/۲۵۷ طبع بولاق، الحطاب ۱/۴۲۱ طبع النجاح لیبیا، فتح القدیر ۱/۱۶۷، المغنی ۱/۴۰۳ طبع الریاض۔

اذان کے مشروع ہونے کی حکمت:

۷- اذان کی مشروعیت کے مقاصد یہ ہیں: نماز کا وقت شروع ہونے کی اطلاع کرنا، تکبیر کے ذریعہ اللہ کے نام کی سربلندی، اللہ کی شریعت کو غالب کرنا، رسول خدا کے نام کو بلند کرنا، لوگوں کو فلاح اور کامیابی کی طرف بلانا[1]۔

اذان کی فضیلت:

۸- اذان ان بہترین اعمال میں سے ہے جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے، اس کی بڑی فضیلت اور عظیم اجر ہے، اس کی فضیلت کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا"[2] (اگر لوگوں کو معلوم ہوتا کہ اذان اور صف اول میں کس قدر فضیلت ہے، پھر قرعہ اندازی کے بغیر اس کا موقع نہ پاتے تو قرعہ اندازی کرتے) رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "المؤذنون أطول الناس أعناقًا يوم القيامة"[3] (اذان دینے والے قیامت کے روز سب سے زیادہ لمبی گردن والے (سربلند) ہوں گے)۔ بعض حنبلی، مالکی اور شافعی فقہاء نے اذان کی فضیلت میں وارد احادیث کی بنا پر اذان کو امامت پر فضیلت دی ہے،

---

(۱) البحر الرائق ۱/۲۶۹ طبع المطبعۃ العلمیہ قاہرہ۔

(۲) حدیث: "لو يعلم..." بخاری اور مسلم دونوں میں ہے حضرت ابوہریرہؓ اس کے راوی ہیں (تلخیص الحبیر ۱/۲۰۹)۔

(۳) المغنی ۱/۴۰۳، الحطاب ۱/۴۲۲، المہذب ۱/۶۱، حدیث: "المؤذنون أطول..." کی روایت امام مسلم نے حضرت معاویہؓ سے کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/۲۰۸)۔

ان حضرات نے فرمایا کہ رسول اکرم ﷺ اور آپ کے خلفاء نے اپنے وقت کی تنگی کی وجہ سے اذان دینے کی ذمہ داری نہیں لی، اسی لئے حضرت عمرؓ بن الخطاب نے فرمایا: "لولا الخلافة لأذنت" [۱] (اگر خلافت کی ذمہ داری نہ ہوتی تو میں اذان دیتا)۔

۹- چونکہ اذان کی غیر معمولی فضیلت ہے اور رسول اکرم ﷺ نے اذان دینے کی ترغیب دی ہے، اس لئے فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر ایک سے زائد لوگ اذان کے لئے جھگڑا کریں تو اس شخص کو اذان کے لئے بڑھایا جائے جس میں اذان کی شرطیں مکمل طور پر پائی جائیں، اگر سب برابر ہوں تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کرائی جائے گی، جیسا کہ اوپر ذکر کردہ ایک حدیث میں آیا۔ لوگوں نے قادسیہ کے دن اذان دینے کے لئے کشاکش کی تو حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے ان کے درمیان قرعہ اندازی کی [۲]۔

(۱) المغنی ۱/ ۴۰۳، الحطاب ۱/ ۴۲۲، المہذب ۱/ ۶۱، حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت ابو الشیخ اور بیہقی نے ان الفاظ میں کی ہے: "لو لا الخليفا لأذنت"، سعید بن منصور نے ان الفاظ میں روایت کی ہے: "لو أطيق مع الخليفا لأذنت" (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۱۱)۔

(۲) المغنی ۱/ ۴۲۹، ۴۳۰، المہذب ۱/ ۶۲۔

اذان کے الفاظ:

۱۰- حضرت عبد اللہؓ بن زید کی وہ حدیث جس میں انہوں نے اذان کے بارے میں اپنا خواب رسول اکرم ﷺ کے سامنے بیان کیا۔ اس میں وارد الفاظ اذان کو ہی حنفیہ اور حنابلہ نے اختیار کیا ہے، وہ الفاظ یہ ہیں: "الله أكبر الله أكبر، الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله" [۱]۔

اسی طرح حضرت عبد اللہؓ بن زید نے اس فرشتے کی اذان نقل کی جو آسمان سے اترا تھا۔ حضرت عمرؓ اور صحابہ کرام کی ایک جماعت نے اس سے اتفاق کیا تو رسول اکرم ﷺ نے حضرت عبد اللہؓ بن زید سے فرمایا: "فقم مع بلال فألق عليه ما رأيت، فليؤذن به فإنه أندى صوتا منك" [۲] (بلالؓ کے ساتھ کھڑے ہوجاؤ اور خواب والے الفاظ انہیں بتاؤ تا کہ وہ ان کے ذریعہ اذان دیں، کیونکہ بلالؓ کی آواز تم سے زیادہ بلند ہے)۔

شافعیہ نے حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث کو اختیار کیا ہے [۳]، اس میں بھی اذان کے وہی کلمات ہیں جو عبد اللہؓ بن زید کی حدیث میں وارد ہیں بصرف ترجیع کی زیادتی ہے [۴]۔

مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ اذان کے شروع میں تکبیر (اللہ اکبر) صرف دوبار ہے جس طرح اذان کے آخر میں اللہ اکبر صرف دوبار ہے، چار بار نہیں، کیونکہ مدینہ میں سلف کا یہی عمل تھا، نیز اس لئے کہ عبد اللہ بن زید کی ایک روایت میں اذان کے آغاز میں تکبیر صرف دوبار ہے [۵]۔

(۱) الاختیار ۱/ ۴۲، المغنی ۱/ ۴۰۴۔

(۲) اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے یہاں ابوداؤد کے الفاظ درج ہیں، اسی طرح کی حدیث ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے، ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح کہا ہے (سنن ابی داؤد تعلیق محمد محی الدین عبد الحمید ۱/ ۱۹۶، مطبعۃ السعادۃ، سنن الترمذی ۱/ ۳۵۹ طبع الحلبی)۔

(۳) حضرت ابو محذورہؓ کی اذان والی حدیث کی روایت مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے کی ہے (جامع الاصول ۵/ ۲۸۰ شائع کردہ دار البیان)۔

(۴) المہذب ۱/ ۶۳ طبع دار المعرفۃ۔

(۵) البدائع ۱/ ۱۴۷ طبع اول، شرکۃ المطبوعات العلمیہ، فتح القدیر ۱/ ۲۱۱، الزرقانی ۱/ ۱۵۷ طبع دار الفکر، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۹ طبع دار المعارف، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۱، ۲۰۲ طبع دار المعرفۃ۔

اذان میں ترجیع:

۱۱ - ترجیع یہ ہے کہ مؤذن پہلے شہادتین (أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله) کو پست آواز سے کہے اس طور پر کہ حاضرین سن لیں پھر دوبارہ بلند آواز سے کہے، حنفیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ ترجیع مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ حضرت بلالؓ اپنی اذان میں ترجیع نہیں کرتے تھے، نیز آسمان سے اترے ہوئے فرشتے کی اذان میں ترجیع نہیں ہے [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک، نیز شافعیہ کے صحیح قول کے مطابق ترجیع سنت ہے، کیونکہ حضرت ابومحذورہ کی حدیث میں ترجیع ہے، نبی اکرم ﷺ نے اذان کا وہ طریقہ حضرت ابومحذورہ کو سکھایا تھا، سلف اور خلف اذان کے اسی طریقہ پر ہیں [۲]۔

حنابلہ نے کہا کہ ترجیع جائز ہے، مکروہ نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابومحذورہ کی حدیث میں ترجیع وارد ہے، بعض فقہاء حنفیہ، نیز ثوری اور اسحاق بن راہویہ بھی اسی کے قائل ہیں [۳]، قاضی حسین شافعی نے کہا کہ ترجیع اذان میں رکن ہے [۴]۔

تثویب:

۱۲ - تثویب یہ ہے کہ مؤذن اذان فجر میں ''حي علی الصلاۃ'' اور ''حي علی الفلاح'' کے بعد دوبار ''الصلاۃ خیر من النوم'' کا اضافہ کرے، یا اذان فجر کے بعد دوبار ''الصلاۃ خیر من النوم'' کہے جیسا کہ بعض حنفیہ کا قول ہے۔ یہ تمام فقہاء کے نزدیک

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۹۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۱۱۹ طبع النجاح، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۰۱، ۲۰۲، المجموع ۳/ ۹۰، ۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۶۔

(۳) المغنی ۱/ ۴۰۵، کشاف القناع ۱/ ۲۱۴، ۲۱۵۔

(۴) المجموع ۳/ ۹۰، ۹۱۔

سنت ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت ابومحذورہؓ سے فرمایا تھا: ''فإذا کان صلاۃ الصبح قلت: الصلاۃ خیر من النوم، الصلاۃ خیر من النوم'' (اگر صبح کی نماز ہو تو تم کہو: الصلاۃ خیر من النوم، الصلاۃ خیر من النوم (نماز بہتر ہے نیند سے، نماز بہتر ہے نیند سے) [۱]۔ اسی طرح جب حضرت بلال رضی اللہ عنہ رسول اکرم ﷺ کے پاس نماز فجر کی اطلاع دینے آئے اور آپ ﷺ کو سویا ہوا پایا تو دوبار کہا: ''الصلاۃ خیر من النوم'' یہ سن کر رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ''ما أحسن هذا یا بلال! اجعله في أذانک'' (بلال یہ کتنا اچھا جملہ ہے، اسے اپنی اذان میں شامل کرلو)۔ تثویب نماز فجر کے ساتھ اس لئے خاص ہے کہ سونے والے کو سونے کی وجہ سے سستی لاحق ہوتی ہے [۲]۔

بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ نے فجر اور عشاء دونوں میں تثویب کو درست قرار دیا ہے، کیونکہ فجر کی طرح عشاء کا وقت بھی نیند اور غفلت کا وقت ہے [۳]۔

بعض شافعیہ نے تمام اوقات میں تثویب کی اجازت دی ہے، کیونکہ ہمارے زمانے میں لوگوں کے اندر غفلت بہت زیادہ ہے [۴]۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر کے علاوہ میں تثویب مکروہ ہے، حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں بھی مذہب یہی ہے، کیونکہ حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: ''رسول اللہ ﷺ نے مجھے فجر

(۱) ''الصلاۃ خیر من النوم'' والی حدیث کی روایت انہیں الفاظ میں ابوداؤد نے کی ہے اسی طرح کی روایت ابن ابی شیبہ اور ابن حبان نے بھی کی ہے ابن خزیمہ نے ابن جریج کی سند سے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۱۹۶ مطبعۃ السعادۃ، نصب الرایہ ۱/ ۲۶۵)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، ہدایہ ۱/ ۴۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۶، منح الجلیل ۱/ ۱۱۸، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۴۸، المجموع ۳/ ۹۷، ۹۸۔

(۴) المجموع ۳/ ۹۷، ۹۸۔

میں تھویب کا حکم دیا اور عشاء میں تھویب سے منع فرمایا"[۱]۔ حضرت ابن عمرؓ ایک مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے داخل ہوئے، ایک شخص کو اذانِ ظہر میں تھویب کہتے ہوئے سنا تو اس مسجد سے باہر نکل آئے، ان سے دریافت کیا گیا: کہاں تشریف لے جارہے ہیں؟ فرمایا: مجھے بدعت نے نکال دیا[۲]۔

یہ سب اس تھویب کی تفصیل ہے جو حدیث میں وارد ہے۔

۱۳ - کوفہ کے علماء حنفیہ نے عہد صحابہ کے بعد ایک اور تھویب ایجاد کی، وہ یہ کہ فجر میں اذان واقامت کے درمیان دوبار "**حي علی الصلاة، حي علی الفلاح**" کہا جائے، متقدمین حنفیہ کے نزدیک صرف فجر میں ایسا کرنا پسندیدہ تھا اور باقی نمازوں میں مکروہ تھا اور متاخرین حنفیہ نے مغرب کے علاوہ دوسری تمام نمازوں میں اسے پسندیدہ قرار دیا۔ مغرب میں اس لئے پسندیدہ نہیں ہے کہ مغرب کا وقت تنگ ہے، کیونکہ تمام امور دینیہ میں سستی غالب ہوچکی ہے، ان فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ نمازوں میں اذان واقامت کے درمیان تھویب ہر شہر کے عرف کے اعتبار سے ہوگی کھانس کر، یا "**الصلاة الصلاة**" (نماز نماز) کہہ کر، یا اس کے علاوہ جو طریقہ معروف ہو، اسی طرح امام ابو یوسف نے فرمایا کہ تمام وہ لوگ جو مسلمانوں کے معاملات اور مصالح میں مشغول ہوں، مثلاً امام اور قاضی وغیرہ ان کو نماز کی طرف متوجہ کرنے کے لئے تھویب جائز ہے، مؤذن اذان کے بعد کہے گا:

"**السلام علیک أیها الأمیر، حيّ علی الصلاة، حيّ علی الفلاح، الصلاة یرحمک الله**"[۱] (سلامتی ہو آپ پر اے امیر، نماز کے لئے آیئے، کامیابی کے لئے آیئے، نماز تیار ہے، اللہ آپ پر رحم کرے)۔ امام ابو یوسف کی اس رائے سے شافعیہ اور بعض مالکیہ نے اتفاق کیا ہے، حنابلہ نے بھی اسے جائز کہا ہے، اگر امام وغیرہ نے اذان نہ سنی ہو[۲]۔ امام محمد بن الحسن نے امام ابو یوسف کی مذکورہ بالا رائے سے اختلاف کیا ہے، کیونکہ تمام لوگ جماعت کے معاملہ میں برابر ہیں، بعض مالکیہ بھی امام محمد کے ہم خیال ہیں[۳]۔

۱۴ - بعض مؤذنین رات کے آخری حصہ میں تسبیح، دعا اور ذکر کرتے ہیں، اسے بعض مالکی فقہاء نے بدعت حسنہ قرار دیا ہے اور حنابلہ نے اسے مکروہ بدعات میں شمار کیا ہے، حنابلہ نے کہا ہے کہ چونکہ یہ تسبیح ودعا وذکر مخالفِ سنت ہے، لہذا اگر وقف کرنے والے نے اس کی شرط لگائی ہو تو بھی اس کا کرنا لازم نہیں ہوگا[۴]۔

اذان کے بعد نبی ﷺ پر درود:

۱۵ - شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مؤذن کے لئے مسنون ہے کہ

---

(۱) حضرت بلالؓ کی حدیث: "أمرني..." کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے یہاں پر ابن ماجہ ہی کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں، ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے اور لکھا ہے کہ اس حدیث کو ہم صرف ابو اسرائیل الملائی کی سند سے جانتے ہیں، ملائی قوی نہیں ہیں، انہوں نے حکم سے نہیں سنا، بیہقی نے بھی اسی طرح کی حدیث روایت کی ہے اور اسے معلل قرار دیا ہے انہوں نے لکھا ہے کہ عبد الرحمن کی حضرت بلالؓ سے ملاقات نہیں ہوئی ہے (نصب الرایہ ۱/ ۲۷۹، سنن ابن ماجہ ۱/ ۲۳۷ طبع الحلبی)۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۱۵، المغنی ۱/ ۴۰۸، الحطاب ۱/ ۴۳۱، المجموع ۳/ ۹۷، ۹۸، البدائع ۱/ ۱۴۸، ہدایہ ۱/ ۴۱، یہ اثر مجاہد سے مروی ہے یہ جامع الاصول ۵/ ۲۸۷ میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، فتح القدیر ۱/ ۲۱۴، ۲۱۵، البدائع ۱/ ۱۴۸۔

(۲) المہذب ۱/ ۶۶، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۱/ ۴۲۷، کشاف القناع ۱/ ۲۱۵۔

(۳) الحطاب ۱/ ۴۳۱۔

(۴) الحطاب ۱/ ۴۳۰، کشاف القناع ۱/ ۲۴۱۔

اذان کے بعد نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجے، ان حضرات کے نزدیک مؤذن کے لئے یہ بھی مسنون ہے کہ اذان سننے والے کی طرح اذان کے کلمات آہستہ سے دہرائے تاکہ اذان اور اس کا جواب دونوں ہوجائے، امام احمد کے بارے میں مروی ہے کہ جب وہ اذان دیتے تو جب اذان کا ایک جملہ کہتے تو اسے آہستہ سے دہراتے تھے تاکہ زور سے کہے ہوئے کلمات اذان اور نماز کا بلاوا ہوجائیں اور آہستہ کہے ہوئے کلمات اللہ کا ذکر ہوجائیں تاکہ مؤذن بھی سننے والے کی طرح ہوجائے۔

اس طرح یہ ممکن ہے کہ مؤذن رسول اکرم ﷺ کے اس حکم کے دائرے میں آجائے: **"إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا علي فإنه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشرًا، ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لا ينبغي أن تكون إلا لعبد من عباد الله وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل الله لي الوسيلة حلت عليه الشفاعة"**[1] (جب تم مؤذن کی آواز سنو تو جس طرح وہ کہہ رہا ہے تم بھی کہو، پھر مجھ پر درود بھیجو، کیونکہ جس نے مجھ پر ایک بار درود بھیجا اللہ تعالیٰ اس کے بدلے میں اس پر دس بار رحمت بھیجتے ہیں، پھر میرے لئے اللہ سے وسیلہ مانگو، کیونکہ وسیلہ جنت کا ایک خاص درجہ ہے جو اللہ کے کسی ایک مخصوص بندے ہی کو ملے گا اور میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہی ہوں، جس شخص نے میرے لئے اللہ سے وسیلہ کی دعا مانگی وہ میری شفاعت کا مستحق ہوا)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے اذان کے بعد مؤذن کے (بلند آواز سے) درود پڑھنے کو بدعت حسنہ (اچھی بدعت) قرار دیا ہے، شیخ احمد شبیشی

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۱۳۰، المغنی ۱/ ۴۲۸، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۱، حدیث: "إذا سمعتم المؤذن ..." کی روایت مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۲۸۸)۔

نے اپنے رسالہ **"التحفة السنية في أجوبة الأسئلة المرضية"** میں لکھا ہے کہ ہر اذان کے بعد منارہ پر نبی اکرم ﷺ پر درود وسلام کا اضافہ سب سے پہلے السلطان المنصور حاجی ابن الاشرف شعبان کے دور میں کیا گیا، اس کا آغاز شعبان ۷۹۱ھ میں ہوا، اس سے پہلے سلطان یوسف صلاح الدین بن ایوب کے دور میں مصر وشام میں اذان فجر سے پہلے ہر شب میں **"السلام عليک يا رسول الله"** کہا جانے لگا تھا، یہ سلسلہ ۷۶۷ھ تک رہا، ۷۶۷ھ میں محتسب صلاح الدین برلسی کے حکم سے **"الصلاة"** کا اضافہ کیا گیا اور یوں کہا جانے لگا: **"الصلاة والسلام عليک يا رسول الله"** پھر ۷۹۱ھ سے یہی درود وسلام ہر اذان کے بعد پڑھا جانے لگا[1]۔

گھروں میں نماز کا اعلان:

۱۶- سخت بارش، تیز ہوا یا سخت ٹھنڈک کے وقت مؤذن کے لئے جائز ہے کہ اذان کے بعد یہ اعلان کرے **"الصلاة في رحالكم"** (اپنے گھروں میں نماز پڑھ لو) ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے سخت ٹھنڈک اور تیز ہوا والی رات میں نماز کے لئے اذان کہی، پھر اعلان کیا: **"ألا صلّوا في الرحال"** (گھروں میں نماز پڑھ لو) پھر فرمایا کہ ٹھنڈک اور بارش والی رات میں رسول اکرم ﷺ مؤذن کو یہ اعلان کرنے کا حکم فرماتے تھے: **"ألا صلّوا في الرحال"**[2]۔ یہ بھی مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: **"إذا ابتلّت النعال فالصلاة في الرحال"**[3] (جب جوتے تر

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، الدسوقی ۱/ ۱۹۳ طبع دار الفکر۔

(۲) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: "إنه أذن......" کی روایت نسائی نے کی ہے (۲/ ۱۵)۔

(۳) حاشیہ الحطاب ۱/ ۴۲۷، منتہی الارادات ۱/ ۲۸۱، المجموع ۳/ ۱۲۹، ۱۳۰،

ہو جائیں تو نماز گھروں میں پڑھی جائے)۔

اذان کی شرطیں:

نماز کے لئے اذان میں درج ذیل شرطیں ہیں:

نماز کے وقت کا داخل ہونا:

۱۷ -فرض نماز کے وقت کا داخل ہونا اذان کے لئے شرط ہے، لہذا وقت آنے سے پہلے اذان کہنا درست نہیں ہے (اس میں صرف اذان فجر کا استثناء ہے، جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آئے گی) کیونکہ اذان، وقت شروع ہونے کی اطلاع دینے کے لئے مشروع ہوئی ہے تو جب وقت سے پہلے کردی جائے گی تو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اگر مؤذن نے وقت آنے سے پہلے اذان دے دی تو وقت آنے کے بعد اذان کا اعادہ کرے، ہاں اگر لوگ وقت کے اندر نماز پڑھ چکے اور اذان وقت سے پہلے ہوئی تھی تو اب اعادہ نہیں کیا جائے گا، ایک روایت میں ہے کہ ایک بار حضرت بلالؓ نے طلوع فجر سے پہلے اذان دے دی، ان کو رسول اکرم ﷺ نے حکم دیا کہ لوٹ کر جائیں اور یہ اعلان کریں: "ألا إن العبد قد نام" (بیشک بندہ سوگیا تھا) چنانچہ انہوں نے واپس جاکر اعلان کیا: "ألا إن العبد قد نام"[1] (بیشک بندہ

= الحلبی علی الزیلعی ۱/ ۱۳۳ طبع دار المعرفہ، حدیث "إذا ابتلت النعال" ان الفاظ کے ساتھ کتب احادیث میں نہیں آئی ہے ابن الاثیر نے النہایہ میں اس کا ذکر کیا ہے شیخ تاج الدین فزاری نے "الاقلید" میں لکھا ہے کہ حدیث کی بنیادی کتابوں میں مجھے یہ حدیث نہیں ملی، اس کا ذکر اہل عربیت نے کیا ہے اس حدیث کا ایک اور شاہد ہے: "إذا كان مطر وابل فصلوا في نعالكم" (جب تیز بارش ہو تو اپنے جوتوں میں نماز پڑھو)، اس حدیث کی روایت حاکم اور عبد اللہ بن امام احمد نے کی ہے اس حدیث کے ایک راوی ناصح بن العلاء کو بخاری نے منکر الحدیث کہا ہے ابن حبان کے نزدیک ناصح بن العلاء سے استدلال جائز نہیں ہے ابو داؤد نے اس کی توثیق کی ہے (تلخیص الحبیر ۲/ ۳۱)۔

(۱) الحطاب ۱/ ۴۲۸، کشاف القناع ۱/ ۲۴۰، المجموع ۳/ ۸۷، البدائع ۱/ ۱۵۴،

سوگیا تھا)۔

مستحب یہ ہے کہ اذان کا وقت شروع ہوجانے پر اول وقت میں اذان دے دے تاکہ لوگوں کو وقت ہوجانے کی اطلاع ہوجائے اور لوگ نماز کی تیاری کرلیں، حضرت بلالؓ اذان کو اول وقت سے مؤخر نہیں کرتے تھے[1]۔

فجر کے بارے میں امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک وقت شروع ہونے سے پہلے رات کے آخری آدھے حصہ میں اور مالکیہ کے نزدیک رات کے آخری چھٹے حصہ میں درست ہے، اور فجر کا وقت شروع ہونے پر دوبارہ اذان دینا مسنون ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إن بلالاً يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم"[2] (بیشک بلالؓ رات میں اذان دیتے ہیں، لہذا کھاتے پیتے رہو، یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان دیں)۔

امام ابو یوسف کے علاوہ دوسرے ائمہ حنفیہ کے نزدیک نماز فجر کے لئے بھی اذان وقت شروع ہونے کے بعد ہی جائز ہے، فجر اور دوسری نمازوں میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ عیاضؓ بن عامر کے آزاد کردہ غلام شداد نے روایت کی کہ نبی اکرم ﷺ نے بلالؓ سے

= حدیث "إن بلالاً أذن..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور لکھا ہے کہ ایوب سے اس حدیث کی روایت صرف حماد بن سلمہ نے کی ہے ترمذی نے اس حدیث کے الفاظ ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۳۱۰ طبع السعادۃ، ملاحظہ ہو: نصب الرایہ ۱/ ۲۸۵)۔

(۱) المغنی ۱/ ۴۱۳، حضرت بلالؓ کے اثر کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے ۱/ ۲۳۶ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۹، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۹، الحطاب ۱/ ۴۲۸، حدیث: "إن بلالاً يؤذن..." بخاری و مسلم دونوں میں ہے (نصب الرایہ ۱/ ۲۸۸)۔

فرمایا:"لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر" [1] (اذان نہ دو جب تک کہ فجر بالکل واضح نہ ہوجائے)۔

۱۸- جمعہ دوسری نمازوں کی طرح ہے، وقت آنے سے پہلے جمعہ کے لئے اذان جائز نہیں ہے، جمعہ کی دو اذانیں ہیں، پہلی اذان وقت شروع ہونے پر، یہ اذان مسجد کے باہر منذنہ (اذان کی مخصوص جگہ) وغیرہ سے کہی جاتی ہے، اس اذان کا حکم حضرت عثمانؓ نے دیا تھا جب مدینہ کی آبادی بہت بڑھ گئی، دوسری اذان اس وقت کہی جاتی ہے جب امام منبر پر چڑھتا ہے، یہ اذان مسجد کے اندر خطیب کے سامنے ہوتی ہے، عہد نبوی، عہد صدیقی، اور عہد فاروقی میں تنہا یہی اذان تھی یہاں تک کہ حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد میں دوسری اذان (جو آغاز وقت پر کہی جاتی ہے) شروع کی۔

یہ دونوں اذانیں مشروع ہیں، ہاں امام شافعی سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کو پسند کیا کہ جمعہ کی ایک ہی اذان ہو منبر کے پاس [2]۔

علاوہ ازیں جمعہ کی دونوں اذانوں سے وابستہ مسائل واحکام کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ پہلی اذان پر خرید وفروخت ممنوع ہوگی یا دوسری اذان پر (دیکھئے: بیع، صلاۃ الجمعہ)۔

اذان کی نیت:

۱۹- مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اذان کی نیت اس کے صحیح ہونے کے

(۱) شداد کی حدیث: "لا تؤذن حتی..." کی روایت ابوداؤد نے اس اضافہ کے ساتھ کی ہے: "ھکذا ومد یدہ عرضا"، اور اس حدیث کے بارے میں سکوت کیا ہے، بیہقی نے اسے منقطع قرار دیا ہے اور المحرر میں لکھا ہے: عیاض کے مولی شداد نے حضرت بلالؓ کو نہیں پایا، ابن قطان نے کہا ہے کہ: شداد مجہول ہیں، ان سے صرف جعفر بن برقان نے روایت کی ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۳۱۰، نصب الرایہ ۱/ ۲۸۳)۔

(۲) منح الجلیل ۱/ ۱۱۸، البدائع ۱/ ۱۵۲، المغنی ۲/ ۲۹۷، المجموع ۳/ ۱۲۴۔

لئے شرط ہے، کیونکہ رسول اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنیات" [1]، اسی لئے اگر کوئی شخص "الله أكبر" کہہ کر اللہ کا ذکر کررہا ہے، پھر اسے اذان کہنے کا خیال آیا تو وہ ازسر نو اذان کہے گا، جو تکبیر کہہ چکا ہے اس پر بنا نہیں کرے گا۔

زیادہ راجح قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے، بلکہ مستحب ہے، لیکن شافعیہ کے یہاں یہ شرط ضرور ہے کہ کلمات اذان کو اذان سے پھیرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے، لہذا اگر کسی دوسرے کو سکھانے کے لئے اذان کے کلمات کہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے یہاں صحتِ اذان کے لئے نیت کی شرط نہیں ہے اگرچہ اذان پر ثواب ملنے کے لئے نیت کی شرط ہے [2]۔

عربی زبان میں اذان دینا:

۲۰- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق یہ بھی شرط ہے کہ اذان عربی زبان میں کہی جائے، کسی اور زبان میں اذان دینا درست نہیں، خواہ لوگوں کو معلوم ہو کہ یہ اذان ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر وہ کسی جماعت کے لئے اذان کہہ رہا ہے اور اس جماعت میں ایسا کوئی فرد ہے جو اچھی طرح عربی میں اذان کہہ سکتا ہے تو عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں اذان درست نہ ہوگی اور اگر کوئی عربی میں اذان کہنے والا نہیں ہے تو غیر عربی میں اذان ہوجائے گی اور اگر اپنے لئے اذان کہہ رہا ہے تو اگر وہ اچھی طرح

(۱) حدیث "إنما الأعمال بالنیات" بخاری اور مسلم دونوں میں ہے اس کے راوی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں، الفاظ صحیح بخاری کے ہیں (اللؤلؤ والمرجان/ ص ۴۹۶)۔

(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۹، الحطاب ۱/ ۴۲۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۹۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ص ۱۱ طبع الجمالیہ۔

عربی میں اذان کہہ سکتا ہے تو غیر عربی میں اذان کافی نہ ہوگی اور اگر اچھی طرح عربی میں اذان نہیں کہہ سکتا تو غیر عربی میں اذان کافی ہوگی [1]۔ اس مسئلہ میں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

اذان کا لحن سے خالی ہونا:

۲۱- جس غلطی سے اذان کا معنی بدل جاتا ہے، اس سے اذان باطل ہوجاتی ہے، مثلاً ''اللہ اکبر'' کے ہمزہ یا ''باء'' کو کھینچنا، اگر معنی تبدیل نہ ہو تو مکروہ ہے، یہ جمہور کا مسلک ہے، حنفیہ کے نزدیک لحن مکروہ ہے، ابن عابدین نے لکھا ہے: جس لحن سے کلمات بدل جائیں اس کا کرنا حلال نہیں ہے [2]۔

کلماتِ اذان کے درمیان ترتیب:

۲۲- ترتیب کا مقصد یہ ہے کہ مؤذن کلماتِ اذان کو حدیث میں واردترتیب کے مطابق زبان سے ادا کرے، کسی کلمہ یا جملہ کو آگے یا پیچھے نہ کرے، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ترتیب واجب ہے، اگر مؤذن نے اس کی خلاف ورزی کی تو ازسرنو اذان کہے گا، کیونکہ ترتیب ترک کرنے سے اعلان کے مقصد میں خلل پڑے گا، نیز اس لئے کہ اذان ایک معتبر ذکر ہے، لہذا اس کی ترتیب میں خلل اندازی درست نہیں ہوگی، ایک قول یہ ہے کہ اذان کے جتنے جملے ترتیب سے کہے تھے ان پر بنا کرسکتا ہے، مثلاً اگر ''أشهد أن محمداً رسول الله'' ''أشهد أن لا إله إلا الله'' سے پہلے کہہ دیا تھا تو ''أشهد أن محمداً رسول الله'' کو دوبارہ کہہ دے، لیکن شروع سے اذان

(۱) مراقی الفلاح رص ۱۰۶، ابن عابدین ۱/ ۲۵۶، کشاف القناع ۱/ ۲۱۵، المجموع ۳/ ۱۲۹۔

(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۳۰، الحطاب ۱/ ۴۳۸، المجموع ۳/ ۱۰۸، ۱۱۰، ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، الاختیار ۱/ ۴۳۔

دہرانا زیادہ بہتر ہے [1]۔

حنفیہ کے نزدیک ترتیب سنت ہے، لہذا اگر کوئی جملہ دوسرے جملہ سے پہلے کہہ گیا تو صرف اسی جملہ کا اعادہ کرے گا جسے پہلے کہا تھا، شروع سے اذان نہیں دہرائے گا [2]۔

کلمات اذان کے درمیان موالاۃ:

۲۳- اذان میں موالاۃ یہ ہے کہ اذان کے کلمات اس طرح یکے بعد دیگرے کہے جائیں کہ ان کے درمیان کسی قول یا عمل کے ذریعہ فصل نہ ہو، فصل کی بعض شکلیں قصد وارادہ کے بغیر پیش آجاتی ہیں، مثلاً بیہوش ہونا، نکسیر پھوٹنا یا جنون کا طاری ہوجانا۔

کلمات اذان کے درمیان فصل، خواہ کسی بھی چیز سے ہو، مثلاً سکوت، نیند، گفتگو، بے ہوشی وغیرہ اگر معمولی ہے تو اس سے اذان باطل نہ ہوگی، اذان کے جو کلمات فصل سے قبل کہہ چکا ہے اسی پر باقی کلمات اذان کی بنا کرے گا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، شافعیہ کے نزدیک سکوت اور گفتگو کے علاوہ فصل کی دوسری شکلوں میں ازسرنو اذان دہرانا مسنون ہے، اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلاسبب یا بلاضرورت اذان کے دوران تھوڑی گفتگو مکروہ ہے۔

کلمات اذان کے درمیان اگر طویل فصل ہوگیا اس طور پر کہ دوران اذان زیادہ گفتگو کرلی، خواہ مجبوری میں گفتگو کی ہو، مثلاً اندھے کو بچانے کے لئے یا دیر تک نیند یا جنون یا بے ہوشی طاری رہی تو اذان باطل ہوجاتی ہے اور اس کا دہرانا واجب ہوتا ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، فقہاء شافعیہ میں سے اہل خراسان کی بھی یہی رائے ہے، رافعی کہتے ہیں: زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۸، الحطاب ۱/ ۴۲۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹۔

فصل طویل ہونے پر اذان دہرانا واجب ہو' اہل عراق شافعیہ کے نزدیک طویل فصل سے اذان باطل نہیں ہوتی لیکن اذان دہرانا مستحب ہوجاتا ہے۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر تھوڑی گفتگو کے ذریعہ فصل ہوا ہو لیکن گفتگو بے ہودہ ہو، مثلاً گالی گلوج کرنا، تہمت لگانا تو اذان باطل ہوجائے گی اور اس کا اعادہ واجب ہوگا[1]۔

بلند آواز سے اذان دینا:

۲۴- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بلند آواز سے اذان کہنا واجب ہے تاکہ اذان کا مقصد یعنی لوگوں کا سننا حاصل ہو، حنفیہ کے یہاں بھی ایک رائے یہی ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ اذان کا مقصد غیر حاضر لوگوں کو نماز با جماعت کی اطلاع کرنا ہو، جو شخص اپنے لئے اذان کہہ رہا ہے، یا اپنے پاس موجود شخص کے لئے اذان کہہ رہا ہے اس کے لئے اتنی زور سے اذان کہنا کافی ہوگا کہ وہ خود اور اس کے پاس موجود شخص اذان سن لے، بلند آواز سے اذان کہنے کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے فرمایا: **"إني أراک تحب الغنم والبادية، فإذا كنت في غنمک وباديتک فأذّنت بالصلاة فارفع صوتک بالنداء، فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس إلا شهد له يوم القيامة"**[2] (میں تمہیں دیکھتا ہوں کہ تم بکریوں اور جنگل کو پسند کرتے ہو، جب تم اپنی بکریوں اور جنگل میں ہو اور نماز کے لئے اذان کہو تو بلند آواز سے کہو، کیونکہ جو جنات یا انسان مؤذن کی آواز سنتا ہے وہ قیامت کے روز مؤذن کے حق میں گواہی دے گا)۔ مالکیہ کے نزدیک اذان میں آواز بلند کرنا سنت ہے، حنفیہ کا بھی راجح قول یہی ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عبد اللہؓ بن زید سے فرمایا: **"علمه بلالاً فإنه أندى وأمد صوتاً منک"** (بلالؓ کو اذان سکھادو، کیونکہ ان کی آواز تم سے زیادہ بلند اور لمبی ہے)۔

۲۵- اس کے باوجود فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مؤذن کے لئے اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنے کی کوشش کرنا مناسب نہیں ہے، کیونکہ اس سے بعض امراض پیدا ہونے کا خطرہ ہے۔

۲۶- اس مقصد سے کہ اذان سنی جاسکے اور اس کا مقصد پورا ہو، فقہاء نے اس بات کو مستحب قرار دیا ہے کہ اذان بلند جگہ سے کہی جائے جس سے آواز کے پھیلنے میں مدد ملے تاکہ لوگوں کی بڑی سے بڑی تعداد اسے سن سکے، مثلاً اذان کے منارہ وغیرہ سے کہی جائے۔

اذان کی سنتیں:

استقبال قبلہ:

۲۷- اذان کے دوران استقبال قبلہ مسنون ہے، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، مالکیہ کا راجح قول بھی یہی ہے، اگر اذان میں مؤذن قبلہ رو نہیں کھڑا ہو تو اذان ہوجائے گی لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس نے سنت متواترہ کو ترک کردیا، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کے مؤذنین قبلہ رو اذان دیا کرتے تھے[1]۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۷۴، ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، ۲۶۱، البدائع ۱/ ۱۴۹، الحطاب ۱/ ۴۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷، المجموع ۳/ ۱۱۴، کشاف القناع ۱/ ۲۱۸، المغنی ۱/ ۴۴۳۔

(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۲۹۸، ۳۰۲، ابن عابدین ۱/ ۲۶۱، البدائع ۱/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷، الحطاب ۱/ ۴۲۶، ۴۳۷، الرہونی ۱/ ۳۱۴ طبع بولاق، الجواہر ۱/ ۳۶، حدیث

= "إني أراک..." کی روایت بخاری نے کی ہے (۱/ ۱۵۰ طبع صبیح) نسائی، مالک اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۱۹۳)۔

(۱) حدیث "كانوا يؤذنون مستقبلي القبلة" کی روایت ابن عدی اور حاکم نے عبد الرحمن بن سعد القرظ کی سند سے کی ہے عبد الرحمن نے کہا کہ مجھ سے

بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ کے نزدیک اذان کے دوران سمت قبلہ سے گھوم جانا جائز ہے اگر گھومنے سے اذان کی آواز زیادہ سنائی پڑے، اس لئے کہ مقصد سنانا ہی ہے، حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اگر اعلان کا مقصد صرف اس سے حاصل نہ ہو کہ "حي علی الصلاۃ، حي علی الفلاح" کے وقت صرف چہرہ قبلہ کی سمت سے پھیرا جائے اور پاؤں اپنی جگہ برقرار رہیں تو منذنہ (اذان گاہ) میں پورا جسم سمت قبلہ سے پھیر لے گا[1]۔

"حي علی الصلاۃ" اور "حي علی الفلاح" کہتے وقت مسنون ہے کہ دائیں طرف چہرہ پھیر کر (جسم پھیرے بغیر) دوبار "حي علی الصلاۃ" کہے، پھر بائیں طرف چہرہ پھیر کر "حي علی الفلاح" دوبار کہے، حضرت بلال رضی اللہ عنہ اسی طرح اذان دیتے تھے، حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ اسی کے قائل ہیں۔

ترسل یا ترتیل:

۲۸ - ترسل کا مفہوم ٹھہر ٹھہر کر اور اطمینان سے اذان کہنا ہے، اذان کے ہر دو جملوں کے درمیان اتنا سکتہ کیا جائے جس میں جواب دیا جا سکے، صرف دو تکبیروں (اللہ اکبر اللہ اکبر) کو ایک ساتھ کہا جائے گا، باقی تمام جملوں کو ایک دوسرے سے الگ کیا جائے گا، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے اس کا حکم دیا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا أذنت فترسل"[1] (جب تم اذان دو تو ٹھہر ٹھہر کر دو)، نیز اذان کا مقصد غائب لوگوں کو نماز کا وقت شروع ہونے کی اطلاع دینا ہے اور جلدی جلدی اذان دینے کے مقابلہ میں ٹھہر ٹھہر کر اذان دینا اس مقصد کے لئے زیادہ مفید ہے، ابن عابدین نے تکبیرات کی راء کی حرکت کے بارے بحث کا خلاصہ اس طرح پیش کیا ہے: "حاصل یہ ہے کہ اذان کی دوسری تکبیر کی راء ساکن رہے گی، کیونکہ اس پر حقیقۃً وقف ہے، اس پر پیش دینا غلطی ہے، اذان کی ہر دو تکبیروں کی پہلی تکبیر، نیز اقامت کی ہر تکبیر میں ایک قول کے مطابق فتحہ رہے گا وقف کی نیت کے ساتھ، ایک قول یہ ہے کہ ضمہ (پیش) رہے گا اعراب کے طور پر، ایک قول یہ ہے کہ ساکن رہے گا، کوئی حرکت نہیں آئے گی، جیسا کہ امداد الفتاح، زیلعی اور بدائع کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے، شافعیہ کی ایک جماعت کا بھی یہی مسلک ہے، جو لوگ اعراب ظاہر کرتے ہیں ان کی دلیل وہ بات ہے جسے شارح (صاحب الدر المختار) نے "طلبة الطلبة" کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، نیز ایک وجہ وہ ہے جس کو جراحی نے "الأحاديث المشتهرة" میں ذکر کیا ہے کہ سیوطی سے اس حدیث: "الأذان جزم" کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: یہ حدیث ثابت نہیں ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے، یہ ابراہیم نخعی کا قول ہے، اس کا مفہوم

= میرے باپ نے اپنے آباء سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ حضرت بلالؓ جب اذان کہتے ہوئے تکبیر کہتے تو قبلہ کی طرف رخ کرتے، یحیٰ بن معین سے عبد الرحمن بن سعد کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: مدنی اور ضعیف ہیں، حضرت بلالؓ کے علاوہ نبی اکرم ﷺ کے کسی اور مؤذن کے ایسا کرنے کے بارے میں کوئی روایت ہم کو نہیں ملی (الدرایہ ۱/ ۱۱۷، نصب الرایہ ۱/ ۲۷۵)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، ۲۶۰، البدائع ۱/ ۱۴۹، البحر الرائق ۱/ ۲۷۲، الحطاب ۱/ ۴۳۱، الدسوقی ۱/ ۱۹۶، المجموع ۳/ ۱۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷، کشاف القناع ۱/ ۲۱۷، المغنی ۱/ ۴۲۶۔

(۱) حدیث "إذا أذنت فترسل" کی روایت ترمذی، حاکم، بیہقی اور ابن عدی نے کی ہے حاکم کے علاوہ باقی حضرات نے اسے ضعیف قرار دیا ہے حاکم نے کہا ہے: اس حدیث کی اسناد میں عمرو بن فائد کے علاوہ کوئی مطعون راوی نہیں ہے، یہ راوی صرف حاکم کی روایت میں ہے باقی حضرات کی روایت میں عبد المنعم صاحب السقاء ہیں، وہ حدیث کو ضعیف قرار دینے کے لئے وہ کافی ہیں، محدثین نے ان کی تمام روایات کو ضعیف قرار دیا ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۰۰)۔

(جیسا کہ ایک جماعت نے بیان کیا ہے جس میں رافعی اور ابن الاثیر بھی ہیں) یہ ہے کہ مد نہیں کیا جائے گا...... جزم کا اطلاق اعرابی حرکت حذف کرنے پر صدر اول میں مروج نہیں تھا بلکہ یہ نئی اصطلاح ہے، لہذا روایت میں مذکور لفظ "جزم" کو اس پر محمول نہیں کر سکتے"[1]۔

مؤذن کی صفات

مؤذن میں کیا صفات شرط ہیں؟

اسلام:

۲۹- اذان کی صحت کے لئے مؤذن کا مسلمان ہونا شرط ہے، لہذا کافر کی اذان درست نہ ہوگی، کیونکہ وہ عبادت کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ اس نمازی پر اس کا اعتقاد نہیں ہے، جس کے لئے اذان بلاوا ہے، لہذا اس کا اذان کہنا ایک طرح کا مذاق ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[2]، اس کی اذان کا اعتبار نہ ہوگا، اذان دینے سے کافر کو مسلمان قرار دیا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں "اسلام" کی اصطلاح کا مطالعہ کیا جائے۔

مرد ہونا:

۳۰- مؤذن کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ وہ مرد ہو، لہذا عورت کی اذان درست نہیں ہے، کیونکہ عورت کا آواز بلند کرنا باعث فتنہ ہے، مجموعی طور پر یہ جمہور کا مسلک ہے، اگر عورت نے اذان دی تو اس کی اذان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ نے مرد ہونے کو اذان کی سنتوں میں شمار کیا ہے اور عورت کی اذان کو مکروہ قرار دیا ہے، اگر عوت نے اذان دی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اذان کا اعادہ مستحب ہے، بدائع میں ہے: اگر عورت نے قوم کے لئے اذان دی تو کافی ہوجائے گی، اس کا اعادہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اذان کا مقصد حاصل ہو چکا، بعض شافعیہ نے عورتوں کی جماعت کے لئے عورت کی اذان کو آواز بلند کئے بغیر درست قرار دیا ہے[1]۔

عقل:

۳۱- مؤذن کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ عاقل ہو، لہذا مجنون اور نشہ والے شخص کی اذان درست نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں میں تمیزی صلاحیت نہیں ہوتی، اگر ان دونوں نے اذان دی تو اذان کا اعادہ واجب ہے، کیونکہ ان دونوں کا کلام لغو ہے، فی الحال دونوں عبادت کے اہل نہیں ہیں[2]، یہ جمہور کا مسلک ہے، حنفیہ نے غیر عاقل کی اذان کو مکروہ قرار دیا ہے، ظاہر الروایہ میں اس کی اذان کے اعادہ کو مستحب کہا ہے[3]۔

بلوغ:

۳۲- غیر عاقل بچہ (جس میں تمیزی صلاحیت نہ ہو) کی اذان بالاتفاق درست نہیں ہے، کیونکہ اس کا کوئی عمل شرعاً معتبر نہیں ہے، اور جس بچے میں تمیزی صلاحیت پیدا ہوچکی ہو اس کی اذان حنفیہ کے نزدیک درست ہے (امام ابوحنیفہ کراہت کے ساتھ جائز کہتے ہیں)، شافعیہ کا بھی یہی مسلک ہے، حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت یہی

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۸، ۲۵۹، الحطاب ۱/ ۴۲۶، ۴۳۷، ۴۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۶، المغنی ۱/ ۴۰۷، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۶۔

(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۵، منح الجلیل ۱/ ۱۲۰، المہذب ۱/ ۶۴، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴۔

(۱) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۵، منح الجلیل ۱/ ۱۲۰، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، البدائع ۱/ ۱۵۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۵، ۱۳۷۔

(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۵، منح الجلیل ۱/ ۱۲۰، المہذب ۱/ ۶۴۔

(۳) البدائع ۱/ ۱۵۰، ابن عابدین ۱/ ۲۶۴۔

ہے، مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے بشرطیکہ وہ بچہ وقت شروع ہونے کے بارے میں کسی عادل بالغ شخص پر اعتماد کرے[۱]۔

مؤذن کے لئے مستحب صفات:

۳۳- مستحب ہے کہ مؤذن حدث اصغر اور حدث اکبر سے پاک ہو، کیونکہ اذان ایک قابلِ تعظیم ذکر ہے، لہذا اطہارت کے ساتھ اس کی انجام دہی تعظیم سے قریب تر ہوگی، نیز حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "لا يؤذن إلا متوضئ"[۲] (باوضو شخص ہی اذان دے)۔ تمام فقہاء کے نزدیک کراہت کے ساتھ حدث اکبر والے شخص کی اذان (جس پر غسل واجب ہے) درست ہے اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک حدث اصغر والے شخص کی اذان بھی (جس پر وضو واجب ہے) کراہت کے ساتھ درست ہے[۳]۔

۳۴- مستحب یہ ہے کہ مؤذن عادل ہو، کیونکہ وہ اوقات نماز کا امین ہے، نیز اس لئے کہ یہ اطمینان رہے کہ وہ لوگوں کی پردہ کی چیزیں نہیں دیکھے گا، فاسق کی اذان کراہت کے ساتھ درست ہے۔ حنابلہ کے ایک قول کے مطابق جس شخص کا فسق کھلا ہوا ہو اس کی اذان کا اعتبار نہ کیا جائے گا، کیونکہ اس کی خبر قبول نہیں کی جاتی، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی اذان کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اس کا لوگوں کو نماز پڑھانا درست ہے تو اس کی اذان بھی درست ہوگی[۱]۔

۳۵- مؤذن کا بلند آواز ہونا مستحب ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت عبداللہؓ بن زید سے فرمایا: "فقم مع بلال، فألق عليه ما رأيت، فإنه أندى صوتًا منك"[۲] (بلالؓ کے ساتھ کھڑے ہو اور جو خواب میں دیکھا ہے اسے انہیں بتاؤ، کیونکہ وہ تم سے زیادہ بلند آواز ہیں)۔ نیز اس لئے کہ اس سے اعلان کرنے کا مقصد زیادہ حاصل ہوگا، لیکن اذان میں گانا اور آواز کا زیادہ کھینچنا مکروہ ہے[۳]۔

۳۶- یہ بات بھی مستحب ہے کہ اذان کے دوران اپنی دو انگلیاں دونوں کانوں میں ڈالے رہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بلالؓ کو اس کا حکم دیا تھا اور فرمایا تھا: "إنه أرفع لصوتك"[۴] (ایسا کرنے سے تمہاری آواز زیادہ بلند ہوجائے گی)۔

۳۷- کھڑے ہوکر اذان دینا مستحب ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "قم فأذن بالصلاة"[۵]

---

(۱) المغنی ۱/ ۴۱۳-۴۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۷، المہذب ۱/ ۶۴، منح الجلیل ۱/ ۱۲۰، البدائع ۱/ ۱۵۰، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، الحطاب ۱/ ۴۳۴۔

(۲) حدیث: "لا يؤذن إلا متوضئ" کی روایت ترمذی نے امام زہری سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے یہ حدیث منقطع ہے زہری سے اس کی روایت کرنے والا راوی ضعیف ہے ترمذی نے یونس سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے موقوفًا بھی اس کی روایت کی ہے، اور موقوف روایت ہی زیادہ صحیح ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۰۶)۔

(۳) منح الجلیل ۱/ ۱۲۰، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۸، البدائع ۱/ ۱۵۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۸، المغنی ۱/ ۴۱۳، ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، الحطاب ۱/ ۴۳۶۔

(۲) حدیث: "فقم مع بلال..." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۸۸، عون المعبود طبع المطبعہ الانصاریہ دہلی)، ابن ماجہ (حدیث نمبر: ۷۰۶ طبع عیسی الحلبی)، ترمذی (حدیث نمبر: ۱۸۹ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے اس حدیث کو "حسن صحیح" کہا ہے۔

(۳) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۵، ۱۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۸، ابن عابدین ۱/ ۲۵۹، الحطاب ۱/ ۴۳۷۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۲۱۸، المہذب ۱/ ۶۴، الحطاب ۱/ ۴۳۹، البدائع ۱/ ۱۵۱، حدیث "جعل الإصبعين..." کی روایت ابن ماجہ نے سنن میں اور حاکم نے المستدرک میں کی ہے حاکم نے اس پر سکوت کیا ہے طبرانی نے اپنی معجم میں اس کی روایت کی ہے ابن ابی حاتم نے اسے ضعیف قرار دیا ہے (نصب الرایہ ۱/ ۲۷۸)۔

(۵) حدیث "قم فأذن..." بخاری ومسلم دونوں میں ہے یہ نسائی کے الفاظ ہیں

(کھڑے ہو اور نماز کے لئے اذان کہو)۔ ابن المنذر لکھتے ہیں: ''جن لوگوں سے ہم مسائل یاد کرتے ہیں ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ کھڑے ہوکر اذان دینا سنت ہے'' کیونکہ کھڑے ہونے سے اذان زیادہ دور تک سنائی پڑتی ہے، بیٹھ کر عذر ہی کی بنا پر اذان دے گا، یا اس وقت جب اپنے ہی لئے اذان کہہ رہا ہو، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، سوار ہونے کی حالت میں اذان دینا مکروہ ہے، **الا** یہ کہ آدمی سفر میں ہو، امام ابو یوسف اور مالکیہ نے حضر میں بھی سوار ہونے کی حالت میں اذان دینے کو جائز قرار دیا ہے[1]۔

۳۸-مستحب ہے کہ مؤذن نمازوں کے اوقات جانتا ہو، تاکہ اول وقت میں اذان دے، اسی لئے مؤذن کے منصب کے لئے بینا شخص نابینا سے افضل ہے، کیونکہ نابینا کو وقت شروع ہونے کا علم نہ ہوسکے گا[2]۔

۳۹-مستحب ہے کہ مؤذن ہی اقامت کہے، کیونکہ زیاد بن الحارث صدائی کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے اذان دی تھی، حضرت بلالؓ نے اقامت کہنی چاہی تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ''إن أخا صداء قد أذن، ومن أذن فهو يقيم''[3] (صدائی بھائی نے اذان کہی

= صحیحین کے الفاظ یہ ہیں: **''قم یا بلال فناد بالصلاة''** (تلخیص الحبیر ۲۰۳/۱)۔

(۱) کشاف القناع ۲۱۶/۱، الحطاب ۴۳۱/۱، المہذب ۶۴/۱، البدائع ۱۵۱/۱، ابن عابدین ۲۶۳/۱۔

(۲) المغنی ۴۱۴/۱، البدائع ۱۵۰/۱، الحطاب ۴۳۶/۱، مغنی المحتاج ۱۳۷/۱۔

(۳) البدائع ۱۵۱/۱، منتہی الارادات ۱۲۸/۱، المہذب ۶۶/۱، منح الجلیل ۱۲۲/۱، حدیث: ''إن أخا صداء......'' کی روایت احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی لکھتے ہیں: یہ حدیث صرف عبدالرحمن بن زیاد افریقی کی سند سے جانی جاتی ہے انہیں قطان وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے اور میں نے محمد بن اسماعیل (امام بخاری) کو دیکھا کہ وہ عبدالرحمن کے معاملہ کو قوت پہنچاتے تھے، اور فرماتے تھے: وہ مقارب الحدیث ہیں، ترمذی کہتے ہیں: اکثر اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے (تلخیص الحبیر ۲۰۹/۱)۔

ہے اور جس نے اذان کہی ہے وہی اقامت کہتا ہے)۔

۴۰-مستحب ہے کہ مؤذن صرف ثواب کی نیت سے اذان دے اور اس پر اجرت نہ لے، کیونکہ اذان پر اجرت لینا طاعت پر اجرت طلب کرنا ہے، حدیث شریف میں ہے: ''من أذن سبع سنين محتسبًا كتبت له براءة من النار''[1] (جس شخص نے سات سال تک اللہ کے لئے اذان دی اس کے لئے آگ سے براءت لکھ دی جاتی ہے)، جب کوئی رضا کار مؤذن نہ ملے تو امام بیت المال سے تنخواہ دے کر مؤذن کا انتظام کرے، کیونکہ یہ مسلمانوں کی ضرورت ہے۔

۴۱- اذان پر اجارہ کو متاخرین حنفیہ نے حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، اسی طرح امام مالک اور بعض شافعیہ نے بھی اسے جائز کہا ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے[2] (دیکھئے: اجارہ)۔

کن نمازوں کے لئے اذان مشروع ہے؟

۴۲-اصل یہ ہے کہ اذان فرض نمازوں کے لئے مشروع ہوئی ہے، خواہ فرض نمازیں حضر میں ادا کی جائیں یا سفر میں، جماعت کے ساتھ ادا کی جائیں یا تنہا ادا کی جائیں، یا قضاء، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]، مالکیہ نے فوت شدہ نماز کے لئے اذان مکروہ قرار دی ہے، بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ حضر میں منفرد کے لئے اذان نہیں ہے،

(۱) حدیث: **''من أذن...''** کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے (حدیث نمبر: ۷۲۷ طبع عیسی الحلبی)، اس حدیث کے بارے میں بوصیری نے لکھا ہے: ''اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ جابر بن یزید الجعفی کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے''، یعنی اس حدیث کی سند کے ایک راوی کو۔

(۲) البدائع ۱۵۲/۱، المغنی ۴۱۵/۱، المہذب ۶۶/۱، الحطاب ۴۵۵/۱، ابن عابدین ۳۴/۵۔

(۳) البحر الرائق ۲۷۶/۱ طبع المطبعة العلمیة قاہرہ، الانصاف ۴۰۶/۱ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳۸۴/۱۔

اسی طرح اس جماعت کے لئے اذان نہیں ہے جو حالت سفر میں نہ ہو اور وہ لوگ ایک جگہ جمع ہوں اور دوسروں کو نماز کے لئے بلانے کا ارادہ نہ ہو، کیونکہ اذان غائب کو بلانے کے لئے بنائی گئی ہے اور یہاں کوئی غائب نہیں ہے جس کو بلایا جائے، ان کے لئے سفر میں اذان مستحب ہے[۱]، اس اصل پر بعض مسائل متفرع ہیں جن کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، وہ یہ ہیں:

فوت شدہ نمازوں کے لئے اذان:

۴۳ - یہ بات اوپر گذر چکی ہے کہ مالکیہ فوت شدہ نمازوں کے لئے اذان کو مکروہ قرار دیتے ہیں، دوسرے فقہاء میں سے حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک فوت شدہ نماز کے لئے اذان دی جائے گی، شافعیہ کا بھی معتمد قول یہی ہے، کیونکہ حضرت ابو قتادہ انصاری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے، جس میں انہوں نے فرمایا: ’’رسول اللہ ﷺ راستہ سے کنارہ ہٹ گئے، اپنا سر رکھا اور فرمایا: "احفظوا علینا صلاتنا" (ہماری نماز کی حفاظت کرنا) سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ بیدار ہوئے جب آپ کی پیٹھ میں دھوپ محسوس ہوئی، حضرت ابو قتادہؓ کہتے ہیں کہ ہم لوگ گھبرا کر اٹھے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: ’’ارکبوا‘‘ (سوار ہو جاؤ) ہم لوگ سوار ہو کر چل پڑے، یہاں تک کہ جب سورج بلند ہوگیا تو رسول اکرم ﷺ نے نزول فرمایا، پھر میرا وضو کا برتن منگایا جس میں کچھ پانی تھا، حضرت ابو قتادہؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے اس سے ہلکا وضوء فرمایا، اس میں کچھ پانی بچ بھی گیا، پھر حضرت ابو قتادہؓ سے فرمایا: "احفظ علینا میضأتک، فسیکون لھا نبأ" (اپنا وضو کا برتن ہمارے لئے محفوظ رکھو، عنقریب اس کی خبر ہوگی) پھر حضرت بلالؓ نے نماز کے لئے اذان دی، رسول اکرم ﷺ نے دو رکعتیں پڑھیں پھر فجر کی نماز ادا کی، اور اسی طرح کیا جس طرح ہر روز کرتے تھے[۱]۔

(۱) الحطاب ۱/۴۵۱، منح الجلیل ۱/۱۲۲۔

۴۴ - اگر فوت شدہ نمازیں متعدد ہوں تو حنفیہ کے نزدیک زیادہ بہتر یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے اذان اور اقامت کہے، حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے معتمد قول کے مطابق مستحب یہ ہے کہ صرف پہلی فوت شدہ نماز کے لئے اذان کہے اور باقی نمازوں کے لئے اقامت کہے، حنفیہ کے نزدیک بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ رسول اکرم ﷺ نے خندق کے دن فوت شدہ نمازوں کی قضاء کس طرح کی؟ اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے حکم پر حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے ہر نماز کے لئے اذان اور اقامت کہی، بعض روایات میں ہے کہ پہلی نماز کے لئے اذان اور اقامت دونوں کہی اور اس کے بعد ہر نماز کے لئے صرف اقامت کہی، بعض دوسری روایات میں ہے کہ انہوں نے ہر نماز کے لئے اقامت ہی پر اکتفا کیا[۲]۔ اس آخری روایت کو امام شافعی نے

(۱) لیلۃ التعریس والی حدیث کی روایت امام مسلم نے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۴۷۲ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) ان روایات کا مطالعہ کیا جائے جن میں رسول اکرم ﷺ کے یوم خندق کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء کرنے کا ذکر ہے۔ نمازوں کی قضاء کی روایات کی دلیل ترمذی (۱/ ۳۳۷ طبع استنبول) کی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی یہ روایت ہے: "ان المشرکین شغلوا رسول اللہ ﷺ عن أربع صلوات یوم الخندق حتی ذھب من اللیل ماشاء اللہ فأمر بلالا فأذن ثم أقام فصلی الظھر ثم أقام فصلی العصر ثم أقام فصلی المغرب ثم أقام فصلی العشاء" (مشرکین نے خندق کے دن رسول اللہ ﷺ کو چار نمازوں سے مشغول کر دیا یہاں تک کہ رات کا کچھ حصہ گذر گیا، پھر آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھی، پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپ نے عصر پڑھی، پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپ نے مغرب پڑھی، پھر انہوں نے اقامت کہی تو آپ نے عشاء پڑھی) ترمذی نے کہا: اس باب میں ابوسعید اور

اختیار کیا، جیسا کہ ''کتاب الام'' میں ہے، لیکن مذہب شافعی کا معتمد قول اس کے برخلاف ہے، امام شافعی سے ''الاملاء'' میں وارد ہے کہ اگر لوگوں کے جمع ہونے کی امید ہو تو اذان واقامت کہے اور اگر امید نہ ہو تو صرف اقامت کہے، کیونکہ اذان کا مقصد لوگوں کو جمع کرنا ہے، جب جمع ہونے کی امید نہ ہو تو اذان کی کوئی وجہ موجود نہیں [1]۔

ایک وقت میں جمع کی گئی دو نمازوں کے لئے اذان:

۴۵ - اگر دو نمازیں ایک نماز کے وقت میں جمع کی جائیں، مثلاً میدان عرفات میں ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں جمع کرنا مزدلفہ میں مغرب کو عشاء کے ساتھ جمع کرنا تو صرف پہلی نماز کے لئے اذان کہے گا، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ پڑھی تھی [2]۔ یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا معتمد قول ہے، بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے، لیکن مالکیہ کا زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر نماز کے لئے اذان دے گا [1]۔

اس مسجد میں اذان جس میں جماعت ہو چکی ہو:

۴۶ - اگر ایک مسجد میں جماعت ہو چکی ہے، اس میں ایسے لوگ آئے جنہوں نے نماز نہیں پڑھی ہے تو شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ ان کے لئے اذان مسنون ہے لیکن التباس کے خوف کی وجہ سے آواز بلند نہ کریں، خواہ وہ راستے کی مسجد ہو، یا راستے کی مسجد نہ ہو، حنابلہ کے نزدیک دونوں صورتیں برابر ہیں، چاہیں تو اذان و اقامت دونوں کہیں اور چاہیں تو بغیر اذان کہے نماز پڑھ لیں۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ وہ ایسی مسجد میں داخل ہوئے جس میں نماز ہو چکی تھی، انہوں نے ایک آدمی کو حکم دیا، اس نے اذان اور اقامت کہی، حضرت انسؓ نے ان سب کو جماعت سے نماز پڑھائی [2]۔

حنفیہ اس مسئلہ میں یہ تفصیل کرتے ہیں کہ اگر مسجد ایسی ہے جس میں متعین لوگ نمازیں پڑھتے ہیں اور اس مسجد والوں کے علاوہ کچھ لوگوں نے اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھ لی تو مسجد والوں کے لئے مکروہ نہیں ہے کہ جب نماز پڑھیں تو دوبارہ اذان واقامت کہہ لیں اور اگر اس مسجد والوں نے، یا اس میں سے کچھ لوگوں نے اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھ لی تو اس مسجد والوں کے علاوہ لوگوں کے لئے اور باقی ماندہ مسجد والوں کے لئے مکروہ ہوگا کہ نماز پڑھنے کے لئے اذان واقامت دہرائیں، اور اگر اس مسجد میں متعین لوگ نماز نہیں پڑھتے ہیں، مثلاً راستے کی مسجد ہے تو اس میں اذان واقامت کا بار بار کہنا مکروہ نہ ہوگا۔

= جابر سے بھی روایت ہے اور کہا: عبد اللہ کی حدیث کی سند ٹھیک ہے البتہ عبید اللہ نے عبد اللہ سے نہیں سنا ہے۔ احمد شاکر نے ترمذی کے حاشیہ (۱/ ۳۳۸ طبع استنبول) میں کہا: ابن مسعود کی حدیث کی روایت احمد نے مسند میں اور نسائی دونوں نے ابو الزبیر کے طریق سے کی ہے اور وہ منقطع ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا، لیکن ابو سعید خدری کی حدیث سے اس روایت کو قوت مل جاتی ہے جس کو ہم نے اوپر ذکر کیا اور صحیح بتایا ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۵۴، المغنی ۱/ ۴۱۹، منتہی الارادات ۱/ ۱۲۹، المہذب ۱/ ۶۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۵۔

(۲) حدیث: "صلى المغرب والعشاء بمزدلفة......" کی روایت مسلم نے کی ہے یہ حضرت جابرؓ کی طویل حدیث ہے جس میں انہوں نے نبی اکرم ﷺ کے حج کا حال بیان کیا ہے، حضرت ابن عمرؓ سے مروی بخاری کی روایت میں دو اقامتوں کا ذکر ہے اذان کا ذکر نہیں ہے بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے دونوں نمازیں دو اذان اور دو اقامت کے ساتھ ادا کیں (بخاری ۱/ ۲۹۰ طبع دار المعرفہ لبنان، مسلم ۲/ ۸۹۱، تحقیق محمد عبد الباقی، ملاحظہ ہو تلخیص الحبیر رص ۱۹۲)۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۵۴، المجموع ۳/ ۸۳، الحطاب ۱/ ۴۶۸۔

(۲) اس کی روایت ابو یعلی نے کی ہے مجمع الزوائد ۲/ ۴ طبع القدسی۔

مالکیہ کہتے ہیں: جو شخص نماز جماعت کے بعد آئے وہ بغیر اذان کے نماز پڑھے[1]۔

متعدد مؤذن ہونا:

۴۷- ایک ہی مسجد میں ایک سے زیادہ مؤذنوں کا ہونا جائز ہے، دو سے زیادہ مؤذن رکھنا مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اکرم ﷺ سے یہی ثابت ہے کہ آپ ﷺ کے دو مؤذن تھے، حضرت بلالؓ اور حضرت ابن ام مکتومؓ[2]۔ ہاں ضرورت پڑنے پر دو سے زائد مؤذن رکھے جاسکتے ہیں، حضرت عثمانؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ان کے چار مؤذن تھے[3]۔ اگر چار سے بھی زائد مؤذنوں کی ضرورت ہو تو رکھے جاسکتے ہیں۔

متعدد مؤذنوں کے اذان کا طریقہ یہ ہے کہ اگر ایک مؤذن کی اذان تمام لوگوں کو سنائی پڑ جائے تو مستحب یہ ہے کہ ایک مؤذن ایک کے بعد اذان دے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کے دو مؤذنین ایک دوسرے کے بعد اذان دیا کرتے تھے[4] اور اگر ایک مؤذن کے اذان دینے سے اطلاع کا مقصد حاصل نہ ہوتا ہو تو حسب ضرورت اذان دیں، یا تو ہر ایک ایک منارہ یا ایک گوشہ میں اذان دے یا سب ایک ساتھ ایک ہی جگہ اذان دیں، اگر یکے بعد دیگرے اذان دینے میں اول وقت کے فوت ہونے کا خطرہ ہو تو سب ایک ہی دفعہ میں اذان دیں[1]۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۵۳، المجموع ۳/ ۸۵، المغنی ۱/ ۴۲۱، الحطاب ۱/ ۴۶۸۔

(۲) حدیث: "کان له مؤذنان..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے اس حدیث کے راوی قاسم ہیں، انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۰۸)۔

(۳) یہ بات صحیحین میں درج حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتی ہے: "أن بلالاً یؤذن بلیل..." (نصب الرایہ ۱/ ۲۸۸)۔

(۴) حضرت عثمانؓ کے اثر کو فقہاء کی ایک جماعت نے ذکر کیا ہے، ان میں سے صاحب المہذب بھی ہیں، منذری اور نووی نے اس کے لئے بیاض چھوڑ دی، اس کی اصل معلوم نہیں ہے اس سے امام شافعی نے "الاملاء" میں دو سے زائد مؤذنوں کے جواز پر استدلال کیا ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۱۱)۔

جن نمازوں کے لئے اذان مشروع نہیں ہے ان کے اعلان کا طریقہ:

۴۸- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اذان صرف فرض نمازوں کے لئے مشروع ہوئی ہے اور ان کے علاوہ دوسری نمازوں کے لئے اذان نہیں کہی جائے گی، مثلاً نماز جنازہ، نماز وتر، نماز عیدین وغیرہ، اس لئے کہ اذان نماز کا وقت شروع ہونے کی اطلاع دینے کے لئے ہے اور فرض نمازوں ہی کے لئے متعین اوقات ہیں، نوافل فرائض کے تابع ہیں، لہذا اصل کی اذان کو حکماً تابع کی اذان قرار دیا گیا، نماز جنازہ درحقیقت نماز ہی نہیں ہے، کیونکہ اس میں نہ قراءت ہے، نہ رکوع، نہ سجدہ۔

اس سلسلے میں مسلم کی ایک روایت یہ ہے: حضرت جابرؓ بن سمرۃ فرماتے ہیں: میں نے رسول اکرم ﷺ کے ساتھ عید کی نماز کئی بار بلا اذان اور بلا اقامت کے پڑھی[2]۔

۴۹- جن نمازوں کے لئے اذان نہیں ہے، ان کے لئے کس طرح بلایا جائے گا؟ اس سلسلے میں شافعیہ نے لکھا ہے کہ عیدین، کسوف، استسقاء کی نمازیں اور تراویح کی نماز جب جماعت سے ادا کی جائے تو ان کے لئے اس طرح پکارا جائے گا "الصلاۃ جامعۃ"، شافعیہ کے ایک قول کے اعتبار سے نماز جنازہ کے لئے بھی یہ اعلان کیا

(۱) المغنی ۱/ ۴۲۹، الحطاب ۱/ ۴۵۲، ۴۵۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۳۹، المہذب ۱/ ۶۶، ابن عابدین ۱/ ۲۶۶۔

(۲) حضرت جابرؓ بن سمرہ کی حدیث: "صلیت ......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

جائے گا، نماز عید، نماز کسوف اور نماز استسقاء کے بارے میں حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، نماز کسوف کے بارے میں حنفیہ اور مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے، بعض مالکیہ کی نماز عیدین کے سلسلے میں بھی یہی رائے ہے۔ قاضی عیاض مالکی نے امام شافعی کی رائے پسند کی وہ یہ کہ جس نماز کے لئے اذان نہیں اس کے لئے یہ اعلان کیا جائے: "الصلاۃ جامعۃ"۔

فقہاء نے اس بارے میں حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: رسول اللہ ﷺ کے عہد میں سورج گہن ہوا تو آپ نے ایک اعلان کرنے والے کو یہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا "الصلاۃ جامعۃ"[1]۔

اذان کا جواب اور اذان کے بعد کی دعا:

۵۰ - اذان سننے والے کے لئے مسنون ہے کہ مؤذن کے الفاظ دہرائے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول المؤذن"[2] (جب تم مؤذن کی اذان سنو تو اسی طرح کہو جس طرح مؤذن کہہ رہا ہے)۔ مسنون یہ ہے کہ جب مؤذن "حي على الصلاة" "حي على الفلاح" کہے تو سننے والا "لا حول ولا قوة إلا بالله" کہے حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: جب مؤذن "الله أكبر، الله أكبر" کہے تو تم میں سے ہر شخص "الله أكبر، الله أكبر" کہے، جب مؤذن "أشهد أن لا إله إلا الله" کہے تو وہ بھی "أشهد أن لا إله إلا الله" کہے، جب مؤذن "أشهد أن محمداً رسول الله" کہے تو وہ بھی "أشهد أن محمداً رسول الله" کہے جب "حي على الصلاة" کہے، تو وہ "لا حول ولا قوة إلا بالله" کہے، پھر جب مؤذن "حي على الفلاح" کہے، تو وہ "لا حول ولا قوة إلا بالله" کہے، جب مؤذن "الله أكبر، الله أكبر" کہے تو وہ "الله أكبر، الله أكبر" کہے، جب مؤذن "لا إله إلا الله" کہے تو وہ "لا إله إلا الله" کہے اگر یہ سب اس نے دل سے کہا تو جنت میں داخل ہوگا"[1]۔ نیز اس لئے کہ "حي على الصلاة، حي على الفلاح" خطاب ہے، لہٰذا اس کا اعادہ فعل عبث ہے، اذانِ فجر میں جب مؤذن تثویب یعنی (الصلاة خير من النوم) کہے گا تو سننے والا کہے گا "صَدَقْتَ وَبَرِرْتَ" (پہلی راء کے زیر کے ساتھ) پھر سننے والا نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجے گا، اس کے بعد یہ دعا کرے گا: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمداً الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاماً محموداً الذي وعدته۔

اس بارے میں اصل حضرت ابن عمرؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے: "إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا علي فإنه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشرًا، ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لا ينبغي أن تكون إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۶۵، فتح القدیر ۱/ ۲۱۰، المجموع ۳/ ۷۷، الشروانی علی التحفہ ۱/ ۴۶۲ طبع دار صادر، الحطاب ۱/ ۴۳۵، ۲/ ۱۹۱، المواق بہامش الحطاب ۱/ ۴۳۳، کشاف القناع ۱/ ۲۱۱، حضرت عائشہؓ کی حدیث: "خسفت الشمس..." کی روایت مسلم نے کی ہے ۲/ ۶۲۰، ملاحظہ ہو: نصب الرایہ (۱/ ۲۵۷)۔

(۲) حدیث: "إذا سمعتم المؤذن..." کی روایت حاکم نے کی ہے ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے، صحیحین میں یہ حدیث ان الفاظ میں ہے: "إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن" (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۱۱، اللؤلؤ والمرجان/ ص ۸۷، سنن الترمذی ۱/ ۴۰۷ مطبعۃ الحلبی)۔

(۱) حضرت عمرؓ کی حدیث: "إذا قال المؤذن..." کی روایت مسلم نے کی ہے (۱/ ۲۸۸ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

سأل الله لي الوسيلة حلت عليه الشفاعة" (جب تم مؤذن کی اذان سنو تو اسی طرح کہو جو مؤذن کہہ رہا ہے، پھر مجھ پر درود بھیجو، کیونکہ جو مجھ پر ایک بار درود بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی وجہ سے اس پر دس بار رحمت نازل کرتے ہیں، پھر میرے لئے وسیلہ طلب کرو، کیونکہ وسیلہ جنت کا ایک خاص درجہ ہے جو اللہ کے کسی خاص بندے ہی کو ملے گا، میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہی ہوں، جس شخص نے اللہ تعالیٰ سے میرے لئے وسیلہ مانگا وہ میری شفاعت کا مستحق ہوگیا)۔ پھر اذان کے بعد جو دعا چاہے مانگے، کیونکہ حضرت انسؓ کی مرفوع حدیث ہے: "الدعاء لا یرد بین الأذان و الإقامة"[1] (اذان اور اقامت کے درمیان دعا رد نہیں کی جاتی)۔ اذان مغرب کے وقت کہے گا: اللهم هذا إقبال ليلك وإدبار نهارك وأصوات دعاتك فاغفرلي۔

اگر دوسرے، یا تیسرے مؤذن کو اذان کہتے ہوئے سنے تو اس کا جواب دینا بھی مستحب ہے، مذکورہ بالا باتیں بالاتفاق ہیں، لیکن مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ سننے والا صرف دوسری شہادتین کو دہرائے گا، ترجیع کو نہیں دہرائے گا، اور "الصلاة خير من النوم" کو بھی نہ دہرائے گا اور نہ اس کے بدلہ میں "صدقت وبررت" کہے گا، مشہور کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ اذان کے آخر تک دہرائے گا[2]۔

نماز کے علاوہ دوسرے کاموں کے لئے اذان:

۵۱ - اذان دراصل نماز کا اعلان کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے، لیکن کبھی کبھی نماز کے علاوہ بعض دوسرے کاموں کے لئے بھی اذان مشروع ہوئی ہے، برکت حاصل کرنے اور انسیت کے لئے اور کسی وقتی غم کے ازالہ کے لئے۔

اس بارے میں سب سے زیادہ توسع شافعیہ کے یہاں ہے، انہوں نے ذکر کیا ہے کہ ولادت کے وقت مولود کے کان میں اذان دینا مسنون ہے اور غم زدہ کے کان میں، کیونکہ وہ غم کو دور کرتی ہے۔ مسافر کے پیچھے، آگ لگنے کے وقت، لشکر کے جمگھٹ کے وقت، بھوت لگنے پر، سفر میں بھٹکنے پر، مرگی کے مریض کے لئے، انتہائی غصہ کے وقت، بگڑے ہوئے انسان یا جانور کو راہ راست پر لانے کے لئے، میت کو قبر میں اتارتے وقت، دنیا میں اس کی آمد پر قیاس کرتے ہوئے۔

اس بارے میں بعض احادیث مروی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: ابو رافع روایت کرتے ہیں کہ: "رأيت النبي ﷺ أذن في أذن الحسن حين ولدته فاطمة"[1] (میں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے حسن رضی اللہ عنہ کے کان میں اذان کہی جب حضرت فاطمہؓ کے یہاں ان کی ولادت ہوئی)۔ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "من ولد له مولود فأذن في أذنه اليمنى وأقام في اليسرى لم تضره أم الصبيان"[2] (جس کے بچہ پیدا ہوا تو اس نے نومولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہی اس کو ام الصبیان نقصان نہیں پہنچائے گی)۔ حضرت

(۱) حضرت انسؓ کی حدیث: "الدعاء لا یرد..." کی روایت نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے کی ہے ابوداؤد اور ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے اسے حدیث حسن صحیح کہا ہے (تلخیص الحبیر ۱/ ۲۱۳، سنن ترمذی ۱/ ۴۱۶، مطبعہ مصطفی الحلبی)۔

(۲) منتہی الارادات ۱/ ۱۳۰، المغنی ۱/ ۴۲۶، ۴۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۰،

= المہذب ۱/ ۶۵، منح الجلیل ۱/ ۱۲۱، الحطاب ۱/ ۴۴۲، البدائع ۱/ ۱۵۵، ابن عابدین ۱/ ۲۶۵، ۲۶۶۔

(۱) حضرت ابو رافعؓ کی حدیث: "رأیت رسول الله..." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اس پر عمل ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۱۰۷، مطبعۃ المجالہ)۔

(۲) ام الصبیان وہ جنیہ ہے جو ایذا رسانی کے لئے انسانوں کا پیچھا کرتی ہے حدیث: "الأذان من ولد..." کی روایت ابو یعلی موصلی نے اپنی مسند میں کی ہے نیز بیہقی نے اس کی روایت کی ہے مناوی کہتے ہیں: اس کی اسناد کمزور ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۱۰۷، مطبعۃ المجالہ، فیض القدیر ۶/ ۲۳۸)۔

ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إن الشیطان إذا نودي بالصلاۃ أدبر"[۱] (جب نماز کے لئے اذان دی جاتی ہے تو شیطان پیٹھ پھیر لیتا ہے)۔

حنابلہ نے صرف نومولود کے کان میں اذان کا مسئلہ ذکر کیا ہے، حنفیہ نے شافعیہ کی بات ذکر کرکے اسے مستبعد نہیں سمجھا ہے، ابن عابدین نے لکھا ہے: کیونکہ جس بارے میں حدیث ثابت اور اس کے معارض کوئی اور دلیل نہ ہو وہ مجتہد کا مذہب ہے، اگر چہ مجتہد نے اس کی صراحت نہ کی ہو، امام مالک نے مذکورہ بالا امور کو ناپسند کیا ہے اور انہیں بدعت قرار دیا ہے، ہاں بعض مالکیہ نے شافعیہ کی بات نقل کرکے لکھا ہے: اس پر عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[۲]۔

(۱) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "إن الشیطان..." متفق علیہ ہے (اللؤلؤ والمرجان رص ۱۱۴)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۳، تحفۃ المحتاج بہامش الشروانی ۱/ ۴۶۱، کشاف القناع ۱/ ۲۱۲، ابن عابدین ۱/ ۲۵۸، الحطاب ۱/ ۴۳۳، ۴۳۴۔

اذخر

تعریف:

۱- اذخر ایک خوشبودار گھاس ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۲- حرم مکی میں جو بھی درخت، سبزہ انسان کے عمل کے بغیر خود بہ خود اُگے اس کا کاٹنا بالکل جائز نہیں ہے، مگر اذخر اس حکم سے مستثنیٰ ہے، اس کا کاٹنا جائز ہے[۲]۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اذخر کا استثناء فرمایا ہے، بخاری اور مسلم نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: "حرم الله مكة فلم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي، أحلت لي ساعة من نهار، لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها ولا تلتقط لقطتها إلا لمعرف" (اللہ نے مکہ کو حرام قرار دیا ہے جو مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہے، بس دن کے تھوڑے سے وقت میں میرے لئے حلال کیا گیا، نہ اس کی گھاس

(۱) لسان العرب، النہایہ لابن الاثیر: مادہ (اذخر)۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۴۲ طبع مصطفی البابی الحلبی، فتاویٰ ہندیہ ۱/ ۲۵۳ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۱۸ طبع اول بولاق، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۹۸ طبع مطبعہ عباس، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۴۹ طبع سوم المنار۔

کاٹی جائے گی، نہ اس کا درخت کاٹا جائے گا، نہ اس کا شکار بدکایا جائے گا، نہ اس کا لقطہ اٹھایا جائے گا، مگر اس شخص کے لئے جو لقطہ کا اعلان کرے)۔ حضرت عباسؓ نے فرمایا: سوائے اذخر کے ہمارے سناروں اور ہماری قبروں کے لئے، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إلا الإذخر" (سوائے اذخر کے)۔ ایک اور روایت میں ہے: "لقبورنا وبیوتنا"[1] (ہماری قبروں اور گھروں کے لئے)۔

اذخر کا کاٹنا اور اس کا استعمال کرنا جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا استعمال خوشبو کے لئے نہ ہو[2]۔

فقہاء نے اذخر کا ذکر "کتاب الحج" میں محظورات حرم کے باب میں کیا ہے۔

(۱) بخاری ومسلم، الفاظ بخاری کے ہیں، ملاحظہ ہو: فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱۶۶/۳ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ شرح النووی لصحیح مسلم ۱۲۷/۹ طبع المطبعۃ المصریہ۔

(۲) فتح الباری ۱۶۶/۳۔

أذکار

دیکھئے: "ذکر"۔

أذن

تعریف:

۱- أذن: (ذال کے پیش اور سکون کے ساتھ) سننے کا عضو ہے، اس معنی پر فقہاء اور اہل لغت متفق ہیں۔

أذن سننے کا عضو ہے اور سمع سنی جانے والی آوازوں کے ادراک کا نام ہے[1]، ان دونوں کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- أذن سننے کا عضو یعنی کان ہے، جسم میں عموماً دو کان ہوا کرتے ہیں، اس پر درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں:

الف۔ شریعت کو یہ بات مطلوب ہے کہ نومولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہی جائے، تاکہ اذان جو توحید خالص کے مضامین پر مشتمل ہے سب سے پہلے بچے کے کان میں پڑے[2]، اس بارے میں حدیث شریف وارد ہے، فقہاء اس کا ذکر عموماً اذان کے بیان میں ان مواقع کا بیان کرتے ہوئے کرتے ہیں جن میں اذان مسنون ہے، بعض فقہاء نے اس کا ذکر "کتاب الاضحیۃ" میں عقیقہ کے ذیل میں کیا ہے۔

(۱) الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری رص ۱۸ طبع دار الآفاق الجدیدہ بیروت۔

(۲) تحفۃ المودود فی احکام المولود رص ۱۷ طبع مطبعۃ الامام حاشیۃ القلیوبی ۲۵۶/۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۲۵۸/۱ طبع اول بولاق، المغنی ۶۳۹/۸ طبع سوم المنار۔

ب۔ فقہاء کے نزدیک منکرات کو سننا جائز نہیں ہے، منکر کے سننے سے اپنے کو روکنا واجب ہے، حتی کہ اگر انسان کسی ایسی جگہ سے گذرے جہاں سے اس کا گذرنا ناگزیر ہے اور وہاں کوئی منکر چیز ہورہی ہو تو کانوں میں انگلیاں ڈال لے تاکہ وہ کوئی منکر بات نہ سنے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ نے کیا: نافع کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک چرواہے کی بانسری کی آواز سنی تو کانوں میں انگلیاں ڈال لیں اور اپنی سواری کا راستہ بدل دیا، وہ پوچھتے جاتے تھے، اے نافع کیا اب بھی سن رہے ہو؟ میں کہتا: ''ہاں'' تو حضرت ابن عمرؓ آگے بڑھ جاتے، یہاں تک کہ میں نے کہا: ''نہیں'' تو انہوں نے اپنا ہاتھ اٹھایا اور اپنی سواری کو راستے پر لائے اور فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے ایک چرواہے کی بانسری کی آواز سن کر ایسا ہی کیا[۱]۔

ج۔ چونکہ اذن (کان) سماعت کے علاوہ ایک چیز ہے یعنی سماعت کا آلہ ہے، اس لئے ایک کان پر جنایت اگر عمداً کی گئی ہو تو قصاص لازم ہوتا ہے اور خطا کی صورت میں آدھی دیت (خون بہا) لازم ہوتی ہے، خواہ سماعت محفوظ رہ گئی ہو، اگر ایک ہی جنایت میں کان کے ساتھ سماعت بھی ختم ہوگئی ہو تو آدھی دیت (خون بہا) سے زیادہ لازم نہیں ہوتا۔

اس کی تفصیل فقہاء نے ''کتاب الجنایات'' اور ''کتاب الدیات'' میں بیان کی ہے[۲]۔

کیا دونوں کان سر کا حصہ ہیں؟

۳- دونوں کان سر کا حصہ ہیں یا چہرے کا؟ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی اختلاف کے نتیجے میں کانوں کے مسح کے حکم کے بارے میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ کانوں کا مسح واجب ہے یا نہیں؟ سر والے پانی سے کانوں کا مسح ہوسکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء نے اس مسئلہ کی تفصیل وضوء کے باب میں طریقۂ مسح کے ذیل میں بیان کی ہے[۱]۔

دونوں کانوں کا اندرونی حصہ:

۴- کان کا اندرونی حصہ ''جوف'' میں شامل ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی بنا پر فقہاء میں اس سلسلے میں بھی اختلاف ہے کہ اگر کان کے اندرونی حصہ میں کوئی چیز داخل کی لیکن وہ چیز حلق تک نہیں پہنچی تو روزہ دار کا روزہ ٹوٹا یا نہیں[۲]؟ اس کی تفصیل فقہاء نے ''کتاب الصیام'' میں مفطرات صوم (روزہ توڑنے والی چیزیں) کے تحت کی ہے۔

کیا اُذن بول کر پورا جسم مراد لیا جاسکتا ہے؟

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ''اُذن'' (کان) جسم انسانی کا ایک عضو ہے، اسے بول کر پورا جسم مراد نہیں لیا جاسکتا، اس پر فقہاء نے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ کسی شخص نے اگر ظہار یا طلاق یا عتاق کی نسبت ''اُذن'' کی طرف کردی تو ظہار، طلاق، عتاق واقع نہ ہوگا،

---

(۱) نیل الاوطار ۸/ ۱۰۰ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ۔ شوکانی نے اس حدیث کو امام احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ کی طرف منسوب کیا ہے اس کی اسناد صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل، تحقیق احمد محمد شاکر ۶/ ۴۴۵)۔

(۲) دیکھئے حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۰، الفتاویٰ الہندیہ ۶/ ۲۵، ۱۰ طبع بولاق، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۴۲۱ طبع اول المنار۔

(۱) نیل الاوطار ۱/ ۱۶۱، المغنی ۱/ ۱۳۳، ۱۰۶ طبع سوم المنار۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۵۶، الغرر البہیہ شرح البہجۃ الوردیہ ۲/ ۲۱۳ طبع المطبعۃ المیمنیہ، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۵ طبع مطبعۃ النجاح لیبیا، فتح القدیر ۲/ ۷۲، ۷۳ طبع بولاق ۱۳۱۵ھ۔

جیسا کہ مذکورہ ابواب میں فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔

کیا اُذن قابلِ ستر عضو ہے؟

۶- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عورت کا کان واجب الستر عضو ہے یعنی اس کا چھپانا واجب ہے، اجنبی مرد کے سامنے کان کو ظاہر کرنا جائز نہیں۔

کان سے متصل زیورات (مثلاً بالی) بھی باطنی آرائش میں سے ہے جس کا اظہار جائز نہیں، مگر قرطبی نے حضرت ابن عباس، حضرت مسور بن مخرمہ اور حضرت قتادہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ لوگ بالی کو ظاہری آرائش میں شمار کرتے تھے جس کا اظہار جائز ہے [1]۔

فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ کان صرف عورت کے لئے زینت کی جگہ ہے، مرد کے لئے نہیں، اسی لئے لڑکی کو بالی پہنانے کے لئے اس کے کان میں سوراخ کرنا فقہاء نے جائز قرار دیا ہے [2]۔

کتب فقہ میں اس مسئلہ کے لئے کوئی متعین جگہ نہیں ہے، حنفیہ نے اس کا ذکر ''کتاب الحظر والاباحۃ'' میں کیا ہے، قلیوبی نے اس کا ذکر ''کتاب الصیال'' میں کیا ہے، بعض فقہاء نے اس کا ذکر ان چیزوں کے تحت کیا ہے جن کا کرنا ولی کے لئے اپنے زیر ولایت بچے کے لئے لازم ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۲۸ طبع دار الکتب، تفسیر الطبری ۱۸/ ۱۱۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۸۸ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ ۱۳۴۷ھ، احکام القرآن لابن العربی رص ۱۳۵۷ طبع عیسی البابی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، اعانۃ الطالبین ۳/ ۲۵۹ طبع دوم مصطفی البابی الحلبی، الزیلعی علی الکنز ۶/ ۱۷ طبع بولاق ۱۳۱۳ھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۹-۲۷۰، تحفۃ الودود فی احکام المولود رص ۱۵۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۹-۲۱۱۔

۷- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ''اُضحیہ'' (قربانی کا جانور) اور ''ہدی'' (حج، عمرہ وغیرہ کا جانور) میں ایسے جانور کا ذبح کرنا کافی نہ ہوگا جس کا کان کٹا ہوا ہو، کان اگر بہت عیب دار ہوگیا ہو تو وہ کافی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض نے اسے کافی قرار دیا ہے بعض نے منع کیا ہے [1]، کتب فقہ میں اس مسئلہ کی جگہ ''کتاب الأضاحی'' ہے۔

۸- مؤذن کے لئے مستحب ہے کہ دوران اذان اپنے دونوں ہاتھ دونوں کانوں میں ڈالے [2]۔ فقہاء نے اس کی صراحت ''کتاب الأذان'' میں ان اعمال کے تحت کی ہے جو مؤذن کے لئے مستحب ہیں۔

۹- بعض فقہاء کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور تکبیرات انتقال کے وقت دونوں ہاتھوں کو کانوں تک اٹھانا مرد کے لئے مسنون ہے، فقہاء نے اس کا ذکر ''کتاب الصلاۃ'' میں کیا ہے۔

۱۰- فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ کسی جائز مقصد کے لئے جانوروں کے جسم پر نشان لگانا جائز ہے، مثلاً اس مقصد سے کہ جانور دوسرے جانوروں میں مل نہ جائے، شافعیہ کے نزدیک بکری وغیرہ میں نشان لگانے کی سب سے بہتر جگہ ان کے کان ہیں کیونکہ کان میں بال کم ہوتے ہیں [3]۔

فقہاء نے اس مسئلہ کا ذکر تقسیم صدقات کے باب میں کیا ہے۔

۱۱- بیماری کی حالت میں کان سے بہنے والا مادہ ناپاک ہے اور اس سے وضوء کے ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے،

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۴۴ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ، المغنی ۸/ ۶۲۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۵۱-۲۵۲۔

(۲) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۱۰۶ طبع المطبعۃ العامرۃ العثمانیہ، المغنی ۱/ ۴۲۲۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۹۴۔

اس اختلاف کی بنیاد یہ اختلاف ہے کہ کیا جسم انسانی سے نکلنے والی ہر ناپاک چیز سے وضو ٹوٹ جاتا ہے [۱]، اس مسئلہ پر فقہاء نے ''باب الوضوء'' میں نواقض وضوء کے تحت گفتگو کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۰۔

إذن

تعریف:

۱- لغت میں إذن کا ایک معنی کام کی آزادی دینا اور اباحت ہے [۱]۔

فقہاء کے یہاں إذن کا استعمال لغوی معنی سے باہر نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اباحت:

۲- اباحت، کرنے اور ترک کرنے کا اس طور سے اختیار دینا ہے کہ نہ کرنے پر ثواب ملے اور نہ ترک پر عقاب ہو، اہل اصول اس کا ذکر حکم اور اس کی قسموں کے ذیل میں کرتے ہیں، اس اعتبار سے کہ جمہور اہل اصول کے نزدیک یہ بھی حکم شرعی کی قسموں میں سے ایک ہے [۳]، اباحت اور مباح کی تقسیم کے اعتبار سے اہل اصول کے یہاں اباحت کی بہت سی تفصیلات ہیں (دیکھئے: اصولی ضمیمہ)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۹۳ - ۱۱۳ طبع بیروت، الکلیات للکفوی ۱/ ۹۹ طبع منشورات وزارۃ الثقافۃ، شام۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۰۱-۲۲۱ طبع سوم بولاق، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۲۱۱ طبع دار احیاء التراث العربی، الدسوقی ۳/ ۳۰۴ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) جمع الجوامع ۱/ ۸۴ طبع اول الازہریہ، المستصفی ۱/ ۷۵ طبع بولاق۔

فقہاء اباحت کی وہی تشریح کرتے ہیں جو اہل اصول کے یہاں ہے[1]۔

نیز فقہاء إذن اور اباحت کو ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں، دونوں کا مفہوم ہے: کسی تصرف کی آزادی دینا، جرجانی لکھتے ہیں[2]: کسی امر کے بجالانے کی اجازت دینا جس طرح مامور چاہے، اباحت ہے، اور ابن قدامہ کہتے ہیں[3]: جس نے کوئی چیز لوگوں پر بکھیری تو یہ بکھیرنا اس چیز کو اٹھانے کی اجازت دینا ہے، اس کا لینا جائز ہوگا، شیخ علیش نے ''مباح'' کی تشریح "مأذون فیہ" (اجازت دی ہوئی شی) سے کی ہے[4]۔

إذن کا استعمال اباحت کے لئے اس واسطے ہوتا ہے کہ اباحت کا مرجع إذن ہے، لہذا إذن ہی اباحت کی اصل ہوئی، اگر إذن پر دلالت کرنے والی چیز نہ پائی جاتی تو فعل کا کرنا جائز نہ ہوتا، لہذا شرعی اباحت جمہور اہل اصول کے نزدیک ایک حکم شرعی ہے جس کا وجود شریعت پر موقوف ہے[5]۔

اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اباحت إذن کا تقاضا ہے، خواہ إذن صریح ہو، یا ضمنی، خواہ شارع کی طرف سے ہو، یا بندوں کی طرف سے ایک دوسرے کے لئے ہو۔

ب- إجازۃ:

۳- اجازہ کے معنی نافذ کردینا، کہا جاتا ہے: ''أجاز أمرہ'' جب

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۳۱۔

(۲) التعریفات للجرجانی رص ۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) المغنی ۵/ ۶۰۴ طبع مکتبہ ریاض۔

(۴) منح الجلیل ۱/ ۵۹۶ طبع مکتبۃ النجاح طرابلس، لیبیا۔

(۵) جمع الجوامع ۱/ ۱۷۵، المستصفی ۱/ ۱۰۰، الموافقات للشاطبی ۱/ ۱۸۶ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر۔

اس کو نافذ کردے اور اس کو جائز کردے ''أجزت العقد'' میں نے عقد کو جائز و نافذ قرار دیا۔

إذن کام کرنے کی اجازت کا نام ہے۔

اجازہ اور اذن دونوں کام کی موافقت پر دلالت کرتے ہیں، لیکن اذن کام کرنے سے پہلے ہوتا ہے اور اجازہ کام کرنے کے بعد ہوتی ہے[1]۔

ج- امر:

۴- لغت میں امر کا ایک معنی طلب ہے اور اصطلاح میں اپنے کو بڑا سمجھ کر کسی سے کوئی فعل طلب کرنے کا نام امر ہے، لہذا ہر امر بدرجۂ اولی إذن کو شامل ہوتا ہے۔

إذن کی قسمیں

إذن کبھی عام ہوتا ہے کبھی خاص، یہ عموم وخصوص کبھی مأذون لہ (جس کو اجازت دی گئی ہے) کے اعتبار سے ہوتا ہے کبھی موضوع (جس چیز کی اجازت دی گئی ہے) کے اعتبار سے ہوتا ہے، کبھی وقت یا زمانہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

الف- مأذون لہ کے اعتبار سے إذن:

۵- اجازت دئے ہوئے شخص کے اعتبار سے اذن کبھی عام ہوتا ہے، مثلاً کسی نے کوئی چیز ڈالی اور کہا: جو شخص اس چیز کو لے لے وہ اس کی ہے، تو ہر وہ شخص جس نے وہ بات سنی، یا اس تک وہ بات پہنچی اس چیز کو لے سکتا ہے، اور مثلاً کسی نے اپنے دروازے پر پانی کا بندوبست کیا تو

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، ابن عابدین ۲/ ۳۸۳۔

وہاں سے گذرنے والے ہر امیر وغریب کے لئے اس پانی میں سے پینا مباح ہوگا، اسی طرح کسی شخص نے ایسی جگہ درخت لگایا جو کسی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ اس نے درخت لگانے سے زمین کو قابل کاشت بنانے کا ارادہ کیا تو تمام لوگوں کے لئے اس درخت کا پھل کھانا مباح ہوگا، اور مثلاً امام المسلمین مسلمانوں کے چوپایوں کو کھڑا کرنے کے لئے کوئی جگہ مخصوص کردے تو ہر مسلمان کو اس میں چوپائے کھڑا کرنے کا اختیار ہے، کیونکہ سلطان کی طرف سے اس کی اجازت ہے [1]، ولیمہ کی عمومی دعوت بھی اسی طرح کی چیز ہے، اس میں ہر شخص شرکت کرسکتا ہے۔

کبھی اجازت (إذن) کسی شخص کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، مثلاً کوئی شخص کہے: ''یہ چیز فلاں شخص کے لئے صدقہ ہے'' یا کسی متعین مذہب والوں کے لئے وقف کرنا کہ اس وقف کی آمدنی اسی مذہب والوں پر صرف کی جائے، یا کسی ایک مہمان کے لئے کوئی کھانا مخصوص کرنا، یا صرف بعض لوگوں کی دعوت کرنا [2]۔

ب- تصرف، وقت اور مکان کے اعتبار سے إذن:

٦ - تصرف، وقت اور مکان کے اعتبار سے إذن کبھی عام ہوتا ہے اور کبھی خاص، اگر مالک نے غلام کو تجارت کی اجازت دی تو حنفیہ کے نزدیک اور مالکیہ کے معتمد قول کے اعتبار سے اسے إذن عام مانا جائے گا، اس کی بنا پر اجازت یافتہ غلام کو ہر طرح کی تجارت کا اختیار ہوگا، تبرعات کا اختیار نہ ہوگا، حتی کہ اگر مالک نے اسے کسی خاص تجارت کی اجازت دی ہے تو بھی اسے تمام تجارتوں کی اجازت ہوجائے گی۔ اس مسئلہ میں امام زفر کا اختلاف ہے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک إذن حق کو ساقط کرنا ہے اور اسقاطات سارے کے سارے کسی وقت کے ساتھ مؤقت نہیں ہوتے، کسی نوع اور کسی جگہ کے ساتھ بھی مخصوص نہیں ہوتے، لہذا اگر غلام کو ایک دن کے لئے تجارت کی اجازت دی تو اس کو مطلق اجازت مل جائے گی جب تک کہ اس پر حجر نہ کردے، اسی طرح اگر غلام سے کہا: ''میں نے تم کو خشکی میں تجارت کی اجازت دی نہ کہ سمندر میں'' تو اسے خشکی اور سمندر دونوں میں تجارت کی اجازت مل جائے گی، ہاں اگر مالک نے غلام کو کوئی خاص چیز خریدنے کا حکم دیا ہے، مثلاً یہ کہے کہ ''ایک درہم سے اپنے لئے گوشت خریدلو'' یا یہ کہا: ''لباس خریدلو'' تو استحساناً یہ اجازت اسی چیز کی خریداری تک محدود رہے گی، کیونکہ یہ خدمت لینا ہے، ابن عابدین لکھتے ہیں: جان لو کسی خاص نوع کے تصرف کی اجازت تجارت کی اجازت دینا ہے اور تصرف شخصی کی اجازت (یعنی کوئی خاص کام لینا) خدمت لینا ہے [1]۔

شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اور حنفیہ میں سے امام زفر کے نزدیک غلام کو دی ہوئی اجازتِ تصرف وقت اور جگہ کے ساتھ مقید ہوسکتی ہے، لہذا غلام اسی دائرے میں مأذون (اجازت یافتہ) ہوگا جس دائرے میں مالک نے اس کو اجازت دی ہے، کیونکہ غلام کو تصرف کا اختیار مالک کے إذن سے حاصل ہوتا ہے، لہذا جس چیز کی اجازت مالک نے دی ہے اسی دائرے میں اسے تصرف کا

(١) ابن عابدین ۳/ ۳۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۸، المغنی ۵/ ۶۰۴، الحطاب ۴/ ۶ طبع النجاح لیبیا، الاختیار ۵/ ۴۸ طبع دار المعرفہ بیروت، منتہی الارادات ۳/ ۸۵ طبع دار الفکر۔

(٢) ابن عابدین ۳/ ۳۴۳، الدسوقی ۴/ ۸۷، ۸۸ طبع دار الفکر، منتہی الارادات ۲/ ۵۱۴ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۹، ۲۹۰۔

(١) ابن عابدین ۵/ ۱۰۱- ۱۰۲، الاختیار ۲/ ۱۰۱ طبع دار المعرفہ بیروت، بدائع الصنائع ۷/ ۱۹۱ طبع الجمالیہ، الدسوقی ۳/ ۳۰۴، ہدایہ ۴/ ۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

اختیار ہوگا، جب مالک نے اسے کسی خاص قسم کی تجارت مثلاً کپڑے کی تجارت کی اجازت دی ہے، یا کسی خاص وقت میں تجارت کی اجازت دی ہے، مثلاً کسی خاص مہینہ میں یا کسی خاص شہر میں تجارت کی اجازت دی تو غلام کو مالک کی اجازت سے تجاوز کرنے کا اختیار نہ ہوگا، جس طرح وکیل اور مضارب کو مؤکل اور رب المال کے مقرر کردہ دائرے سے تجاوز کا اختیار نہیں ہوتا، کیونکہ غلام ایک انسان کے إذن کی بناپر تصرف کرتا ہے، لہذا اس کے لئے واجب ہے کہ دائرہ إذن ہی میں تصرف کرے[1]، اگر مالک نے کوئی صراحت نہیں کی اور غلام نے حسب مصلحت تصرف کیا تو شافعیہ کے نزدیک ہر قسم کی تجارت ہر زمانہ اور ہر شہر میں کرسکتا ہے، إذن خاص اور إذن عام کی مثالیں بہ کثرت ہیں، جیسا کہ وکالت، مضاربت، شرکت، اعارہ، اجارہ وغیرہ میں ان کی مثالیں آتی ہیں، انہیں ان ابواب میں دیکھ لیا جائے۔

إذن کا حق کس کو ہے؟

شارع کا إذن:

۷- شارع کا إذن یا تو نص کے ذریعہ ہوگا، یا قاضی کے اجتہاد کے ذریعہ ان مسائل میں جو بندوں کے مصالح سے وابستہ ہیں، یہ اجتہاد مقاصد شریعت کے عمومی قواعد کو پیش نظر رکھ کر کیا جائے گا، جیسے مصالح کو حاصل کرنا اور مفاسد کو دور کرنا۔

شارع کی طرف سے إذن کے اسباب و وجوہ متعدد ہوتے ہیں، کیونکہ فرد اور سماج کی حفاظت کے لئے شریعت کے مختلف پہلو ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۹۹، المغنی ۵/ ۸۴، الدسوقی ۳/ ۳۰۴۔

۸- شارع کی طرف سے إذن کبھی زندگی میں بندوں کے لئے وسعت اور آسانی پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً خرید وفروخت، اجارہ اور رہن کی اجازت، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"[1] (اللہ تعالی نے خرید وفروخت کو حلال اور ربا کو حرام قرار دیا ہے)۔ نیز ارشاد ربانی ہے: "فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ..."[2] (سو رہن رکھنے کی چیزیں جو قبضہ میں دی جائیں)۔

اسی طرح پاکیزہ چیزوں سے نفع اٹھانے کی اجازت، مثلاً کھانے، پینے، مسکن اور لباس (بندوں کی سہولت کے لئے ہے) اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ"[3] (کہو کس نے حرام کیا ہے اللہ کی اس زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہے اور رزق کی پاکیزہ چیز کو)۔

نکاح کی اجازت لطف اندوز ہونے اور توالد وتناسل کے لئے ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"[4] (نکاح کرو ان عورتوں میں سے جو تم کو بھائیں)۔ اسی ذیل میں یہ چیزیں بھی آتی ہیں: حالت احرام کے علاوہ میں شکار کرنے کی اجازت، افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانے کی اجازت، عام راستہ اور عام نالہ سے نفع اٹھانے کی اجازت، اسی طرح اور بہت سی اجازتیں[5]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

(۴) سورۂ نساء/ ۳۔

(۵) الموافقات ۱/ ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۸۸، ۱۹۵، ۲/ ۱۸۰، ۱۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۶۱، المغنی ۵/ ۵۶۱، ۵۷۵، ۵۸۱، ۸/ ۵۳۹، ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، الاختیار ۳/ ۶۷ طبع دار المعرفہ بیروت۔

۹ - کبھی کبھی شارع کی طرف سے انتفاع کی اجازت عبادت اور تقرب کے طور پر ہوتی ہے، مثلاً مساجد، مقابر اور مسافر خانوں سے نفع اٹھانے کی اجازت [1]۔

مذکورہ تمام چیزوں میں اجازت شارع کے بیان کیے ہوئے دائرے میں محدود ہوگی، یہ پابندی بھی ہوگی کہ اس سے کسی دوسرے کو ضرر نہ پہنچے، کیونکہ اسلام میں نہ ابتداءً ضرر رسانی ہے نہ جواباً ضرر رسانی ہے۔

فقہاء نے ان تمام تصرفات کے لئے قواعد وشرائط وضع کیے ہیں، ان کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے، ان کی مخالفت سے تصرف باطل ہوجاتا ہے۔

۱۰ - شارع کی طرف سے اذن کبھی رفع حرج اور دفع مشقت کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ مکلف بنانے سے شارع کا مقصد مشقت اور تنگی میں مبتلا کرنا نہیں ہے، اس پر دلالت کرنے والے نصوص بہت ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا'' [2] (اللہ تعالیٰ کسی نفس پر اس کی ذمہ داری سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا)۔ ارشاد ربانی ہے: ''يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ'' [3] (اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا)۔ نیز ارشاد ہے: ''يُرِيْدُ اللّٰهُ أَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ'' [4] (اللہ چاہتا ہے کہ تم سے بوجھ ہلکا کردے)۔

اسی طرح روایت میں آتا ہے کہ رسول اکرم ﷺ کو جب بھی دو باتوں کا اختیار دیا جاتا تو ان میں سے زیادہ آسان کو اختیار کرتے جب تک کہ وہ گناہ کے دائرے میں نہ آتا، اور رسول اکرم ﷺ عبادت میں وصال سے منع فرماتے اور فرماتے: "خذوا من الأعمال ما تطیقون فإن الله لن یمل حتی تملوا" [1] (ان اعمال کو اختیار کرو جنہیں انجام دینے کی تم میں طاقت ہو، اس لئے کہ بیشک اللہ نہیں اکتاتا ہے یہاں تک کہ تم اکتا جاؤ)۔

اسی بنیاد پر مسافر اور مریض کو رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے، امام مالک اور امام شافعی سے منقول ہے کہ اگر روزہ کی وجہ سے ہلاکت کا خوف ہو تو روزہ رکھنا ممنوع ہے، اگر اس حالت میں روزہ رکھے گا تو روزہ نہیں ہوگا، منقول ہے کہ وضوء اور غسل کے ذریعہ طہارت حاصل کرنے میں اگر ہلاکت کا خوف ہو تو وضوء اور غسل ممنوع ہوجاتا ہے، اس کے بجائے تیمم کرنے کا حکم ہے، ممنوع ہونے کی دلیل یہ آیت ہے: ''وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ'' [2] (اور تم اپنے نفس کو قتل نہ کرو)۔ جس شخص نے دھوپ میں کھڑے ہوکر روزہ رکھنے کی نذر مانی تھی اس کا واقعہ علم میں آنے کے بعد نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "مروہ فلیستظل ولیتکلم ولیتم صومه" [3] (اس کو حکم دو کہ وہ سایہ حاصل کرے،

---

(۱) ابن عابدین ۱/۴۳۹، الدسوقی ۴/ ۷۰، منتہی الارادات ۲/ ۴۹۵، مغنی المحتاج ۲/۳۸۹۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۸۶۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۱۸۵۔

(۴) سورۂ نساء / ۲۸۔

(۱) حدیث: "خذوا من..." کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۴/ ۲۱۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۸۱۱، حدیث نمبر: ۷۷۱، تحقیق محمد فواد عبد الباقی)۔

(۲) سورۂ نساء / ۲۹۔

(۳) الموافقات ۲/ ۱۲۰، ۱۴۳، ۱۵۲، الاشباہ للسیوطی رص ۷۶ طبع مصطفی الحلبی۔ حدیث: "مروہ فلیستظل..." کی روایت بخاری اور ابو داؤد نے ان الفاظ میں کی ہے: "مروہ فلیتکلم ولیستظل ولیقعد ولیتم صومه"، اس حدیث کی روایت احمد، ابن ماجہ اور امام مالک نے موطا میں کی ہے (فتح الباری ۱۱/ ۵۸۶ طبع السلفیہ، ابوداؤد ۳/ ۲۰۸ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۱ھ المسند ۴/ ۱۶۸، ابن ماجہ ۱/ ۶۹۰ طبع عیسی الحلبی ۱۳۷۲ھ الموطا ۲/ ۴۷۵، ترتیب محمد عبد الباقی)۔

گفتگو کرے اور اپنا روزہ مکمل کرے)۔

مشقت وحرج ہی کی وجہ سے بعض ان چیزوں کو مباح کیا گیا ہے جو فی نفسہ حرام ہیں لیکن کسی عارض کی بنا پر ان کی اجازت دی گئی ہے، مثلاً بھوک کی وجہ سے موت، یا ہلاکت کا خطرہ درپیش ہو تو مردار اور خنزیر کھانے کی اجازت دی گئی ہے، گلے میں پھنسا ہوا لقمہ اتارنے کے لئے (جب کہ پانی وغیرہ نہ ہو) شراب پینے کی اجازت دی گئی ہے، اسی طرح بعض حرام لغیرہ چیزوں کی بھی ضرورت پیش آنے پر اجازت دی گئی ہے، مثلاً شادی کرنے کے مقصد سے اجنبیہ کو دیکھنے کی اجازت، علاج کے مقصد سے جسم کے واجب الستر حصہ کو دیکھنا[1]۔

وہ تمام امور جن میں مشقت وحرج ہے، خواہ مشقت مکلف کے اپنے اختیار سے پیدا ہوئی ہو، مثلاً دھوپ میں کھڑے ہوکر روزہ رکھنے کی نذر ماننا، یا مشقت فعل کے تابع ہو، مثلاً وہ مریض جو روزہ، یا نماز پر قادر نہ ہو، یا وہ حج کرنے والا جو پیدل، یا سوار ہوکر حج کرنے پر قادر نہ ہو، اِلا یہ کہ وہ قابل برداشت مشقت کے دائرے سے باہر ہو، ان میں آسانی اور رخصت مشروع ہے۔

فقہاء نے اس سلسلے میں بعض قواعد وضع کیے ہیں مثلاً "الضرورات تبیح المحظورات" (ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کردیتی ہیں) "المشقة تجلب التیسیر" (مشقت آسانی لاتی ہے) "الضرر یزال" (ضرر دور کیا جائے گا)[2]۔

اگر مکلف کو پیش آنے والی مشقت خود اس کے سبب سے نہ ہو اور نہ ہی اس کے کوئی کام کرنے کی وجہ سے ہو تو بھی شریعت کے مجموعی احکام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ رفع مشقت کے لئے اس مشقت کو دور کرنے کی مطلق اجازت ہے بلکہ شریعت نے یہاں تک اجازت دی ہے کہ اگر مشقت ابھی واقع نہ ہوئی ہو لیکن اس کا پورا خطرہ ہو تو بھی اس سے بچنے کی تدبیر کی جائے اور اسی میں سے شدید بھوک، پیاس، گرمی، سردی کی تکلیف دور کرنے کی اجازت دینا ہے، نیز امراض پیش آنے کی صورت میں دوا علاج کی اجازت، ہر موذی سے بچنے کی اجازت بھی (خواہ موذی انسان ہو یا غیر انسان) اسی ذیل میں آتی ہے، اسی لئے فقہاء کہتے ہیں: جان یا عضو یا آبرو یا مال پر حملہ کرنے والے کا قتل کرنے میں ضمان لازم نہیں ہوتا[1]۔

مالک کا اذن:

۱۱- "دستور العلماء" کی تعریف کے مطابق ملکیت انسان اور چیز کے درمیان ایسا شرعی تعلق ہے جس کی وجہ سے وہ انسان اس چیز میں تصرف کرسکتا ہو اور دوسرا اس میں تصرف نہ کرسکتا ہو[2]۔

ابن نجیم کہتے ہیں: مِلک (ملکیت) تصرف کی ایسی قدرت ہے جسے ابتداءً شارع ثابت کرتا ہے[3]۔

اصل یہ ہے کہ کسی شخص کی ملکیت میں دوسرے شخص کے لئے مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا، اِلا یہ کہ سخت ضرورت ہو، مثلاً مریض کو دوا کی ضرورت ہے تو مریض کا باپ یا بیٹا مریض کی اجازت کے بغیر اس کے مال سے ضروری دوائیں خرید سکتا ہے[4]۔

---

(۱) الاختیار ۴/ ۱۵۴، المغنی ۶/ ۵۵۲، ۸/ ۵۹۶، منح الجلیل ۱/ ۵۹۶۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۳۴-۱۵۲، الاشباہ للسیوطی رص ۷۶۔

(۱) الموافقات ۲/ ۱۵۰، الشرح الصغیر ۲/ ۵۳۳ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، الاختیار ۴/ ۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) دستور العلماء ۳/ ۳۲۲۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم طبع المطبعۃ الحسینیہ۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۳۱ طبع سوم بولاق۔

مالک کا کسی دوسرے کو اپنی مملوکہ چیز میں اجازت دینا درج ذیل شکلوں میں ہوتا ہے:

الف–تصرف کی اجازت:

۱۲ – مالک کے لئے جائز ہے کہ اپنی ملکیت میں دوسرے کو تصرف کی اجازت دے، جیسا کہ وکالت اور مضاربت (قراض) میں ہوتا ہے، وکیل اور مضارب دوسرے کی ملکیت میں وہ تصرفات کرتے ہیں جن کی مالک اجازت دیتا ہے، وصی اور ناظر وقف بھی دوسرے کی ملکیت میں باذن مالک تصرف کرتے ہیں، ان کی شرطیں ہیں جن کا تفصیلی بیان کتب فقہ کے وکالۃ، مضاربہ، وصیت اور وقف کے ابواب میں ہے۔

ب–دوسرے کی طرف ملکیت منتقل کرنے کی اجازت:

۱۳ – ایسا بیع، ہبہ اور وقف میں ہوتا ہے ان کی شرائط کے ساتھ۔

ج–استہلاک کی اجازت:

۱۴ – اس کی صورت یہ ہے کہ اس چیز کو استعمال کرکے ختم کردینے کی اجازت دے دے جو اس کی ملکیت میں ہے، کسی دوسرے کو اس کے کھانے اور لینے کی اجازت دے دے، مثلاً وہ کھانا جو خوشی کی تقریبات، غمی کی تقریبات، یا عام ضیافتوں میں پیش کیا جائے، اور محفلوں میں جو دراہم اور پھول وغیرہ بکھیر دئے جاتے ہیں، اس میں بدل کے ذریعہ استہلاک کی اجازت بھی شامل ہے، جیسا کہ قرض میں ہوتا ہے[1]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۴۴، منتہی الارادات ۳/ ۸۹، قواعد الاحکام فی مصالح الانام ۲/ ۷۳، ۷۴ طبع الاستقامہ، الشرح الصغیر ۲/ ۲۰۶ طبع مصطفی الحلبی۔

د–نفع اٹھانے کی اجازت:

۱۵ – اس کی صورت یہ ہے کہ بعض لوگ دوسرے کو اپنی مملوکہ چیز سے نفع اٹھانے کی اجازت دیتے ہیں، نفع اٹھانے کی اجازت دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اجازت دینے والا خود اس چیز کا مالک ہو بلکہ منفعت کا مالک ہونا کافی ہے، اور نفع اٹھانے کی اجازت کبھی بلاعوض ہوتی ہے، جیسا کہ عاریت میں ہوتا ہے اور کبھی عوض کے ساتھ ہوا کرتی ہے، جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔

نفع اٹھانے کی اجازت کی اس اعتبار سے کئی قسمیں ہوتی ہیں کہ اجازت دیتے وقت اجازت دینے والا اس چیز کا پورے طور پر مالک ہے، یا صرف اس کی منفعت کا مالک ہے، اجازت دینے والا کبھی وہ چیز کرایہ پر لئے ہوئے ہوتا ہے اور دوسرے کو فی الجملہ اس سے نفع اٹھانے کی اجازت دیتا ہے، اس مسئلہ میں مختلف فقہی مذاہب میں تفصیلات پائی جاتی ہیں، اسی طرح کی صورت حال اعارہ (عاریت پر دینا) منفعت کی وصیت اور وقف میں ہوتی ہے، عاریت پر لینے والے، جن پر وقف کیا گیا ہے اور جن کے لئے منفعت کی وصیت کی گئی ہے (بشرطیکہ وقف اور وصیت میں ایسے الفاظ ہوں جو اذن انتفاع پر دلالت کریں) ان لوگوں کو حق ہے کہ وہ دوسروں کو نفع اٹھانے کی اجازت دیں[1]۔

اسی قبیل کی ایک چیز مختلف افراد کا ایک دوسرے کو خاص راستہ اور خاص نالی سے نفع اٹھانے کی اجازت دینا ہے[2]۔ ان سب میں إذنِ انتفاع ہے، لیکن اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ ایسا

(۱) الاختیار ۳/ ۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ ۴/ ۲۵۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الدسوقی ۳/ ۴۳۷، ۴/ ۴۱، ۷۴، ۸۸، الحطاب ۶/ ۳۵ طبع دار الفکر، المغنی ۵/ ۲۲۶۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

إذن نہ ہو جس میں معصیت ہو، مثلاً باندی کو وطی کے لئے عاریت پر دینا، یہ بھی ضروری ہے کہ نفع اسی طرح اٹھایا جائے جس طرح مالک نے اجازت دی ہو، یا اس سے بھی کم ضرر رساں طور پر نفع اٹھایا جائے ورنہ تو نفع اٹھانے والا زیادتی کرنے والا شمار ہوگا[۱]۔

صاحب حق کی اجازت:

۱۶- انسان کا حق وہ ہے جس سے اس کا مخصوص مفاد وابستہ ہو جو شریعت کی طرف سے تسلیم شدہ ہو، خواہ مالی حق ہو، یا غیر مالی۔

اصل یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جس سے کرنے والے کے علاوہ دوسرے کا کوئی حق متاثر ہوتا ہو اس کے نفاذ کے لئے صاحب حق کی اجازت ضروری ہے۔

مسائل فقہ میں اس کی بہت سی صورتیں ہیں، چند مثالیں نیچے درج کی جاتی ہیں:

۱۷- الف: بیوی پر شوہر کا ایک حق یہ ہے کہ بیوی کو اپنے گھر سے نکلنے سے روکے، اسی لئے شوہر کی اجازت کے بغیر بیوی کا نکلنا جائز نہیں ہے، اس سے یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ شوہر کے حق سے زیادہ قوی حق کے لئے نکلے، مثلاً شریعت کے حق کی وجہ سے (حج فرض کی ادائیگی کے لئے) یا علاج کے لئے یا والدین کی زیارت کے لئے، ان مسائل میں مختلف مذاہب میں تفصیل ہے[۲]۔

۱۸- ب: مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا) کو مال مرہون کو اس وقت تک روکنے کا حق ہے جب تک اس کا دَین (مالی حق) وصول نہ ہو جائے، اسی لئے راہن کے لئے مال مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر بیچنا جائز نہیں، اور اگر بیچ دیا ہے تو یہ فروختگی مرتہن کے اجازت

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۳۵۔

(۲) المغنی ۷/ ۲۰، ابن عابدین ۲/ ۶۶۴، الدسوقی ۲/ ۵۱۲، القلیوبی ۴/ ۷۴۔

دینے، یا اس کا دَین ادا کرنے پر موقوف ہوگی، یہ حنفیہ کا مسلک ہے[۱]، دوسرے فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے جسے ''رہن'' کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

۱۹- ج: ہبہ کرنے والے کو ہبہ کردہ مال پر قبضہ دینے، یا قبضہ کرنے کی اجازت دینے سے پہلے ملکیت کا حق ہے، اس لئے موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا ہے) کے لئے جائز نہیں ہے کہ ہبہ کرنے والے کی اجازت کے بغیر ہبہ کردہ مال پر قبضہ کرے، اس کی اجازت یا قبضہ دیئے بغیر اگر اس نے قبضہ کرلیا تو مالک نہیں ہوگا، یہ شافعیہ کا مسلک ہے، فقہاء کی تفصیل کے مطابق مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے[۲]۔

۲۰- د: وطی اور جنسی تعلق عورت کا حق ہے، اسی لئے شوہر کے لئے جائز نہیں کہ آزاد بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرے[۳]۔

۲۱- ھ: نکاح کرنے کے موقع پر عورت کو اپنی ذات کے بارے میں حق حاصل ہے، اسی لئے اس بات پر اجماع ہے کہ اگر عورت ثیبہ (شوہر دیدہ) ہے تو نکاح کے وقت اس سے اجازت لینا ضروری ہے اور اگر باکرہ (کنواری) ہے تو اجازت لینے کے واجب یا مستحب ہونے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے[۴]۔

۲۲- و: صاحب خانہ کا یہ حق ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر کوئی اس کے گھر میں داخل نہ ہو، اس لئے کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ صاحب خانہ کی اجازت کے بغیر گھر میں داخل ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَدْخُلُوْا بُيُوْتاً غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى

(۱) الاختیار ۲/ ۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰، الدسوقی ۴/ ۱۰۱۔

(۳) الاختیار ۴/ ۱۶۳۔

(۴) منتہی الارادات ۳/ ۱۳-۱۴، الدسوقی ۲/ ۲۲۲-۲۲۸، ہدایہ ۱/ ۱۹۶۔

تَسْتَأْنِسُوا" [1] (اے ایمان والو اپنے گھر کے سوا دوسروں کے گھروں میں داخل نہ ہوا کرو جب تک اجازت نہ لے لو)۔

اس قسم کی صورتیں بہت ہیں انہیں ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے۔

قاضی کی اجازت:

۲۳- قضاء عمومی ولایات (عہدوں) میں سے ہے، اس کا مقصد انصاف قائم کرنا اور صاحب حق کو اس کا حق پہنچانا ہے، چونکہ لوگوں کے آپس کے تصرفات میں کبھی کبھی ظلم اور بے انصافی شامل ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے لوگوں میں نزاعات برپا ہوجاتے ہیں، اس لئے ان نزاعی تصرفات کے نفاذ کے لئے قاضی کی اجازت ضروری ہے تاکہ عدل بروئے کار آئے اور تنازعات کو ختم کیا جاسکے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

۲۴- بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، اگر شوہر تنگ دستی کی وجہ سے بیوی کا نفقہ نہ دے پا رہا ہو تو حنفیہ کے نزدیک دونوں کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، بلکہ قاضی بیوی کا نفقہ مقرر کردے گا، پھر عورت کو حکم دے گا کہ نفقہ کے لئے قرض لے، جب عورت نے قاضی کے حکم سے قرض لیا تو اس قرض کی ادائیگی شوہر پر لازم ہوگی، شوہر سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، لیکن اگر عورت قاضی کے حکم کے بغیر نفقہ کے لئے قرض لے گی تو اس کا مطالبہ عورت ہی سے ہوگا [2]، اس کی تفصیل "نفقہ" اور "اعسار" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

۲۵- مالکیہ کے نزدیک نابالغ بچے کے مال میں زکاۃ واجب ہے،

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۵۳۰ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، یہ آیت سورۂ نور/ ۲۷ کی ہے۔

(۲) الاختیار ۴/ ۶۔

اگر نابالغ بچے کا کوئی وصی ہو تو متاخرین مالکیہ کہتے ہیں کہ: بچے کی طرف سے اس کا وصی قاضی کی اجازت کے بغیر زکاۃ ادا نہ کرے گا تاکہ فقہاء کے اختلاف سے نکلا جاسکے، خصوصاً اس وقت جب کہ کوئی حنفی قاضی ہو جو مجور علیہ (جس پر تصرفات کے بارے میں پابندی عائد ہو مثلاً بچہ، مجنون) کے مال میں زکاۃ واجب نہیں سمجھتا، اسی طرح امام مالک نے فرمایا ہے: اگر وصی نے ترکہ میں شراب پائی تو سلطان کے علم میں لائے بغیر اس کو بہائے گا نہیں، ہوسکتا ہے کہ سلطان کے نزدیک شراب کو سرکہ بنانا جائز ہو [1]۔

۲۶- حنابلہ کہتے ہیں: جو شخص غائب ہوگیا ہو، اس کی ودیعت کسی کے پاس ہو اور اس شخص کے بچے بھی ہوں تو اس ودیعت میں سے اس کے بچوں پر خرچ کرنا قاضی کی اجازت کے بغیر نہیں ہوگا، لقیط (کہیں پڑا ہوا بچہ) پر خرچ کرنے کے لئے قاضی کی اجازت شرط نہیں ہے، اگرچہ زیادہ بہتر یہی ہے کہ احتیاطاً قاضی سے اجازت لے لی جائے [2] (دیکھئے: "ودیعہ" اور "نفقہ")۔

اس قسم کی بہت سی صورتیں ہیں جنہیں ان کے مقامات پر دیکھا جاسکتا ہے۔

ولی کی اجازت:

۲۷- ولی وہ شخص ہے جسے دوسرے پر تصرفات کا اختیار رہو اس دوسرے شخص کے نابالغ یا سفیہ یا غلام وغیرہ ہونے کی وجہ سے، تصرف کا اختیار جان کے بارے میں ہو، یا مال کے بارے میں، اس دوسرے شخص پر تصرف کی پابندی عائد رہے گی یہاں تک کہ اس کا سبب (نابالغی وغیرہ) زائل ہوجائے۔

(۱) منح الجلیل ۳/ ۶۹۳ طبع مکتبۃ النجاح طرابلس، لیبیا۔

(۲) منتہی الارادات ۲/ ۴۸۳۔

جن لوگوں کے تصرفات پر پابندی عائد ہے (نابالغ، مجنون وغیرہ) ان لوگوں کا تصرف خود ان کے حق میں ضرر رساں ہوسکتا ہے، غلام کا تصرف مالک کے حق میں ضرر رساں ہوسکتا ہے، اس لئے ضرر سے روکنے کے مقصد سے ولی کا تصرف پر نظر رکھنا اور اجازت دینا ضروری ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کم عقل شخص باشعور بچہ اور غلام کے مال اور نکاح کے بارے میں تصرفات کے نفاذ کے لئے جمہور فقہاء کے نزدیک ولی کی اجازت ضروری ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک سفیہ (کم عقل شخص) پر تصرفات کی پابندی نہیں۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ نابالغ بچہ کے لئے ولی سے اجازت لے کر بھی تصرف کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ عقد نکاح اور عقد بیع کی صحت کے لئے بلوغ شرط ہے، شافعیہ کے اصح قول کے مطابق سفیہ کا اجازت لے کر تصرف کرنا بھی جائز نہیں ہے، حنابلہ کی ایک رائے ہے کہ ولی سے اجازت لے کر بھی سفیہ کا تصرف مال میں درست نہیں ہے، کیونکہ سفیہ پر پابندی اس کی فضول خرچی اور بدتدبیری کی وجہ سے ہے، تو اگر اسے تصرف کی اجازت دے دی گئی تو اس چیز کی اجازت دی گئی جس میں اس کی کوئی مصلحت نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ ولی کی اجازت سے مال میں سفیہ کا تصرف درست ہوتا ہے، اور سفیہ کا نکاح درست ہوتا ہے۔

بے شعور بچہ اور مجنون کے تصرفات اجازت لے کر بھی درست نہیں ہوتے۔

اگر باشعور بچے، سفیہ اور غلام نے ولی کی اجازت کے بغیر تصرف کیا تو یہ تصرف درست ہوا، یا مردود و باطل؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے [1]۔

(۱) الاختیار ۲/ ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ہدایہ ۱/ ۲۱۵، ۳/ ۲۸۰، ابن عابدین

۲۸-عورت اگر چہ رشیدہ ہو اس کے نکاح کے لئے جمہور فقہاء کے نزدیک ولی کی اجازت ضروری ہے، خواہ عورت کنواری ہو، یا شوہر دیدہ، کیونکہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **"أیما امرأة نکحت بدون إذن ولیها فنکاحها باطل"** [1] (جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اس کا نکاح باطل ہے)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک (ظاہر روایت کے مطابق) آزاد عاقلہ بالغہ عورت کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہوجاتا ہے، اگر چہ ولی نے عقد نکاح نہ کیا ہو، خواہ وہ عورت کنواری ہو، یا شوہر دیدہ، کیونکہ اس نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا ہے، اور وہ عاقلہ، نیز باشعور ہونے کی وجہ سے تصرف کرنے کی اہل ہے، اور اسے شوہر کو منتخب کرنے کا اختیار ہے، ولی سے شادی کرنے کا مطالبہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو خود شادی کر لینے کی وجہ سے بے حیا نہ کہا جائے [2]۔

وقف کے متولی کی اجازت:

۲۹-متولی وقف، یا ناظر وقف وہ شخص ہے جو امور وقف کو انجام دیتا ہے، وقف کی حفاظت اور آبادکاری کرتا ہے، وقف کرنے والے کی شرطوں کو نافذ کرتا ہے اور وقف کے مفادات میں تصرف کرتا ہے، جن

= ۲/ ۳۰۴، ۵/ ۱۱۳ طبع سوم بولاق، الدسوقی ۳/ ۲۹۴، الحطاب ۴/ ۲۴۶ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۲/ ۳۶-۳۷، ۳/ ۱۶۸، قلیوبی ۲/ ۳۰۲، ۳۰۳ طبع عیسی الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹، ۱۶۵، ۱۷۱، المہذب ۱/ ۲۶۳، ۳۳۹، ۳۹۶، ۲/ ۳۴، ۳۶، ۴۱ طبع دار المعرفہ بیروت، المغنی ۶/ ۴۴۹، ۴۷۵، ۴۹۱، ۵۱۵، ۵۲۵ طبع مکتبہ الریاض، نیز ۴/ ۲۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۲/ ۱۳۱، ۲۹۶، ۳/ ۱۴۔

(۱) حدیث: "أیما امرأة..." کی روایت ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ نے حضرت عائشہ سے کی ہے یہ صحیح حدیث ہے (فیض القدیر ۳/ ۱۴۳)۔

(۲) سابقہ مراجع، نیز ہدایہ ۱/ ۱۹۶۔

کے لئے وقف کیا گیا ہے، ان کے لئے اور دوسروں کے لئے جائز نہیں کہ ناظر وقف کی اجازت کے بغیر وقف کی جائداد میں کوئی نیا تصرف کریں، مثلاً عمارت تعمیر کریں، یا درخت لگائیں، ناظر وقف اگر مصلحت سمجھے تو ایسے کسی کام کی اجازت دے سکتا ہے، متولی اسی کام کی اجازت دے سکتا ہے جس میں وقف کا فائدہ بڑھ جائے۔

ناظرِ وقف کا ایک کام یہ بھی ہے کہ وقف کی آمدنی وصول کرکے اسے مستحقین پر تقسیم کرے، طلبہ کو ان کا مقام دے، خراج وصول کرنے والا، عامل صدقہ اور مدرس ناظرِ وقف کی اجازت کے بغیر یہ کام نہیں کرسکتے۔

اوقاف کے منافع ان لوگوں کی ملکیت ہیں جن کے لئے وہ اوقاف کیے گئے ہیں، وہ لوگ خود اور دوسروں کے ذریعہ بہ شکل عاریت، یا اجارہ ان منافع کو وصول کرسکتے ہیں، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں لیکن ایسا ناظرِ وقف کی اجازت ہی سے ہوسکتا ہے [۱]، اس بارے میں فقہاء کے یہاں بہت تفصیل ہے جسے "وقف" کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ماٴذون لہ کی اجازت:

۳۰- فقہاء اکثر "ماٴذون لہ" کا لفظ اس غلام کے لئے استعمال کرتے ہیں جسے اس کے آقا نے تجارت کی اجازت دے دی ہو، اسی لئے اس کی خاطر "باب الماٴذون" کے نام سے ایک باب قائم کرتے ہیں۔

فقہاء کی اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں کہ ماٴذون غلام دوسرے کو تجارت کی اجازت دے سکتا ہے یا نہیں؟

(۱) ابن عابدین ۳/ ۴۱۲، ۴۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع سوم بولاق، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹ طبع مصطفی الحلبی، قلیوبی ۳/ ۱۰۹ طبع عیسی الحلبی، منتہی الارادات ۲/ ۵۰۶ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۴/ ۴۴، ۸۲ طبع مکتبۃ النجاح، الدسوقی ۴/ ۹۷۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ماٴذون لہ غلام کسی دوسرے کو تجارت کی اجازت دے سکتا ہے، کیونکہ تجارت کی اجازت بھی تجارت ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ماٴذون لہ غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے کو تجارت کی اجازت نہیں دے سکتا، ہاں مالک کی اجازت سے اجازت دے سکتا ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم عمومی تصرف کا ہے، اگر ماٴذون لہ غلام نے کسی دوسرے کو کسی خاص تصرف کی اجازت دی، مثلاً کوئی کپڑا خریدنے کی تو جائز ہے [۱]۔

۳۱- اسی قسم میں مضارب بھی داخل ہے اس اعتبار سے کہ اسے رب المال کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوتی ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مضارب کے لئے جائز نہیں ہے کہ رب المال کی اجازت کے بغیر دوسرے کو مال مضاربت پر دے، اگر رب المال نے اجازت دی ہے تو جائز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر رب المال نے معاملہ مضارب کے حوالہ کردیا ہے، مثلاً اس سے کہا ہے کہ "اپنی رائے پر عمل کرو" تو مضارب کے لئے جائز ہے کہ رب المال کی اجازت کے بغیر وہ مال مضاربت پر دے، اور اگر اس پر کسی چیز کی پابندی لگائی ہے تو مضاربت پر دینا جائز نہ ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ مضارب رب المال کی اجازت سے بھی دوسرے سے مضاربت کا معاملہ نہیں کرسکتا، کیونکہ عقد مضاربت خود خلاف قیاس ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ رب المال کی اجازت سے مضاربت کا معاملہ کرنا جائز ہے، سبکی نے اس رائے کو قوی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جمہور نے اسی رائے کو قطعی قرار دیا ہے [۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۰، منتہی الارادات ۲/ ۲۹۷، الدسوقی ۳/ ۳۰۴، البدائع ۷/ ۱۹۷۔

(۲) الاختیار ۳/ ۲۰، المغنی ۵/ ۴۸، الدسوقی ۳/ ۳۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۴۔

اسی ذیل میں وکیل، وصی اور قاضی بھی آتے ہیں، ان کی تفصیلات متعلقہ اصطلاحات میں دیکھی جائیں۔

اِذن میں تعارض:

۳۲- اگر دو یا دو سے زیادہ ایسے لوگ ہوں جن کو، مثلاً عورت کے نکاح کرنے میں اجازت دینے کا حق حاصل ہے اور سب ایک ہی درجہ کے ہوں، مثلاً چند بھائی، یا بھائی کے لڑکے یا کئی چچا اور ان کے درمیان اختلاف واقع ہوجائے، ہر شخص عورت کا نکاح کرنا چاہے تو حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جھگڑا ختم کرنے کے لئے ان کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، کیونکہ ان سب کا حق برابر ہے اور سب کو متفق کرنا انتہائی دشوار ہے، جس کا قرعہ نکل آئے گا وہ نکاح کردے گا، رسول اکرم ﷺ جب سفر کا ارادہ فرماتے تو اپنی بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرتے۔

مالکیہ کے نزدیک حاکم دیکھے گا کہ ان اولیاء میں سب سے اچھی رائے والا کون ہے؟ حنفیہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک ولی کو تنہا نکاح کردینے کا اختیار ہوگا دوسرا ولی، یا اولیاء راضی ہوں، یا راضی نہ ہوں، بشرطیکہ وہ کفو میں اور پورے مہر پر نکاح کرے۔

یہ اس وقت ہے جب کہ ایک ہی شخص نے نکاح کا پیغام بھیجا ہو، اگر نکاح کا پیغام بھیجنے والے متعدد افراد ہوں تو عورت کی رضامندی کا اعتبار ہوگا، جس کو عورت متعین کرے گی اس سے شادی کردی جائے گی، اگر عورت نے کسی ایک کی تعیین نہیں کی اور وہ اس بات پر آمادہ ہے کہ ان میں سے کسی بھی ایک سے اس کی شادی کردی جائے تو قاضی سب سے بہتر شخص سے اس کی شادی کرادے گا، جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں، اگر کسی ایک ولی نے سبقت کرکے کفو میں اس کی شادی کردی تو درست ہوگا، کیونکہ کسی ولی میں دوسرے کے مقابلہ میں کوئی امتیازی بات موجود نہیں ہے۔

اگر عورت نے ان سب اولیاء کو نکاح کرنے کی اجازت دے دی اور یکساں درجہ کے اولیاء میں سے ایک نے کسی ایک مرد سے شادی کردی اور دوسرے ولی نے دوسرے سے شادی کردی تو اگر یہ معلوم ہو کہ فلاں ولی نے پہلے شادی کی ہے تو اس کا نکاح درست ہے اور دوسرا نکاح باطل ہے، اگر دونوں نکاح ایک زمانہ میں ہوئے ہوں، یا یہ معلوم نہ ہوسکے کہ کون سا نکاح پہلے ہوا تو دونوں نکاح باطل ہیں، یہ مسئلہ بالاتفاق ہے [1]، کچھ تفصیل کے ساتھ (دیکھئے: نکاح، ولی)۔

۳۳- وصیت میں اگر دو آدمیوں کے لئے ایک ساتھ وصیت کی تو دونوں ایک ساتھ وصی ہوں گے، تنہا ان میں سے کسی کو تصرف کا اختیار حاصل نہ ہوگا، اگر کسی معاملہ میں، مثلاً خرید فروخت میں دونوں وصیوں میں اختلاف ہوجائے تو قاضی دیکھے گا کہ کس کا تصرف یتیم کے حق میں زیادہ بہتر ہے؟ جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔

امام ابو یوسف کے علاوہ دوسرے فقہاء حنفیہ کے نزدیک کوئی وصی تنہا تصرف نہیں کرسکتا، الا یہ کہ دو شہروں کے دو قاضیوں کی طرف سے دو الگ الگ وصی مقرر کیے گئے ہوں، ایسی صورت میں تنہا ایک وصی کا تصرف کرنا جائز ہوگا۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں: تمام امور میں ہر وصی تنہا تصرف کرسکتا ہے [2]۔

اِذن کا طریقہ:

۳۴- اجازت کی تعبیر کے متعدد ذرائع ہیں: انہیں میں سے ایک یہ

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۰، الدسوقی ۲/ ۲۳۳، المغنی ۶/ ۵۱۱۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۵۳ ۴، الکافی ۲/ ۱۰۳۱ طبع مکتبۃ ریاض الحدیثہ، ابن عابدین ۵/ ۴۶۳ طبع سوم بولاق، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، المغنی ۶/ ۱۴۴۔

ہے کہ اجازت پر دلالت کرنے والا صریح لفظ بولا جائے، مثلاً باپ اپنے باشعور بیٹے سے کہے: ''میں نے تم کو تجارت کی اجازت دی'' یا یہ کہے: ''میرے لئے کپڑا خرید و اور بیچو'' ''فلاں چیز کی تجارت کرو''[1]۔

۳۵- کبھی اجازت اشارہ سے یا تحریر سے یا پیغام کے ذریعہ ہوتی ہے، مثلاً گونگی ہونے کی صورت میں عورت اشارہ سے نکاح کرنے کی اجازت دے، یا گونگا ہونے کی صورت میں ولی اشارہ سے اجازت دے، یہاں اشارے سے اجازت درست ہوگی بشرطیکہ اشارہ متعین اور قابل فہم ہو، اسی طرح خط یا پیغام کے ذریعہ ولیمہ کی دعوت داخل ہونے اور کھانے کی اجازت مانی جاتی ہے، کیونکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا دعي أحدكم فجاء مع الرسول فإن ذلك له إذن**"[2] (جب تم میں سے کسی کو بلایا گیا اور وہ قاصد کے ساتھ آ گیا تو یہ اس کے لئے اجازت ہے)۔

اجازت کبھی براہ راست مالک کی طرف سے ہوتی ہے اور کبھی اس کے نائب کی طرف سے۔

اسی طرح خط یا پیغام کے ذریعہ وکیل بنانا اجازت تصور کیا جاتا ہے[3]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۰۱ طبع سوم بولاق، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳/ ۳۰۴، منتہی الارادات ۲/ ۲۹۶۔

(۲) حدیث: "إذا دعي أحدكم..." کی روایت بخاری نے الادب المفرد میں، ابوداؤد نے اور بیہقی نے شعب الایمان میں کی ہے یہ حدیث حسن ہے (فیض القدیر ۱/ ۳۴۷)۔

(۳) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۳۶، ۱۳۷ طبع المطبعۃ الحسینیۃ المصریۃ الاشباہ للسیوطی رص ۱۵۵، ۳۱۱، ۳۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۰، ۲۲۳، ۲۶۶، المغنی ۶/ ۳۱۷، ۵۳۴، منتہی الارادات ۲/ ۳۱۴، ۳/ ۱۲، الدسوقی ۳/ ۳۸۰، منح الجلیل ۲/ ۱۶۶، ۶۴، ۳/ ۵۸، ۶۰، ۹۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۲۵ طبع دار المعرفہ بیروت۔

۳۶- بعض تصرفات میں خاموشی اجازت قرار پاتی ہے، اصل یہ ہے کہ خاموشی اجازت نہ قرار دی جائے، کیونکہ قاعدہ ہے "**لا ینسب لساکت قول**" (خاموش رہنے والے کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاتا) لیکن اس قاعدہ سے بعض وہ صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں خاموشی کو اجازت قرار دیا جاتا ہے، انہی میں سے ایک صورت یہ ہے کہ کنواری عورت سے اس کا ولی نکاح کرنے کی اجازت لے اور اس پر وہ خاموش رہے تو اس خاموشی کو اجازت قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ یہی اس حدیث کا تقاضا ہے: "**استأمروا النساء في أبضاعهن فإن البكر تستحي فتسكت فهو إذنها**"[1] (عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں اجازت لو، بیشک کنواری عورت شرم کرتی ہے، اس لئے خاموش رہتی ہے، یہی اس کی اجازت ہے)، اس مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ اجازت طلب کرنے کو مستحب قرار دیا جائے یا واجب[2]۔

۳۷- اگر ولی اپنے زیر ولایت شخص کو خرید و فروخت کرتے دیکھے پھر بھی خاموش رہے تو اس کی خاموشی اجازت قرار دی جائے گی، یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ اسے اجازت قرار دیا جائے گا اور شافعیہ، حنابلہ، نیز امام زفر کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول میں اس خاموشی کو اجازت نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ جن چیزوں میں

(۱) حدیث: "استأمروا النساء..." کی روایت امام احمد نے ان الفاظ میں کی ہے: "استأمروا النساء في أبضاعهن قال: قيل: فإن البكر تستحي، فتسكت، قال: فهو إذنها"، بخاری اور نسائی نے ملتے جلتے الفاظ سے اس کی روایت کی ہے (المسند ۶/ ۲۰۳، فتح الباری ۱۲/ ۳۱۹ طبع السلفیہ، النسائی ۶/ ۷۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۸۳ھ)۔

(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۶۱، الاشباہ للسیوطی رص ۱۴۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۷، المغنی ۶/ ۴۹۱، الاختیار ۳/ ۹۳، الکافی ۲/ ۵۴۴۔

اجازت کی شرط ہوتی ہے ان میں خاموشی کا اعتبار نہیں کیا جاتا، مثلاً کوئی شخص دوسرے کا مال فروخت کررہا ہو اور اس مال کا مالک یہ دیکھ کر خاموش ہو تو اس کو اجازت نہیں مانا جاتا، دوسری بات یہ ہے کہ خاموشی میں رضامندی اور ناراضگی دونوں کا احتمال ہے، لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے خاموشی اجازت کی دلیل بننے کے لائق نہیں ہے[1]۔

۳۸- کبھی اجازت بطریق دلالت ہوتی ہے، مثلاً مہمانوں کے سامنے کھانا پیش کرنا، یہ اجازت پر دلالت کرنے والا قرینہ ہے، آقا کا اپنے غلام کے لئے سامان خرید کر اسے دوکان میں رکھنا اور غلام کو اس میں بیٹھنے کا حکم دینا، مسلمانوں اور مسافروں کے لئے سقایات (پانی پینے کی جگہیں) اور مسافر خانوں کی تعمیر[2]۔

اجازت کو سلامتی کے ساتھ مقید کرنا:

۳۹- ایک فقہی قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کی اجازت دی گئی ہو اس کے کرنے سے اگر کوئی نقصان ہو جائے تو اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا، اس قاعدہ سے وہ صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں انجام کی سلامتی کی شرط لگائی گئی ہو[3]۔

حنفیہ اجازت دیئے ہوئے شخص کے لئے ثابت ہونے والے حقوق کی دو قسمیں کرتے ہیں:

(۱) واجب حقوق، خواہ یہ حقوق شارع کے ثابت کرنے سے ہوں، مثلاً حدود قائم کرنے، قصاص اور تعزیر جاری کرنے میں امام کا حق، یا یہ حقوق عقد کی بنا پر واجب ہوئے ہوں، مثلاً فصد لگانے والے، پچھنہ لگانے والے اور ختنہ کرنے والے کا عمل۔

ان حقوق میں یہ شرط نہیں ہوتی کہ ان کا انجام سلامتی ہو، الا یہ کہ حد معتاد سے تجاوز کیا ہو۔

(۲) مباح حقوق، مثلاً امام ابوحنیفہ کے نزدیک ولی کا تادیب کا حق، جائز دائرے میں شوہر کا تعزیر کا حق، عام راستہ سے نفع اٹھانے کا حق۔

ان حقوق میں یہ پابندی ہے کہ ان کے استعمال کا انجام سلامتی ہونا چاہئے[1]۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں دیگر فقہاء بھی حنفیہ ہی کے ساتھ ہیں، البتہ تمام فقہاء بشمول حنفیہ اس بارے میں اختلاف کرتے ہیں کہ کن حقوق میں سلامتی کے وصف کی قید ہے اور کن حقوق میں یہ قید نہیں ہے، کیونکہ فعل کی تعلیل میں ان کا نقطۂ نظر ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، حتی کہ خود ایک ہی مذہب کے فقہاء کے درمیان ایک ہی فعل کے بارے میں ہمیں اختلاف ملتا ہے، مثلاً امام ابوحنیفہ اور صاحبین میں انسان کے اپنی ذات کے لئے قصاص لینے کے بارے میں اختلاف ہے، اس کا بیان درج ذیل مسائل کے تحت کیا جاتا ہے:

اول- وہ حقوق جن میں سلامتی کی قید نہیں ہے:

الف- شارع کے واجب کرنے سے واجب ہونے والے حقوق اور ان کی چند مثالیں:

۴۰- اگر امام حد جاری کرے، مثلاً شراب پینے والے کو کوڑے لگائے، یا چور کا ہاتھ کاٹے، اور جس پر حد جاری کی گئی اس کا انتقال

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۰، ابن عابدین ۵/ ۱۱۳، الاختیار ۴/ ۱۰۰، المغنی ۵/ ۸۵، منتہی الارادات ۲/ ۴۹۸، البجہ فی شرح التحفہ ۲/ ۲۹۵ طبع دوم مصطفی الحلبی۔

(۲) الاختیار ۳/ ۳۵، منتہی الارادات ۳/ ۸۹، القلیوبی ۳/ ۲۹۸، الحطاب ۴/ ۲۲۳۔

(۳) الاشباہ للسیوطی رص ۱۱۱، بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۵۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۱۱۶۔

ہوجائے تو امام پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ حدود کو جب شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ پر جاری کیا جائے تو ان سے پیش آنے والی ہلاکت میں کوئی ضمان نہیں، کیونکہ امام نے حدود جاری کرنے کا کام اللہ اور اس کے رسول کے حکم پر کیا ہے، لہذا اس سے مواخذہ نہیں ہوسکتا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے دانستہ کسی کے عضو جسم کو نقصان پہنچایا، امام نے اس سے قصاص لیا، زخم کا اثر اس کے جسم میں سرایت کرگیا اور اس کا انتقال ہوگیا تو بھی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ یہ حادثہ ایسے کام کے کرنے سے پیش آیا جس کی اجازت تھی، لہذا یہاں سلامتی کی قید نہ ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

۴۱- جن جرائم میں تعزیر مشروع ہے ایسے کسی جرم میں اگر امام نے تعزیر کی، جس کو تعزیر کی گئی اس کا انتقال ہوگیا تو اس کا ضمان لازم نہ ہوگا، کیونکہ امام نے جو کچھ کیا شریعت کے حکم سے کیا اور مامور بہ کی انجام دہی میں سلامتی کی شرط نہیں ہے، یہ حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر امام کا ظن غالب ہو کہ یہ تعزیر جاری کرنے کے باوجود وہ شخص سلامت رہے گا تو ضمان لازم نہ ہوگا، شافعیہ کے نزدیک ضمان لازم ہوگا، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک امام کی تعزیر کے لئے انجام کی سلامتی کی شرط ہے[2]۔

۴۲- جس شخص کے خلاف جرم کیا گیا اس نے اگر ازخود قصاص لیا، چنانچہ ہاتھ کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹ دیا، اس کے بعد زخم پورے جسم میں سرایت کرگیا اور اس شخص کا انتقال ہوگیا تو ضمان لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ کاٹنا لازم اور متعین تھا، لہذا اس کے سرایت کرنے سے ضمان نہ ہوگا جس طرح چور کا ہاتھ کاٹنے میں ہوتا ہے، امام ابوحنیفہ کے علاوہ باقی تمام فقہاء کا یہی مسلک ہے، امام صاحب کے نزدیک ضمان لازم ہوگا، قصاص لینے والے کے عاقلہ پر دیت (خون بہا) لازم ہوگی، اس لئے کہ قصاص جس کا حق ہے اس پر قصاص لازم نہیں ہے بلکہ اسے اختیار ہے کہ قصاص لے لیکن معاف کردینا زیادہ بہتر ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک امام کے خلاف بے جا جرأت کرنے کی وجہ سے اسے تادیب کی جائے گی لیکن اس پر ضمان لازم نہ ہوگا[1]۔

ب-عقد کی وجہ سے واجب ہونے والے حقوق اور ان کی چند مثالیں:

۴۳- پچھنہ لگانے والے، فصد لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور طبیب کے عمل سے اگر کوئی ہلاکت ہوجائے تو ان لوگوں پر ضمان نہیں ہے جب کہ ان لوگوں نے اجازت لے کر اپنا عمل کیا ہو اور اپنے عمل میں معتاد جگہ سے تجاوز نہ کیا ہو اور انہیں اپنے فن میں بصیرت ومہارت ہو، یہ حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح قول ہے[2]۔

۴۴- عقد اجارہ میں اجارہ پر لینے والے کے پاس اجارہ پر لی ہوئی چیز بطور امانت ہوتی ہے، جس حد تک استعمال کی اجازت تھی، اسی کے اندر استعمال کرنے سے اگر اس چیز میں کوئی نقصان ہوجائے تو اجارہ پر لینے والا اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا، ہاں اگر اس میں کوتاہی کی یا اجازت کی حد سے تجاوز کیا ہے، مثلاً جانور کو عادت سے زیادہ مارا یا عادت سے زیادہ اس کی لگام کھینچی اور اس کی وجہ سے جانور

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۵، الدسوقی ۴/ ۳۵۵، منح الجلیل ۴/ ۶۹ ۳-۷۱ ۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۹، المہذب ۲/ ۱۸۹، المغنی ۸/ ۳۱۱، ۷/ ۲۷۷۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۲۶، ہدایہ ۲/ ۱۱۷، الاشباہ للسیوطی رص ۱۱۱، المہذب ۲/ ۲۹۰، منح الجلیل ۴/ ۵۵۶-۵۵۷۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۵، الاشباہ للسیوطی رص ۱۱۱، المغنی ۷/ ۶۹۰، ۷۲۷، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۲۳۳-۲۳۴۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۳۸، منح الجلیل ۳/ ۵۵۷، التبصرة بہامش فتح العلی ۲/ ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰-۳۲، ابن عابدین ۵/ ۴۴ طبع سوم۔

ہلاک ہوگیا تو ضامن ہوگا، اس مسئلہ پر اتفاق ہے[1]۔

دوم-وہ حقوق جن میں سلامتی کی قید ہے:

۴۵- یہ مباح حقوق ہیں، ان کی مثال یہ ہے: بیوی کو نافرمانی کی وجہ سے مارنا، اس مارنے میں اگر کوئی ہلاکت یا نقصان ہوجائے تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کا ضمان لازم ہوگا، حنابلہ کے نزدیک اس میں ضمان نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک اگر اس مارنے میں سلامتی کا ظن غالب تھا تو ضمان نہ ہوگا[2]۔

۴۶- عام راستہ میں چلنے اور جانور لے جانے کی تمام لوگوں کو اجازت ہے، انجام کی سلامتی کی شرط کے ساتھ، لہذا جس چلنے اور جانور لے جانے کا نتیجہ سلامتی نہ ہو اس کی اجازت نہیں ہے، راستہ چلنے، یا جانور لے جانے سے اگر کسی کا نقصان ہوتو اس کا ضمان لازم ہوگا، إلا یہ کہ ایسا نقصان ہو جس سے بچنا ممکن نہ ہو، لہذا جو شخص جانور پر سوار ہوکر جارہا ہے اگر اس کے چوپایہ نے کسی انسان کو کچل دیا تو چوپایہ کے ہاتھ، پیر سر، یا ٹکرانے سے جو نقصان ہوگا سوار اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ ان افعال سے بچنا ممکن ہے۔

جانور کے پیر جھاڑنے، دم جھاڑنے سے جو نقصان ہو سوار اس کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اگر چوپایہ کو راستہ میں کھڑا کردیا تو اس کے پیر جھاڑنے سے بھی جو نقصان ہوگا وہ اس کا بھی ضامن ہوگا، کیونکہ شرعاً اجازت صرف گذرنے کی ہے، جانور کھڑا کرنے کی نہیں، ہاں بعض حنابلہ اور مالکیہ نے کہا ہے کہ کشادہ راستہ میں اگر بلا وجہ چوپایہ کھڑا کیا تو اس میں ضمان نہیں، اگر چوپایہ کو مسجد کے دروازہ کے سامنے کھڑا کیا تو یہ بھی راستہ میں کھڑا کرنے کی طرح ہے، لہذا ضمان لازم ہوگا، اگر امام نے مسلمانوں کے لئے جانور کھڑے کرنے کے لئے کوئی جگہ مخصوص کردی تو اس میں ضمان نہیں ہے إلا یہ کہ وہ سوار ہو۔

امام نے جن جگہوں میں لوگوں کو چوپایے کھڑے کرنے کی اجازت دی ہے ان جگہوں میں اگر کوئی شخص چوپایے پر سوار ہوکر جارہا ہے، یا کھینچ کر یا ہانک کر لے جارہا ہے (اور چوپایہ سے کسی کو نقصان پہنچ گیا) تو ضامن ہوگا، کیونکہ امام کی اجازت کی وجہ سے صرف کھڑا کرنے کا ضمان ختم ہوا ہے، لے جانے اور ہانکنے کا ضمان ختم نہیں ہوا ہے، یہ تمام فقہاء کے نزدیک ہے[1]۔

۴۷- جس شخص نے عام راستہ میں کنواں کھودا، اگر کنواں کھودنا کسی مصلحت کی وجہ سے نہ ہوگا تو کنواں کھودنے والے پر اس کنواں سے ہونے والے نقصان کا ضمان لازم ہوگا، اور اگر مسلمانوں کی مصلحت کی خاطر کنواں کھودا گیا اور اس میں کوئی شخص گر کر مرگیا، اگر کھودنے والے نے سلطان کی اجازت سے کنواں کھودا تھا تو ضمان نہیں ہوگا اور اگر اس کی اجازت کے بغیر کھودا تھا تو ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ عام لوگوں کے حقوق کا نگراں امام ہے تو اس کی اجازت ضروری ہے۔ یہ شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کا مسلک ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک سلطان کی اجازت کے بغیر کھودنے کی صورت میں بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ جو کام مسلمانوں کے مفاد میں ہو اس کی اجازت دلالۃً ثابت ہے، شافعیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے، مالکیہ نے بھی اجازت کی قید نہیں لگائی ہے، جس شخص نے اپنی ملکیت میں یا افتادہ

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۹۰، المغنی ۵/ ۳۸۱، ۵۰۳، الاختیار ۲/ ۵۳، المہذب ۱/ ۳۱۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۵، ہدایہ ۴/ ۱۱۷، المغنی ۸/ ۳۲۷، التبصرہ ۲/ ۳۴۹، منح الجلیل ۴/ ۵۵۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۔

(۱) البدائع ۷/ ۲۷۲، ہدایہ ۴/ ۱۹۷-۱۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۴-۲۰۵، المہذب ۲/ ۱۹۵، المغنی ۸/ ۳۸، التبصرۃ ۲/ ۳۵۱-۳۵۳، منح الجلیل ۴/ ۳۵۳۔

زمین میں کنواں کھودا اس پر بالاتفاق ضمان نہیں ہے[1]، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ گڈھے میں گرنے والا اگر بھوک سے یا غم سے مرجائے تو گڈھا کھودنے والے پر ضمان نہیں ہوگا، بھوک سے مرنے کی صورت میں امام ابویوسف بھی امام ابوحنیفہ کے ہم خیال ہیں، لیکن اگر غم کی وجہ سے وفات ہوئی تو امام ابویوسف کھودنے والے پر ضمان لازم قرار دیتے ہیں۔

۴۸ - جس شخص نے مسلمانوں کے راستہ کی طرف چھجہ نکالا، یا پرنالہ نصب کیا، یا چبوترہ بنایا، یا پتھر، یا لکڑی، یا خربوزہ کا چھلکا رکھا، یا پانی بہایا، اور اس کی وجہ سے کوئی انسان پھسل گیا تو جو نقصان ہوگا کرنے والا اس کا ضامن ہوگا، یہ حنابلہ، حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے[2]، مالکیہ کے نزدیک[3] اگر راستہ میں کوئی چیز رکھی ہے، مثلاً خربوزہ کے چھلکے، یا پانی بہایا تو اس سے ہونے والے نقصان کا ضامن ہوگا، اور اگر کسی نے بارش کے لئے پرنالہ نصب کیا، اسے سڑک کی طرف لگایا، پھر ایک مدت کے بعد وہ پرنالہ کسی انسان کے سر پر گر پڑا جس سے وہ شخص مرگیا، یا مال پر گر گیا جس سے مال ضائع ہوگیا تو کوئی ضمان نہیں، کیونکہ بارش کی وجہ سے پرنالہ لگانا ایسا عمل ہے جس کی اجازت ہے۔

۴۹ - جس نے ایسی دیوار تعمیر کی جو سڑک کی طرف جھکی ہوئی ہے، اس دیوار کے گرنے سے کوئی چیز ضائع ہوگئی تو اس میں ضمان ہے اور اگر اس نے سیدھی دیوار بنائی، یا اپنی ملکیت کی طرف جھکی ہوئی دیوار

(۱) البدائع ۷/ ۲۷۸، ہدایہ ۴/ ۱۹۳، التبصرہ ۲/ ۳۴۶، الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۴ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۸۳-۸۵، المغنی ۷/ ۸۲۳-۸۲۴۔

(۲) المغنی ۷/ ۸۳۰، البدائع ۷/ ۲۷۸-۲۷۹، الاختیار ۵/ ۴۵، مغنی المحتاج ۴/ ۸۵۔

(۳) التبصرہ ۲/ ۳۴۷۔

بنائی پھر وہ دیوار گر پڑی تو ضمان نہیں ہے، اگر گرنے سے پہلے وہ دیوار راستے کی طرف جھک گئی، یا کسی انسان کی ملکیت کی طرف جھک گئی تو اگر دیوار بنانے والے کے لئے اس کا توڑنا ممکن نہ ہوا اور نہ ہی اس نے توڑنا ترک کرنے میں کوئی کوتاہی کی، کیونکہ توڑنا اس کے بس میں نہیں تھا تو ضمان لازم نہ ہوگا، اور اگر اس کے لئے توڑنا ممکن تھا اور اس سے مطالبہ بھی کیا گیا پھر بھی اس نے نہیں توڑا تو ضامن ہوگا اور اگر اس سے توڑنے کا مطالبہ نہیں کیا گیا تو ضامن نہیں ہوگا[1]۔

گھروں میں داخل ہونے میں اجازت کا اثر:

۵۰ - کسی کے لئے دوسرے کے گھر میں بلا اجازت داخل ہونا جائز نہیں، اسی لئے جب داخل ہونے کا ارادہ ہو تو اجازت لینا ضروری ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَدْخُلُوْا بُيُوْتاً غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى أَهْلِهَا"[2] (اے ایمان والو اپنے گھروں کے علاوہ دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک اجازت نہ لے لو اور گھر والوں کو سلام نہ کرلو)۔ اگر اجازت دے تو داخل ہوگا اور اگر اجازت نہ دے تو لوٹ جائے گا۔

چوری کی سزا میں اجازت لے کر گھروں میں داخل ہونے کا اثر پڑتا ہے، کیونکہ دخول کی اجازت کو حد ساقط کرنے والا شبہ قرار دیا جاتا ہے، اس لئے کہ اجازت کی بنا پر گھر "حرز" ہونے سے خارج ہوگیا، نیز اس لئے کہ جب اسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو وہ گویا گھر کا ایک فرد بن گیا، اب کوئی چیز لے

(۱) المغنی ۷/ ۸۲۷، مغنی المحتاج ۴/ ۸۶، الہدایہ ۴/ ۱۹۵، ۱۹۶، التبصرہ ۲/ ۳۴۷۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۷۔

تو وہ خیانت کرنے والا ہوگا، چوری کرنے والا نہیں ہوگا[۱]۔ مگر فقہاء کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا چیز چوری شمار ہوگی اور کیا چیز چوری شمار نہ ہوگی؟ اس کی تفصیل ''سرقہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

۵۱ - جرم اور ضمان میں بھی اجازت لے کر گھر میں داخل ہونے کا اثر پڑتا ہے، اسی سلسلے کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص کسی کے گھر میں اجازت لے کر داخل ہوا، اور صاحب مکان کے کتے نے اسے کاٹ لیا تو حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے دوسرے قول کے مطابق صاحب مکان ضامن ہوگا[۲]، کیونکہ مالکِ مکان کتے کو نہ روک کر اس شخص کی ہلاکت کا سبب بنا، اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، شافعیہ کا ایک قول حنفیہ کے مطابق ہے۔

اسی طرح جس نے اپنے گھر میں کنواں کھودا اور کوئی شخص مالک مکان کی اجازت سے گھر میں داخل ہوا اور کنویں میں گر پڑا تو مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک صاحب مکان پر ضمان نہیں ہے، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر کنواں کھلا ہوا ہے اور داخل ہونے والا بینا ہے، کنویں کو دیکھ رہا ہے تو ضمان نہیں اور اگر داخل ہونے والا شخص نابینا ہے یا کنواں تاریکی میں ہے، نظر نہیں آرہا ہے تو حنابلہ کے یہاں ضمان لازم ہے، شافعیہ کا بھی زیادہ قوی قول یہی ہے، شافعیہ کے دوسرے قول میں مطلقاً ضمان نہیں[۳]۔

اس کی تفصیل ''جنایہ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(۱) المغنی ۸/ ۲۵۴، البدائع ۷/ ۳۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۴، المہذب ۲/ ۲۸۱، الشرح الصغیر ۴/ ۴۸۳ طبع دارالمعارف۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۳۸، البدائع ۷/ ۲۷۳، المہذب ۲/ ۱۹۴، منح الجلیل ۴/ ۳۵۴۔

(۳) المغنی ۷/ ۸۲۷، منح الجلیل ۴/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۴/ ۸۳، الزیلعی ۶/ ۱۴۵، البدائع ۷/ ۲۷۴، ۲۷۷۔

عقود میں اجازت کا اثر:

۵۲ - اصل یہ ہے کہ جس کو تصرفات کی اجازت دی گئی ہے اس کا نفع بخش تصرف نافذ ہوگا، مثلاً تصرف کی اجازت یافتہ بچہ کا تصرف ان لوگوں کے نزدیک جو بچہ کے تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں، ضرر رساں تصرفات درست نہیں ہوتے، خواہ اجازت سے کئے جائیں، اسی لئے بچے کا تبرعاً کسی کو کوئی چیز دینا (بلا معاوضہ) درست نہیں ہے۔

جو بچہ باشعور ہو چکا ہے اور اسے تصرفات کی اجازت دے دی گئی ہے اس کو وہی اختیارات ہیں جو اختیارات بالغ شخص کو ہیں لیکن باشعور بچے کو اجازت دینے کی درستگی اسی وقت ہوگی جب کہ بچہ یہ سمجھتا ہو کہ فروخت کرنے سے فروخت کنندہ کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے اور خریداری سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اور معمولی دھوکے اور بڑے دھوکے میں تمیز کرسکتا ہو[۱]۔

۵۳ - جس عقد کی اجازت دی گئی ہے تصرف کا حق اسی عقد تک محدود رہے گا، مثلاً وکالت، شرکت، قراض (مضاربت) میں وکیل، مضارب اور شریک کو اسی تصرف کا اختیار ہوگا جس کی اجازت انہیں دی گئی ہے، جس شخص کو فروختگی کا یا عقد نکاح کا یا کسی اور عقد کا وکیل بنایا گیا ہے اسے اسی دائرے میں تصرف کا اختیار ہوگا، کوئی ایسا عقد کرنے کا اختیار نہ ہوگا جو دائرہ اجازت میں نہیں آتا ہے۔

ان لوگوں کو جن عقود کی اجازت دی گئی ہے انہیں انجام دینے کے بعد عقود سے پیدا ہونے والے حقوق کس کو حاصل ہوں گے؟ اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ عقد شرکت میں یہ حقوق دونوں شریکوں کو حاصل ہوں گے، عقد مضاربت میں رب المال کو حاصل

(۱) الحطاب ۵/ ۷۶، ۱۲۱، الاختیار ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲، ابن عابدین ۵/ ۱۱۳، البدائع ۷/ ۱۹۴-۱۹۵، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، منتہی الارادات ۲/ ۲۹۷۔

ہوں گے[1]۔ وکیل کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ ذمہ داری مؤکل پر ہوتی ہے، حقوق بھی اسی کی طرف لوٹتے ہیں، وکیل خاص کے بارے میں مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے لیکن وکیل عام میں مالکیہ کے نزدیک مطالبہ وکیل سے ہوگا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس عقد کی نسبت مؤکل کی طرف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وکیل اسے اپنی طرف منسوب کرتا ہے، مثلاً فروختگی، خریداری، اجارہ وغیرہ، ان کے حقوق عقد کرنے والے کی طرف لوٹتے ہیں، لہذا ان عقود میں حقوق وکیل کی طرف لوٹیں گے اور ذمہ داریاں بھی اسی پر عائد ہوں گی، ان حقوق میں وکیل کی حیثیت مالک کی طرح ہوگی اور مالک اجنبی کی طرح ہوگا، یہاں تک کہ وکیل کے فروخت کردہ مال کی قیمت کا مطالبہ مؤکل (مالک مال) خریدار سے نہیں کرسکتا اور اگر خریدار کے قبضہ میں جانے کے بعد فروخت کردہ مال پر کسی کا استحقاق ثابت ہوا تو خریدار ادا کردہ قیمت کا مطالبہ وکیل سے کرے گا، مؤکل سے نہیں۔

اور جس عقد میں مؤکل کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اس کے حقوق مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں، مثلاً نکاح، طلاق، خلع، مال کے بدلے میں آزاد کرنا، ان تمام عقود میں حقوق مؤکل کو حاصل ہوتے ہیں اور ذمہ داریاں بھی اسی پر عائد ہوتی ہیں، وکیل کی حیثیت ان عقود میں محض سفیر اور ترجمان کی ہوتی ہے، یہاں تک کہ نکاح میں شوہر کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ شوہر ہی سے مطالبہ کیا جائے گا ہاں اگر وکیل مہر کا ضامن بنا ہو تو بربنائے ضمان اس سے

(۱) البدائع ۶/ ۶۵، ۱۱۳، ۱۱۵، منتہی الارادات ۲/ ۳۲۶، ۳۳۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۱۸، ۱۷۷، المہذب ۱/ ۳۵۳- ۳۵۴، ۴۰۰ طبع دار المعرفہ بیروت۔

مہر کا مطالبہ کیا جائے گا[1]۔

۵۴- کبھی شریعت کی اجازت مالک کی اجازت کے قائم مقام ہوجاتی ہے، لہذا مالک کے اجازت نہ دینے کے باوجود عقد درست ہوجاتا ہے، مثلاً کسی کے ذمہ دوسرے کا دین (مالی مطالبہ) ہو اور وہ شخص نہ دین ادا کرتا ہو نہ اپنا مال فروخت کرکے ادا کرنے پر آمادہ ہو تو قاضی اگر چاہے تو اس کا دین ادا کرنے کے لئے اس کی اجازت کے بغیر اس کا مال فروخت کردے اور اگر چاہے تو اسے تعزیر کرے اور قید کردے یہاں تک کہ وہ شخص مال فروخت کردے[2]۔

۵۵- کسی نے اگر دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کیا، مثلاً کسی فضولی نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کردیا تو شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ تصرف مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا اور تصرف کے بعد ملنے والی اجازت تصرف سے پہلے کی وکالت کی طرح ہوگی اور وکالت اجازت ہے، شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی ایک رائے میں یہ تصرف (فروختگی) باطل ہوگا[3]۔

۵۶- جن عقود کو مالک خود انجام دیتا ہے ان میں مالک کی اجازت سے کبھی اجازت یافتہ شخص چیز کا مالک بن جاتا ہے، خواہ یہ مالک بنانا کسی چیز کے بدل میں ہو، مثلاً قرض میں، یا بلاعوض کے ہو، مثلاً ہبہ اور عین کی وصیت میں اور کبھی اس اجازت کے نتیجہ میں اجازت یافتہ شخص کو منفعت کا مالک بنادیا جاتا ہے، یا نفع اٹھانے کا حق مل جاتا ہے، مثلاً اجارہ اور عاریت میں یا بضع سے نفع اٹھانے کا مالک بنانے میں جیسا کہ عقد نکاح میں ہوتا ہے، اس کا بیان پہلے گذر چکا ہے۔

(۱) البدائع ۶/ ۳۳، المہذب ۱/ ۳۶۴، منتہی الارادات ۲/ ۳۰۸، الشرح الصغیر ۲/ ۱۸۴ طبع الحلبی، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۲۵۶- ۲۵۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۳، البدائع ۴/ ۱۷۷۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۲۷، الدسوقی ۳/ ۱۲۔

استہلاک میں اجازت کا اثر:

۵۷- اجازت کبھی اصل چیز اور اس کے منافع دونوں کے استعمال کی ہوتی ہے، شارع کی طرف سے اس طرح کی اجازت سے حقیقی استیلاء سے ملکیت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، مثلاً سمندر کے شکار کی اجازت، غیر حرم میں خشکی کے شکار کی اجازت، اسی ذیل میں پانی، گھاس اور آگ بھی آتے ہیں، یہ وہ تین مشترک اشیاء ہیں جن کے بارے میں حدیث میں صراحت ہے کہ "المسلمون شركاء في ثلاث: في الماء و الكلأ و النار"[۱] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: پانی، گھاس اور آگ میں)۔

بندوں کی طرف سے ایک دوسرے کو استہلاک (استعمال) کی اجازت کے مختلف اثرات پڑتے ہیں، کبھی تو اس سے عوض کے ذریعہ ملکیت حاصل ہوتی ہے، مثلاً روٹی، دراہم اور دنانیر قرض پر دینا[۲]، کبھی بغیر عوض ملکیت حاصل ہوتی ہے، جیسے کھانے پینے کی چیزیں، دراہم ودنانیر ہبہ کرنا[۳]۔

کبھی کبھی استہلاک کی اجازت کا مطلب مالک بنانا نہیں ہوتا بلکہ صرف اباحت ہوتی ہے، مثلاً ضیافتوں، خوشی اور غمی کی تقریبات میں[۴]۔

جرائم میں إذن کا اثر:

۵۸- اصل یہ ہے کہ خون کے معاملات اباحت کا محل نہیں ہیں،

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۳، حدیث: "المسلمون شركاء......" کی روایت مسند میں امام احمد اور ابوداؤد نے ایک مہاجر سے کی ہے ابن حجر نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں (مسند احمد ۵/ ۳۶۴، سنن ابوداؤد ۳/ ۲۹۶ طبع المطبع الانصار یہ دہلی، التلخیص الحبیر ۳/ ۶۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۹، قواعد الاحکام فی مصالح الانام ۲/ ۷۳-۷۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۷۔

(۴) الحطاب ۴/ ۲۲۳، منتہی الارادات ۳/ ۸۹، قلیوبی ۳/ ۲۹۸۔

اجازت کی بنا پر خون کرنا جائز نہیں ہوجاتا، اذن اگر معتبر ہوتو اس سے شبہ پیدا ہوجاتا ہے جس کے نتیجہ میں قصاص ساقط ہوجاتا ہے، مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے کہا: مجھے قتل کردیجئے، چنانچہ اس نے قتل کردیا تو اجازت کے شبہ کی بنا پر قصاص ساقط ہوجائے گا، یہ حنفیہ، حنابلہ کا مسلک، شافعیہ کا زیادہ قوی قول اور مالکیہ کا ایک قول ہے، مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، تیسرا قول یہ ہے کہ اسے سوکوڑے لگائے جائیں گے اور ایک سال قید میں رکھا جائے گا۔

دیت (خون بہا) واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک دیت واجب ہوگی، مالکیہ اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے[۱]۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے کہا: "میرا ہاتھ کاٹ دو" چنانچہ اس شخص نے ہاتھ کاٹ دیا تو کاٹنے والے پر ضمان لازم نہیں، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے اور شافعیہ کا قول اظہر ہے، بلقینی نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، مالکیہ نے بھی کہا ہے کہ: اس شخص کو سزا دی جائے گی لیکن اس پر قصاص نہیں ہے[۲]۔ اس مسئلہ کی تفصیلات "جنایت" کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

۵۹- کسی شخص نے کسی انسان کو حکم دیا کہ وہ دوسرے انسان کو قتل کرے، چنانچہ اس نے قتل کردیا تو اگر یہ حکم دینا جبر واکراہ کے بغیر ہوتو مامور پر قصاص لازم ہے، حکم دینے والے پر قصاص لازم ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔

اگر مجبور کرنے والے نے جبر واکراہ کے ساتھ حکم دیا ہوتو حکم دینے

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۳ طبع سوم بولاق، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱، ۵۰، منتہی الارادات ۳/ ۲۷۵، منح الجلیل ۴/ ۳۴۶-۳۴۷، الحطاب ۶/ ۲۳۵، ۲۳۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

والے پر قصاص لازم ہے، مامور پر قصاص ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، حنابلہ، مالکیہ کا مسلک، شافعیہ کا صحیح قول اور حنفیہ میں سے امام زفر کا قول یہ ہے کہ مامور کا قتل کیا جائے گا، کیونکہ اس نے خود قتل کیا ہے، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دونوں میں سے کسی پر قصاص نہ ہوگا، مذہب حنفی کا قول معتمد یہ ہے کہ مامور کو قتل نہیں کیا جائے گا[1]۔

زیر بحث موضوع میں بہت سی تفصیلات ہیں (دیکھئے: اکراہ، قتل، جنایہ کی اصطلاح)۔

۶۰- جس شخص نے اپنی جان، یا آبرو، یا مال کے تحفظ میں کسی دوسرے کو قتل کیا اس پر قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ انہیں اپنی ذات کی طرف سے دفاع کی اجازت ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ قتل کرنے کے سوا تحفظ کا کوئی اور راستہ نہ رہا ہو[2]۔

نفع اٹھانے میں اذن کا اثر:

۶۱- انتفاع اگر شارع کی اجازت سے ہو تو کبھی اس سے حقیقی استیلاء کے ذریعہ ملکیت آتی ہے، مثلاً شکار کے ذریعہ مباح (غیر مملوک) حیوان کا مالک بننا، احیاء (قابل کاشت بنانا) کے ذریعہ افتادہ زمین کا مالک بننا۔

کبھی اس سے سبقت کرنے والے کو خصوصیت حاصل ہوتی ہے، مثلاً نماز، یا اعتکاف کے لئے مساجد کی نشست گاہوں کی طرف سبقت کرنا، مدارس، رباطوں اور بازاروں کی نشست گاہوں کی طرف سبقت کرنا۔

(۱) الاختیار ۲/ ۱۰۸، منتہی الارادات ۳/ ۲۷۴، المہذب ۲/ ۱۷۸، المواق مع حاشیہ الحطاب ۶/ ۲۴۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، ابن عابدین ۵/ ۳۶۲، المغنی ۸/ ۳۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، التبصرۃ ۲/ ۳۵۷۔

کبھی انتفاع کی اجازت دینے سے صرف نفع اٹھانے کا حق ثابت ہوتا ہے، مثلاً شاہراہ عام سے نفع اٹھانا، پانی کے عمومی نالے سے فائدہ اٹھانا، ان چیزوں میں انتفاع کی اجازت کے ساتھ یہ شرط ہے کہ شاہراہ عام، نالہ وغیرہ اس استعمال سے خراب نہ ہوں[1]۔

۶۲- اگر انتفاع کی شکل یہ ہو کہ بندوں نے ایک دوسرے کو نفع اٹھانے کی اجازت دی ہو تو اگر یہ اجازت کسی عقد (معاہدہ) کے بغیر ہو تو اس سے ملکیت نہیں آتی ہے، مثلاً کسی خاص راستہ یا خاص نالی کے مالک نے دوسرے کو اس راستہ پر چلنے، یا اس نالی میں پانی گرانے کی اجازت دی، اور اجازت یافتہ شخص نے اگر اس راستہ یا نالی کا غلط استعمال کیا جس سے اسے نقصان پہنچا تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔

۶۳- اگر نفع اٹھانے کی اجازت کسی عقد کے نتیجہ میں حاصل ہوئی ہو، مثلاً اجارہ، یا اعارہ (عاریت پر دینے) کے ذریعہ تو فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ عقد اجارہ سے منفعت کی ملکیت حاصل ہوتی ہے، لہذا اجارہ پر لینے والے کو اختیار ہے کہ اس چیز کی منفعت خود وصول کرے، یا دوسرے کو اجارہ پر دے کر اسے منفعت کا مالک بنادے۔

عقد اعارہ سے منفعت کی ملکیت حاصل ہوتی ہے، یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ عقد اعارہ سے مالک کی اجازت کے بغیر منفعت کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، لہذا عاریت پر لینے والا مالک کی اجازت کے بغیر وہ چیز کسی دوسرے کو نفع اٹھانے کے لئے نہیں دے سکتا، صرف وہ خود منفعت حاصل کرسکتا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عاریت پر دینے سے ملکِ منفعت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، لہذا عاریت پر لینے والا وہ چیز کسی دوسرے کو عاریت پر دے سکتا ہے۔

۶۴- اس طرح کے عقود (اجارہ، اعارہ وغیرہ) میں اگر نفع اٹھانے

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۰۔

والا انتفاع کے دائرۂ اجازت سے باہر قدم نکالتا ہے، یا اس چیز کے بارے میں کوتاہی کرتا ہے جس سے اس چیز کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو نقصان کا ضامن ہوتا ہے[1]۔ اس مسئلہ میں کافی تفصیل ہے جسے ''ضمان'' کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

إذن کا خاتمہ:

۶۵ - اجازت اگر شارع کی طرف سے ہو تو وہ ختم نہیں ہوتی، اس کے ختم ہونے کا تصور نہیں ہے، کیونکہ مباح اموال میں شارع کی اجازت کی بنا پر انسان قابض ہوکر اس چیز کا مستقل مالک ہوجاتا ہے۔

جہاں تک بندوں کے ایک دوسرے کو اجازت دینے کا معاملہ ہے تو اگر یہ نفع اٹھانے کی اجازت ہے اور انتفاع کی یہ اجازت عقد لازم، مثلاً اجارہ سے حاصل ہوئی ہے تو عقد کی مدت ختم ہونے سے یہ اجازت ختم ہوگی، یا اجازت کی مدت میں اجازت کے مطابق کام کے مکمل ہونے پر اجازت ختم ہوگی۔

اور اگر انتفاع کی اجازت کسی عقد جائز سے حاصل ہوئی، مثلاً عاریت سے تو عاریت پر دینے والا جس وقت رجوع کرلے اجازت ختم ہوجائے گی، خواہ عاریت مطلق ہو، یا کسی خاص وقت تک کے لئے عاریت پر دی گئی ہو، کیونکہ یہ اباحت ہے (مالک بنانا نہیں ہے) یہ مسلک حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے، لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی زمین ایک خاص وقت تک کے لئے عاریت پر دی گئی اور عاریت لینے والے نے اس زمین میں درخت لگائے، یا عمارت بنوائی اور یہ درخت، یا عمارت اس زمین پر برقرار ہے تو مقررہ وقت سے پہلے عاریت سے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔

حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں: اگر کوئی زمین کسی کو کاشت کرنے کے لئے عاریت پر دی تو عاریت پر دینے والے کی ذمہ داری ہے کہ فصل کٹنے تک عاریت کو باقی رکھے اور اگر کوئی زمین مردہ دفن کرنے کے لئے عاریت پر دی تو دفن شدہ لاش کے اثرات باقی رہنے تک عاریت سے رجوع نہیں کرسکتا۔

مالکیہ کے نزدیک جو چیز ایک خاص مدت تک کے لئے عاریت پر دی گئی ہو اسے وقت ختم ہونے سے پہلے واپس لینا جائز نہیں ہے اور اگر مطلق عاریت ہو جس میں کوئی مدت مقرر نہیں کی گئی ہے تو بھی اسے اتنی مدت کے لئے چھوڑے رکھنا ضروری ہے جتنی مدت میں لوگ اس جیسی چیز سے نفع اٹھاتے ہوں[1]۔

اور اگر تصرف کرنے کی اجازت ہو، جیسا کہ وکالت، شرکت اور مضاربت میں ہوتا ہے تو معزول کرنے سے اجازت ختم ہوجاتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اجازت دئے ہوئے شخص کو معزولی کا علم ہوجائے اور وکالت سے کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔

موت، جنون مطبق، مؤکل پر پابندی سے اسی طرح جس چیز کا وکیل بنایا گیا ہے، اس کے ہلاک ہونے سے، اسی طرح اگر مؤکل خود وہ تصرف کرلے جس کے لئے وکیل بنایا تھا، یا وکیل مرتد ہوکر دار الحرب چلا جائے تو بھی اجازت ختم ہوجاتی ہے۔

اسی طرح متولی وقف اور وصی رجوع کرنے، خیانت کرنے اور عجز کی بنا پر معزول ہوجاتے ہیں[۲]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۳، منتہی الارادات ۲/ ۳۹۶، المغنی ۵/ ۲۷۸، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۴، الشرح الصغیر ۲/ ۲۰۵ طبع الحلبی۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۰، ۲۷۳، ۳۵۹، المغنی ۵/ ۲۲۹، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۶، الجوہر ۲/ ۱۳۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۳، ۸۷، ۱۱۲، ۲۱۶، ۷/ ۳۸۵، ابن عابدین ۳/ ۳۹۶، ۵/ ۱۰۸- ۱۰۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۱۵، ۲۳۱، ۳۱۹، الدسوقی ۳/ ۳۹۶، منتہی الارادات ۲/ ۳۹۸، ۳۰۵، ۳۰۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۳۲۔

تراجم فقہاء

جلد ۲ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج ا ص ۲۷۴ میں گذر چکے۔

ابراہیم الوائلی (؟-۱۱۹ھ)

یہ ابراہیم بن عبداللہ بن ابراہیم بن سیف وائلی نجدی، حنبلی عالم اورفقیہ ہیں، ان کا اصل وطن نجد ہے، اور انہوں نے حجاز میں سکونت اختیار کی، وہ اپنے زمانہ میں مذہب حنبلی کے مرجع تھے، ان کی ولادت اور وفات مدینہ میں ہوئی۔

بعض تصانیف: "العذب الفائض شرح عمدة كل فارض" اور "عمدة كل فارض"، شیخ صالح بن حسن (متوفی ۱۱۲۱ھ) کی تصنیف ہے جو "ألفية الفرائض" کے نام سے مشہور ہے۔

[معجم المؤلفین ۱/ ۵۰؛ ایضاح المکنون ۴/ ۱۴۳]

ابن اَبان (؟-۲۲۱ھ)

یہ عیسیٰ بن اَبان بن صدقہ، ابوموسیٰ، بغداد کے باشندے ہیں، حنفی فقیہ اور اصولی ہیں، انہوں نے امام محمد بن الحسن سے فقہ سیکھی، اور ان کے دامن فیض سے پورے طور پر وابستہ ہوگئے، اور خود ان سے امام طحاوی کے استاذ قاضی عبدالحمید نے فقہ سیکھی، اچھے حافظ حدیث تھے، قضاء کے عہدے پر مامور ہوئے اور تا وفات اس عہدے پر فائز رہے۔ ہلال بن یحییٰ نے ان کے بارے میں یہ کہتے ہوئے علم وفضل کی شہادت دی ہے کہ "بصرہ میں آغاز اسلام سے لے کر ہمارے اس وقت تک کوئی ایسا قاضی عہدہ قضاء پر فائز نہیں ہوا جو عیسیٰ بن اَبان سے زیادہ فقیہ ہو"۔

بعض تصانیف: "كتاب العلل" فقہ میں، "كتاب الحج"، اور "كتاب الشهادات"۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۴۰۱؛ الفوائد البہیہ ص ۱۵۱؛ کشف الظنون ۱۴۳۱، ۱۴۴۰؛ معجم المؤلفین ۸/ ۱۸]

ابن ابی حاتم (۲۴۰-۳۲۷ھ)

یہ عبدالرحمن بن محمد ابی حاتم بن ادریس، شیخ الاسلام، ابومحمد تمیمی حنظلی رازی ہیں، "رے" کے ایک محلّہ "درب حنظلہ" کی طرف نسبت سے حنظلی کہلاتے ہیں، بڑے حفاظ حدیث میں سے ہیں، انہوں نے علم حدیث کی طلب میں اپنے والد کے ساتھ اور ان کے بعد مختلف شہروں کا سفر کیا، اور عالی سندیں حاصل کیں۔ انہوں نے حدیث ابوسعید اشج، ابن وارہ اور ابوزرعہ سے سنی اور دوسرے بہت سے لوگوں سے مختلف علاقوں میں احادیث سنیں، اور خود ان سے بہت سے لوگوں نے روایت کی۔ اسماء الرجال کے امام تھے۔ ابو الولید باجی نے کہا: ابن ابی حاتم ثقہ حافظ ہیں۔

بعض تصانیف: "الجرح والتعديل" یہ کتاب حفظ (حدیث ورجال) میں ان کے امتیاز اور پختگی کے مقام پر فائز ہونے کی دلیل ہے، "التفسير" کئی جلدوں میں، اور "الرد على الجهمية"، اسی طرح فقہ اور اختلاف صحابہ وتابعین پر بھی کتابیں لکھیں۔

[تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۴۶؛ طبقات الحنابلہ ۲/ ۵۵؛ الأعلام للزرکلی ۴/ ۹۹]

ابن ابی شیبہ (۱۵۹-۲۳۵ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن ابراہیم بن عثمان، ابوبکر، عبسی ہیں، کوفہ کے باشندہ تھے، حدیث اور دوسرے فنون میں امامت کا مقام رکھتے تھے، وہ حدیث کے اچھے حافظ اور اس کی کثرت سے روایت کرنے والے تھے، انہوں نے شریف بن عبد اللہ، سفیان بن عیینہ، عبد اللہ بن مبارک اور ان کے طبقہ کے دوسرے لوگوں سے حدیث سنی، اور ان سے امام بخاری و مسلم اور احمد بن حنبل اور دوسرے محدثین نے روایت کی ہے۔ متوکل علی اللہ کے دور خلافت میں بغداد تشریف لائے، تو لوگوں نے ان کی مجلس میں حاضر ہونے والوں کا اندازہ تیس ہزار (۳۰۰۰۰) لگایا۔ ابوزرعہ رازی فرماتے ہیں: ''میں نے ابوبکر بن ابی شیبہ سے بڑا حافظ حدیث نہیں دیکھا''۔

بعض تصانیف: ''المسند''، ''الأحکام'' اور ''التفسیر''۔

[تذکرة الحفاظ ۲/ ۱۸؛ شذرات الذہب ۲/ ۸۵؛ تاریخ بغداد ۱۰/ ۶۶؛ معجم المؤلفین ۶/ ۱۰۷]

ابن ابی عاصم (۲۰۶-۲۸۷ اور ایک قول ۲۸۹ھ)

یہ احمد بن عمرو النبیل ابی عاصم (بعض کے نزدیک احمد بن عمرو بن ابی عاصم النبیل)، ابوبکر، شیبانی بصری، قاضی اصبہان ہیں، وہ امام، حافظ حدیث، فقیہ ظاہری اور صالح و پرہیز گار تھے، انہوں نے حدیث کے سلسلہ میں دور دراز کے اسفار کئے، ان کا مذہب یہ تھا کہ نصوص کے ظاہر کو لیا جائے اور قیاس کو ترک کیا جائے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی کتابیں زنجی فتنہ میں ضائع ہوگئیں تو انہوں نے اپنے حافظہ سے پچاس ہزار حدیثیں دوبارہ لکھیں۔

بعض تصانیف: ''المسند الکبیر''، ''الآحاد والمثانی''، ''السنة'' اور ''الدیات''۔

[تذکرة الحفاظ ۲/ ۱۹۳؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۹۵؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۱۸۴؛ الأعلام للزرکلی ۱/ ۱۸۲]

ابن ابی لیلیٰ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی مریم:

دیکھئے: نصر بن علی بن محمد الشیرازی۔

ابن ابی ملیکہ (؟-۱۱۷ اور ایک قول ۱۱۸ھ)

یہ عبد اللہ بن عبید اللہ بن ابی ملیکہ، ابوبکر، اور ایک قول: ابومحمد، تیمی مکی ہیں، ثقہ، تابعی، کثیر الحدیث ہیں، وہ حرم کے امام اور شیخ اور امانت دار مؤذن تھے، انہوں نے تیس صحابہ کو پایا اور ان سے حدیث شریف کی روایت کی۔ حضرت عبد اللہ بن زبیر نے انہیں طائف کا قاضی بنایا۔

[تہذیب التہذیب ۵/ ۳۰۶؛ شذرات الذہب ۱/ ۱۵۳؛ الأعلام ۴/ ۲۳۶]

ابن ابی موسیٰ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن الأثیر (۵۴۴-۶۰۶ھ)

یہ مبارک بن محمد بن محمد بن عبد الکریم، ابو السعادات، مجد الدین شیبانی جزری ہیں، ابن الاثیر کے نام سے مشہور ہیں، ان کی ولادت اور نشوونما ''جزیرہ ابن عمر'' میں ہوئی، مشاہیر علماء اور بڑے شرفاء میں

سے تھے، وہ بڑے فاضل اور خطوط نگاری میں ماہر تھے، ممتاز ترین رؤساء میں تھے، مختلف عہدوں پر فائز ہوئے، حاکم موصل سے وابستہ ہوگئے اور دیوان انشاء کے افسر بنے، ایک مرض لاحق ہونے کی وجہ سے ان کے دونوں ہاتھ پیر بیکار ہوگئے، لکھنا ممکن نہ رہا تو وہ اپنے گھر میں خلوت گزیں ہوگئے، کہا جاتا ہے کہ ان کی ساری تصانیف ان کے زمانۂ مرض کی یادگار ہیں، طلبہ کو املاء کرا کے یہ کتابیں لکھیں۔

بعض تصانیف: "النهاية في غريب الحديث"، "جامع الأصول في أحاديث الرسول"، اور "الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف" تفسیر میں۔

[طبقات الشافعیہ ۵/۱۵۳؛ بغیۃ الوعاۃ ۲/۲۷۴؛ لأعلام للزرکلی ۶/۱۵۲]

ابن تیمیہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری:

دیکھئے: محمد بن جریر الطبری۔

ابن الجوزی (۵۰۸-۵۹۷ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن علی بن محمد الجوزی، ابو الفرج ہیں، ان کی نسبت "جوزی" بصرہ کے محلّہ "جوز" کی طرف ہے، ان کے اجداد میں سے کوئی شخص وہاں آباد تھا، یہ قریشی ہیں، ان کا سلسلۂ نسب حضرت ابو بکر صدیقؓ تک پہنچتا ہے، بغداد کے باشندے اور مسلکاً حنبلی تھے۔ فقہ، تاریخ، حدیث اور ادب میں اپنے زمانہ کے علامہ تھے، اپنے موثر وعظ کے ذریعہ انہوں نے شہرت پائی، خود خلیفہ ان کی مجلسوں میں حاضر ہوتا تھا، کثیر التصانیف تھے۔

بعض تصانیف: "تلبيس إبليس"، "الضعفاء والمتروكين" اور "الموضوعات" یہ دونوں کتابیں حدیث میں ہیں۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/۳۹۹-۴۲۳؛ الأعلام للزرکلی ۴/۸۹؛ البدایہ والنہایہ ۱۳/۲۸؛ مرآۃ الزمان ۸/۴۸۱]

ابن الحاجب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد (؟-۴۰۳ھ)

یہ حسن بن حامد بن علی بن مروان، ابو عبد اللہ، الوراق، بغدادی ہیں، حنابلہ کے زمانہ میں ان کے امام اور ان کے مدرس اور مفتی تھے، انہوں نے ابو بکر بن مالک، ابو بکر بن الشافعی، ابو بکر النجاد اور دوسرے لوگوں سے حدیث کی سماعت کی، یہ قاضی ابو یعلی الفراء کے استاذ ہیں۔ اپنی مجلس کا افتتاح قرآن پڑھ کر کرتے، پھر درس دیتے، پھر اپنے ہاتھ سے لکھتے اور اس کی اجرت سے اپنی روزی حاصل کرتے، اس لئے ان کا نام ابن حامد الوراق پڑ گیا۔ مکہ سے واپس لوٹتے ہوئے "واقصہ" کے قریب ان کا انتقال ہوگیا۔

بعض تصانیف: "الجامع" فقہ حنبلی میں، تقریباً ۴۰۰ جلدوں میں ہے، "شرح أصول الدين" اور "أصول الفقه"۔

[طبقات الحنابلہ ۲/۱۷۱؛ النجوم الزاہرہ ۴/۲۳۲؛ لأعلام للزرکلی ۲/۲۰۱]

ابن حبان (؟-۳۵۴ھ)

یہ محمد بن حبان بن احمد بن حبان، ابو حاتم، البستی ہیں، سجستان کے شہر "بست" کی طرف نسبت ہے، طلب علم کے سلسلہ میں انہوں نے

مختلف ممالک کا سفر کیا، آپ محدث، مؤرخ، طب اور علم نجوم میں ماہر تھے، پہلے ''سمرقند'' پھر ''نسا'' کے قاضی رہے۔ ابن السمعانی فرماتے ہیں: ''وہ اپنے زمانہ کے امام تھے''۔

بعض تصانیف: ''المسند الصحیح علی التقاسیم والأنواع'' یہ کتاب صحیح ابن حبان کے نام سے مشہور ہے اور فن حدیث میں ہے، ''روضة العقلاء'' ادب میں، ''الثقات'' فن رجال حدیث میں، اور ''وصف العلوم و أنواعها''۔

[طبقات الشافعیہ ۲/۱۴۱؛ الأعلام للزرکلی ۶/۳۰۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/۱۲۵؛ شذرات الذہب ۳/۱۶]

ابن حبیب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی (۷۷۳-۸۵۲ھ)

یہ احمد بن علی بن محمد، شہاب الدین، ابو الفضل کنانی عسقلانی ہیں، ان کی ولادت، نشوونما اور وفات مصر میں ہوئی، یہ ابن حجر کے نام سے معروف ہیں، ابن حجر ''آل حجر'' کی طرف نسبت ہے، آل حجر بلاد ''جرید'' میں آباد تھے، اور ان کا یہ علاقہ تیونس میں ''قابس'' کے علاقہ میں پڑتا ہے، وہ بڑے شافعی علماء میں سے تھے، محدث، فقیہ اور مؤرخ تھے، رجال کی معرفت واستحضار، عالی ونازل سند اور علل احادیث وغیرہ کی معرفت میں سند کا درجہ رکھتے تھے، انہوں نے بلقینی، برماوی اور عز بن جماعہ سے فقہ حاصل کی۔ بلاد شام اور دوسری جگہوں کا سفر کیا، حدیث کی نشر واشاعت میں لگ گئے، اور اپنے آپ کو حدیث کے مطالعہ وتدریس اور تصنیف وافتاء کے لئے وقف کردیا، اور اس میدان میں فرد فرید بن گئے، یہاں تک کہ لفظ ''الحافظ'' کا اطلاق ان پر اجماعی طور پر ہونے لگا، متعدد جگہوں میں انہوں نے درس دیا، ان کو مدرسہ ''بیبرسیہ'' کی نظامت اور اس کی نگرانی کی ذمہ داری سونپی گئی، اور دار العدل میں فتوی دینے اور جامع ازہر میں خطابت کی ذمہ داری سونپی گئی، اور منصب قضاء پر بھی فائز ہوئے، ان کی تصانیف ۱۵۰ سے زائد ہیں۔

بعض تصانیف: ''فتح الباري شرح صحیح البخاري'' پندرہ جلدوں میں، ''الدرایة في منتخب تخریج أحادیث الهدایة''، اور ''تلخیص الحبیر في تخریج أحادیث الرافعي الکبیر''۔

[الضوء اللامع ۲/۳۶؛ البدر الطالع ۱/۸۷؛ شذرات الذہب ۷/۲۷۰؛ معجم المؤلفین ۲/۲۰]

ابن حجر الہیتمی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حزم:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گزر چکے۔

ابن الخطیب الشربینی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن رشد:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سریج:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن السکن (؟ - ۳۵۳ھ)

یہ سعید بن عثمان بن سعید بن السکن، ابو علی ہیں، بغداد کے باشندے ہیں، آپ مصر تشریف لائے، اور وہیں وفات پائی، آپ ائمہ حفاظ اور بیدار مغز مصنفین میں سے تھے۔

بعض تصانیف: "الصحيح المنتقى" حدیث میں۔

[تذکرۃ الحفاظ ۳/۱۴۰: الرسالۃ المستطرفہ ص ۲۵: تہذیب ابن عساکر ۶/ ۱۵۴: الأعلام للزرکلی ۳/۱۵۱]

ابن السید البطلیوسی (۴۴۴ - ۵۲۱ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن السید، ابو محمد ہیں، بطلیوس کے باشندے ہیں (بطلیوس کے ابتدائی دو حرفوں پر زبر اور لام ساکن ہے، یہ اندلس کا ایک بڑا شہر ہے)، ان کی ولادت اور نشو ونما بھی وہیں ہوئی، پھر وہ بلنسیہ منتقل ہوگئے، وہاں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی۔ وہ آداب اور لغات کے عالم تھے، لوگوں نے ان سے علم حاصل کیا اور فائدہ اٹھایا، وہ اچھے معلم تھے اور بات کو اچھی طرح سمجھا دیتے تھے، ثقہ اور ضابط تھے، جس چیز کے بارے میں وہ گفتگو کرتے بہت عمدہ گفتگو کرتے۔

بعض تصانیف: "الإنصاف في التنبية على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم"، "المثلث" لغت میں، "الحدائق" اصول دین میں، اور "الاقتضاب في شرح أدب الكتاب لابن قتيبة"۔

[الدیباج ص ۱۴۰: شذرات الذہب ۴/ ۶۴]

ابن سید الناس (۶۷۱ - ۷۳۴ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد بن احمد بن سید الناس، فتح الدین، ابو الفتح یعمری ہیں، "یعمر" کی طرف نسبت ہے، جو قبیلۂ کنانہ کی ایک شاخ ہے، مسلکاً شافعی تھے، وہ جلیل القدر امام اور حافظ حدیث ہیں، نقل میں حجت تھے، سیرت کا انہیں خوب استحضار تھا، ان کو رجال اور طبقات کے بارے میں کامل مہارت تھی، اختلاف فقہاء کی بھی گہری واقفیت تھی، لسانیات میں ید طولی حاصل تھا۔ انہوں نے العز الحرانی اور ابن الانماطی وغیرہ سے حدیث سنی، النجیب عبد اللطیف اور علماء کی ایک جماعت نے ان کو اجازت دی۔ دار الحدیث ظاہریہ کی مشیخت کے علاوہ وہ مدرسہ ابی حلیقہ کے ذمہ دار اور جامع الخندق دمشق کے خطیب تھے۔

بعض تصانیف: "كتاب عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير" اس کتاب کا اختصار بھی ہے جس کا نام انہوں نے "نور العيون" رکھا، اور "تحصيل الإصابة في تفضيل الصحابة"۔

[النجوم الزاہرہ ۹/ ۳۰۳: ذیل تذکرۃ الحفاظ ص ۱۶: الدرر الکامنہ ۴/ ۲۰۸: الأعلام للزرکلی ۷/ ۲۶۳: الوافی بالوفیات ۱/ ۲۸۹]

ابن سیرین:

ان کے حالات ج ا ص ۳۴۳ میں گذر چکے۔

ابن شاہین (۲۹۷ - ۳۸۵ھ)

یہ عمر بن احمد بن عثمان، ابو حفص بن شاہین ہیں، بغداد کے باشندے اور حافظ حدیث نیز واعظ ہیں، وہ بغداد کے جلیل القدر محدث اور فیض رساں تھے، انہوں نے بصرہ، فارس اور شام کا سفر

کیا۔باغندی، بغوی، ابوعلی محمد بن سلیمان مالکی اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے سماعت کی، اور ان سے ابوسعید مالینی، ابو بکر برقانی، ابو القاسم تنوخی اور بہت سے لوگوں نے روایت کی، ثقہ اور مامون تھے۔ان کی ۳۰۰ تصنیفات ہیں۔

بعض تصانیف: ''التفسير الكبير'' ایک ہزار اجزاء پر مشتمل ہے، ''المسند'' ڈیڑھ ہزار اجزاء، اور ''التاريخ'' ڈیڑھ سو اجزاء پر مشتمل ہے۔

[لسان الميزان ۴/ ۲۸۳: تذكرة الحفاظ ۳/ ۱۸۳: الرسالة المستطرفة ص ۳۸: هدية العارفين ۵/ ۸۱: معجم المؤلفين ۷/ ۲۷۳]

ابن شبرمہ (۷۲ - ۱۴۴ھ)

یہ عبداللہ بن شبرمہ بن الطفیل بن حسان، ابوشبرمہ الضبی ہیں، ضبہ کی طرف نسبت ہے، کوفہ کے باشندے ہیں، ثقہ، فقیہ، پاکدامن اور محتاط تھے، زاہدین اور عبادت گذاروں کے مشابہ تھے، سوادعراق میں قاضی مقرر ہوئے۔ انہوں نے حضرت انسؓ اور تابعین سے روایت کی، اور ان سے عبدالملک، سعید، ابن المبارک اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[تهذيب التهذيب ۵/ ۲۵۰: العبر في خبر من غبر ۱/ ۱۹۷: تقريب التهذيب ۱/ ۴۲۲: الأنساب ۸/ ۳۸۴]

ابن شہاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن عابدین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر (۳۶۸ - ۴۶۳ھ)

یہ یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر النمری، حافظ، ابوعمر ہیں، قرطبہ میں پیدا ہوئے، کبار محدثین اور فقہاء میں تھے، اور علماء اندلس کے شیخ تھے، مورخ، ادیب اور کثیر التصانیف تھے، انہوں نے بہت دور دراز کے سفر کئے، اور ''شاطبہ'' میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار''، ''التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد'' اور ''الكافي'' فقہ میں۔

[الشذرات ۳/ ۳۱۴: ترتيب المدارك ۴/ ۵۵۶، ۸۰۸، طبع دار الحياة: شجرة النور ص ۱۱۹: الأعلام ۹/ ۳۱۷: الديباج المذهب ص ۳۵۷۔ صاحب الدیباج المذہب نے ابن عبدالبر کا نام یوسف بن عمر ذکر کیا ہے، مگر ان کے حالات کے آخر میں لکھا ہے: ابوعمر کے والد ابومحمد عبداللہ بن محمد اہل علم میں سے تھے]

ابن عبدالحکم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن العراقی (۷۶۲ - ۸۲۶ھ)

یہ احمد بن عبد الرحیم بن الحسین، ابوزرعہ، ولی الدین ہیں، ابن العراقی کے نام سے معروف ہیں، کردی الاصل ہیں، ان کی ولادت اور وفات قاہرہ میں ہوئی۔ اپنے زمانہ میں مصر کے ائمہ شافعیہ میں سے تھے، اور بڑے عالم وفاضل اور اصول فروع میں کئی کتابوں کے مصنف ہیں، انہوں نے دمشق، مکہ اور مدینہ کا سفر کیا۔ اپنے والد سے حدیث، فنون حدیث اور دوسرے علوم میں مہارت حاصل کی، لأ بناسی سے فقہ سیکھی، الضیاء عبید اللہ العفیفی القزوینی سے بھی استفادہ کیا۔ حدیث، فقہ، اصول فقہ اور عربیت میں غیر معمولی امتیاز پیدا کیا، دوسرے علوم وفنون میں بھی انہیں دخل تھا، والد کی وفات کے بعد ان کے عہدے ان کے حوالے کردیے گئے، قضاء میں ۲۰ سال تک العماد الکرکی کے نائب رہے، پھر عہدوں سے بلند اور یکسو ہوکر اپنے آپ کو افتاء، تدریس اور تصنیف وتالیف کے لئے فارغ کرلیا، جلال الدین بلقینی کے بعد دیار مصر کے قاضی بنائے گئے۔

بعض تصانیف: "البيان والتوضيح لمن أخرج له في الصحيح وقد مُسَّ بضرب من التجريح"، "أخبار المدلسين"، اور ان کا ایک مفید تذکرہ کئی جلدوں میں ہے۔

[الضوء اللامع ۱/۳۳۶: البدر الطالع ۱/۷۲: الرسالۃ المستطرفۃ ص ۸۳: الأعلام للزرکلی ۱/۱۴۴]

ابن العربی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۵۴۳ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ (۴۸۱ اور ایک قول ۴۸۰ - ۵۴۲ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبد الحق بن غالب بن عطیہ، ابو محمد محاربی ہیں، غرناطہ کے باشندے، دیار اندلس کے ممتاز قاضی اور زبردست فقیہ تھے، احکام، حدیث اور تفسیر کی گہری واقفیت تھی، نحوی، لغوی اور ادیب تھے، ذہانت اور حسن فہم اور جلالت تصرف میں انتہاء کو پہنچے ہوئے تھے۔ انہوں نے اپنے والد حافظ ابن ابوبکر، نیز ابوعلی غسانی اور دوسرے لوگوں سے روایت کی، اور خود ان سے ابو القاسم بن حبیش اور ایک بڑی جماعت نے روایت کی، ''المریہ'' کے قاضی بنائے گئے، اپنے فیصلوں میں حق وعدل کی پاسداری کرتے۔

بعض تصانیف: "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"۔

یہ ابن عطیہ، صاحب ''تفسیر ابن عطیہ'' ابو محمد، قاری، مفسر عبد اللہ بن عطیہ بن عبد اللہ دمشقی (متوفی ۳۸۳ھ) کے علاوہ ہیں، دونوں میں فرق اس طرح کیا جاتا ہے کہ ابن عطیہ اندلسی (عبد الحق بن غالب) کو ''المتاخر'' اور عبد اللہ بن عطیہ کو ''المتقدم'' کہا جاتا ہے۔

[بغیۃ الوعاۃ ۲/۷۳ طبع عیسیٰ الحلبی: طبقات المفسرین ص ۱۵-۱۶: تاریخ قضاۃ الاندلس ص ۱۰۹: الأعلام للزرکلی ۴/۵۳، ۳/۲۳۹]

ابن عقیل (۴۳۱ - ۵۱۳ھ)

یہ علی بن عقیل بن محمد، ابو الوفاء ہیں، اپنے زمانہ میں بغداد میں حنابلہ کے امام تھے، قاضی ابویعلی کے تلامذہ میں سے ہیں، انہوں نے اپنی نوعمری میں معتزلہ کے مسلک سے وابستگی اختیار کرلی تھی، حلاج کی بہت تعظیم کرتے تھے، حنابلہ نے انہیں قتل کرنا چاہا تو وہ روپوش ہوگئے،

پھر انہوں نے اس سے توبہ کا اظہار کیا، وہ ہر مذہب کے علماء سے ملاقات کرتے تھے، اسی وجہ سے اپنے معاصرین پر فائق ہوگئے۔

بعض تصانیف: "الفنون"، "الواضح" اصول فقہ میں، اور "الفصول" فقہ میں۔

[البدایہ والنہایہ ۱۲/۱۸۴؛ الأعلام ۵/۱۲۹؛ الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/۱۷۱]

ابن علیہ (۱۱۰ - ۱۹۳ھ)

یہ اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم، ابو بشر الاسدی ہیں، ابن علیہ کے نام سے مشہور ہیں (علیہ ان کی ماں کا نام ہے)، کوفی الاصل ہیں۔ حافظ، جلیل القدر فقیہ، حدیث میں ثقہ، دلیل اور حجت تھے۔ انہوں نے ایوب سختیانی اور محمد بن المنکدر وغیرہ سے احادیث سنیں، اور ان سے ابن جریج اور شعبہ نے روایت کی، حالانکہ یہ دونوں ان کے شیخ ہیں، نیز علی بن المدینی اور دوسرے لوگوں نے بھی ان سے روایت کی۔ بصرہ کے صدقات کی افسری انہیں سونپی گئی، ہارون رشید کے آخری دورِ خلافت میں بغداد کے "محکمہ مظالم" کے والی بنائے گئے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ قرآن کو مخلوق مانتے تھے، یہ بات بھی ذکر گئی ہے کہ انہوں نے اس رائے سے توبہ کرلی تھی۔

ان کا ایک لڑکا جس کا نام ابراہیم ہے، ان کو بھی ابن علیہ کے نام سے پکارا جاتا ہے، یہ جہمی تھے اور خلق قرآن کے قائل تھے، فقہ میں ان کی کئی کتابیں ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱/۲۷۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۹۶؛ میزان الاعتدال ۱/۲۱۶، ۲۰؛ الأعلام للزرکلی ۱/۳۰۱، ۲۵]

ابن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک (۱۱۸-۱۸۱ھ)

یہ عبد اللہ بن المبارک، ابوعبدالرحمن، ولاء کے اعتبار سے حنظلی مروزی ہیں، ان کی ماں خوارزمی اور باپ ترکی تھے۔ امام، فقیہ، ثقہ، حجت اور کثرت سے حدیث روایت کرنے والے تھے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی صحبت اختیار کی، اور سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، سلیمان التیمی اور حمید الطویل سے احادیث سنیں، اور ان سے مختلف ممالک کے بے شمار لوگوں نے حدیث اخذ کی، جن میں سے عبدالرحمن

بن مہدی، یحییٰ بن معین اور احمد بن حنبل ہیں۔ ان کے کچھ شاگردوں نے ان کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ علم، فقہ، ادب، نحو، لغت، شعر، زہد، فصاحت، ورع، قیام لیل (تہجد گذاری)، عبادت، روایت میں درستگی، لایعنی باتوں سے احتراز اور اپنے اصحاب سے کم سے کم اختلاف کرنے کے جامع تھے۔ ان کی ایک وسیع تجارت تھی، سال میں فقراء پر وہ ایک لاکھ درہم خرچ کرتے تھے۔ ''ھیت'' میں غزوۂ روم سے واپس آتے ہوئے بستر مرگ پر وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''تفسیر القرآن''، ''الدقائق فی الرقائق''، اور ''رقاع الفتاویٰ''۔

[الجواہر المضیہ ۱/۸۱۲؛ الفوائد البہیہ ص ۱۰۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۵۳۲؛ شذرات الذہب ۱/۲۹۵؛ ہدیۃ العارفین ۵/۴۳۸]

ابن مسعود:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن مفلح:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المقری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المواز (۱۸۰ - ۲۶۹ اور ایک قول ۲۸۱ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن زیاد ہیں، ابن المواز کے نام سے معروف ہیں، ان کا شمار چوٹی کے فقہاء مالکیہ میں ہوتا ہے، اسکندریہ کے باشندے ہیں۔ ابن الماجشون اور ابن عبدالحکم سے فقہ حاصل کی، فقہ وفتویٰ میں ان کو ملکۂ تامہ حاصل تھا، دمشق میں وفات پائی۔ ان کی ایک کتاب ''الموازیۃ'' کے نام سے مشہور ہے، یہ مالکیہ کی تالیف کردہ کتابوں میں سب سے عظیم ترین کتاب ہے، اس کے مسائل سب سے زیادہ صحیح ہیں، اس میں سب سے زیادہ تفصیل سے کلام کیا گیا ہے اور سب سے زیادہ جامع ہے۔ القابسی نے اس کو فقہ مالکی کی تمام بنیادی کتابوں پر ترجیح دی ہے۔

[الدیباج المذہب ص ۲۳۲-۲۳۳؛ الأعلام للزرکلی ۶/۱۸۳؛ الشذرات ۲/۱۷۷]

ابن نجیم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابن وہبان (؟ - ۷۶۸ھ)

یہ عبدالوہاب بن احمد بن وہبان حارثی ہیں، آپ کا لقب امین الدین تھا، حنفی فقیہ اور ادیب ہیں، دمشق کے باشندہ تھے، حماۃ کے قاضی بنائے گئے، تقریباً چالیس سال کی عمر میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''قید الشرائد''، منظوم کتاب ہے جس میں ایک ہزار اشعار ہیں، اس میں انہوں نے فقہ کے نادر مسائل کو جمع کیا ہے،

"عقد القلائد" یہ کتاب "قید الشرائد" کی شرح ہے، اور "امتثال الأمر في قراءة أبي عمرو" یہ کتاب منظوم ہے۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۱۳؛ الدرر الکامنہ ۲/ ۴۲۳؛ لأعلام ۴/ ۳۳۰]

ابن الہمام:

ان کے حالات ج ا ص ۱ ۴۴ میں گزر چکے۔

ابن الہندی (۳۲۰-۳۹۹ھ)

یہ احمد بن سعید بن ابراہیم، ابوعمر، ہمدانی قرطبی ہیں، ابن الہندی کے نام سے معروف ہیں، مالکی فقیہ اور ثقہ ہیں، علم الشروط میں اپنے زمانہ میں یگانہ تھے، ان کی اس مہارت کا اقرار اندلس کے فقہاء نے کیا ہے۔ ابوابراہیم اسحاق بن ابراہیم سے انہوں نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "دیوان الوثائق" ۶ جلدوں میں ہے۔

[الدیباج رص ۳۸؛ شجرۃ النور الزکیہ رص ۱۰۱؛ ہدیۃ العارفین ۵/ ۶۹؛ معجم المؤلفین ۱/ ۳۸]

ابواسحاق التونسی:

دیکھئے: التونسی۔

ابواسحاق الشیرازی:

دیکھئے: الشیرازی۔

ابواسحاق المروزی:

دیکھئے: المروزی۔

ابو بردہ (؟-۱۰۳ھ)

یہ ابو بردہ بن ابی موسی عبد اللہ بن قیس اشعری ہیں، ایک روایت ہے کہ ان کا نام حارث ہے، دوسری روایت ہے کہ ان کا نام عامر ہے، اور ایک روایت ہے کہ ان کی کنیت (ابو بردہ) ہی ان کا نام ہے۔ ان کا شمار کبار تابعین میں ہے، وہ ثقہ اور کثرت سے حدیث روایت کرنے والے تھے، کوفہ کے قاضی تھے، ان کے کاتب سعید بن جبیر تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/ ۱۸]

ابوبکر الباقلانی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر الجصاص:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر الرازی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر عبد العزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن محمد (؟-۱۲۰ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم، ابو محمد انصاری خزرجی پھر نجاری مدنی ہیں (ایک روایت ہے کہ ان کی کنیت (ابو محمد) ہی ان کا نام ہے)، یہ مدینہ کے محدثین میں سے ہیں، وہ ثقہ اور کثرت سے حدیث روایت کرنے والے تھے۔ انہوں نے اپنے والد، اپنی خالہ عمرہ بنت عبدالرحمن، عمر بن عبدالعزیز اور ایک جماعت سے حدیث روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں لڑکے عبداللہ اور محمد، نیز عمرو بن دینار، زہری اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ امام مالک نے فرمایا کہ ہمارے پاس مدینہ میں کوئی شخص ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کے برابر قضاء کا علم رکھنے والا نہ تھا۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۸ ۳؛ تقریب التہذیب ۲/۳۹۹]

ابوثور:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابو الحسن الأبیاری (۵۵۷ - ۶۱۸ھ) اور بعض کے نزدیک (۵۵۹ - ۶۱۶ھ)

حاشیۃ الدسوقی میں اسی طرح ''ابو الحسن'' آیا ہے، ان کا مشہور نام درج نہیں کیا ہے، غالباً یہ علی بن اسماعیل بن علی شمس الدین، ابو الحسن صنہاجی اُبیاری ہیں، مصر اور اسکندریہ کے درمیان واقع جزیرہ بنی نصر کے ایک گاؤں ''اُبیار'' کی طرف نسبت ہے۔ یہ مالکی فقیہ اور اصولی ہیں، بلند پایہ علماء وائمہ اسلام میں سے ہیں، مختلف علوم میں مہارت حاصل کی۔ بہت سے علماء سے فقہ سیکھی، ان میں سے ایک ابوطاہر بن عوف ہیں، عملِ قضاء میں قاضی عبد الرحمن بن سلامہ کے نائب ہوئے، ان کی تصنیفات فقہ اور اصول فقہ میں ان کی مہارت پر دلالت کرتی ہیں، بعض لوگوں نے ان کو اصول میں امام فخر الدین رازی پر فضیلت دی ہے۔

بعض تصانیف: "شرح البرهان لأبي المعالي" اصول فقہ میں، ''سفينة النجاة'' امام غزالی کی الاحیاء کے طرز پر ہے، اور مخلوف کی اس کتاب پر ان کا تکملہ بھی ہے جس میں مخلوف نے "التبصرة" اور ''الجامع لابن يونس'' کو یکجا کیا ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۱۱۶؛ الدیباج المذہب ص ۲۱۳؛ معجم المؤلفین ۷/۳۷؛ مراصد الاطلاع ۱/۲۱]

ابوحنیفہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابو الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابوذر (؟-۳۲ھ)

کہا جاتا ہے کہ ان کا نام جندب بن جنادہ بن قیس ہے، آپ کبار صحابہ میں سے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے ان کی تعریف اپنے اس قول کے ذریعہ فرمائی: "ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر" (آسمان کے زیر سایہ اور زمین کے اوپر ابوذر سے زیادہ راست گو کوئی شخص نہیں ہوا)، انہوں نے حضرت معاویہؓ پر پھر حضرت عثمانؓ پر کچھ چیزوں کے بارے میں اعتراض کیا تو

حضرت عثمانؓ نے ان کو مدینہ سے جلاوطن کر کے مقام ربذہ میں بھیج دیا، وہیں وفات پائی، اور حضرت ابن مسعودؓ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۹۱]

ابوذر الہروی (؟ - ۴۳۴ یا ۴۳۵ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبد بن احمد ابو ذر ہروی ہیں، ان کا نام حمید بن محمد بھی بتایا جاتا ہے، ان کو ابن السماک کہا جاتا ہے، یہ اصلاً ہراۃ کے ہیں، مکہ مکرمہ میں اقامت پذیر ہوئے اور وہیں وفات پائی۔ یہ مالکی فقیہ تھے، محدث، حافظ، حجت، ثقہ، اور حدیث پر گہری نظر رکھنے والے تھے، ان پر حدیث کا غلبہ ہوا تو وہ اس میں امام ہوگئے۔ متعدد بلند پایہ شخصیتوں سے انہوں نے علم حاصل کیا، جن میں سے زید بن مخلد، قاضی باقلانی اور قاضی ابن القصار ہیں۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "المستدرک علی صحیح البخاری ومسلم"، "کتاب الجامع"، اور "شهادة الزور"۔

[شجرة النور الزکیہ ص ۱۰۴؛ ہدیۃ العارفین ۵/۴۳۷؛ الأعلام للزرکلی ۴/۱۴]

ابوزرعہ:

دیکھئے: ابن العراقی۔

ابوزید الانصاری (؟ - ؟)

یہ عمرو بن اخطب بن رفاعہ، ابوزید انصاری خزرجی ہیں، آپ صحابی رسول ہیں، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تیرہ غزوات میں شرکت کی، رسول اللہ ﷺ نے ان کے سر پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا: "اللهم جمّله" (اے اللہ! ان کو جمال عطا فرما) تو وہ اس کے بعد بوڑھے نہیں ہوئے، بصرہ میں اقامت پذیر ہوئے۔ ان سے ان کے لڑکے بشیر، ابوقلابہ اور دوسرے لوگوں نے روایت کی، ان کی حدیث صحیح مسلم اور سنن میں ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ امام بغوی نے ابوزید عمرو بن اخطب اور ابوزید انصاری کے درمیان فرق کیا ہے۔

[الإصابہ ۲/۵۲۲، ۴/۸۲؛ تہذیب التہذیب ۸/۴]

ابوزید الدبوسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن (؟ - ۹۴ھ)

یہ ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن بن عوف زہری ہیں، ان کے نام کے بارے میں تین روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق ان کا نام عبداللہ، دوسری روایت کے مطابق اسماعیل، اور تیسری روایت کے مطابق ابوسلمہ نام بھی ہے اور کنیت بھی۔ یہ مدینہ کے کبار تابعین میں سے تھے، ثقہ، فقیہ اور کثیر الحدیث تھے، مدینہ کے قاضی بنائے گئے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۱۱۸؛ طبقات ابن سعد ۵/۱۵۵، طبع دار صادر]

ابوالشعثاء:

دیکھئے: جابر بن زید۔

ابوعبید:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعبیدہ بن الجراح (۴۰ ق ھ-۱۸ھ)

یہ عامر بن عبد اللہ بن الجراح قرشی فہری ہیں، یہ اپنی کنیت ابوعبیدہ اور اپنے داد الجراح کی طرف نسبت سے مشہور ہیں، ان صحابہ میں سے ہیں جن کے فتاویٰ بہت کم ہیں، سابقین اولین اورعشرہ مبشرہ میں سے ہیں، انہوں نے دوبار ہجرت کی، بدر اوراس کے بعد کے معرکوں میں شریک رہے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے اورسعد بن معاذؓ کے درمیان بھائی چارگی (مواخاۃ) کرائی تھی۔امام احمد حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اہل یمن جب رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اورعرض کیا کہ ہمارے ساتھ کوئی ایسا شخص بھیج دیجئے جو ہمیں سنت نبوی اور اسلام کی تعلیم دے،تو آپ ﷺ نے حضرت ابوعبیدہ بن جراح کا ہاتھ پکڑ کرفرمایا:"هذا أمين هذه الأمة"(یہ اس امت کے امین ہیں)۔حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے دن سقیفہ بنی ساعدہ میں لوگوں کو حضرت عمرؓ یا حضرت ابوعبیدہؓ سے بیعت کرنے کی دعوت دی۔حضرت عمرؓ نے ان کو شام کا والی بنایا، اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ہاتھ پر یرموک اور جابیہ فتح کیا۔ ملک شام میں طاعون ''عمواس'' میں ان کی وفات ہوئی، صحیحین میں ان کی ۱۴/حدیثیں ہیں۔

[الاصابہ فی تمییز الصحابہ ۲/۲۵۲؛ تہذیب التہذیب ۵/۷۳؛ اعلام الموقعین ۱/۱۲؛ الأعلام للزرکلی ۴/۱]

ابوالفتح نیساپوری (۴۸۹-۵۵۲ھ)

یہ ناصر بن سلمان (اور ایک قول ہے: سلیمان) بن ناصر بن عمران، ابو الفتح انصاری نیساپوری ہیں، شافعی علماء میں سے ہیں۔ محدث، امام، مناظر اورعلم کلام میں ماہر تھے،علم کلام میں اپنے معاصرین پر سبقت لے گئے۔ اپنے والد اور ابوالحسن المدینی مؤذن اور دوسرے لوگوں سے احادیث سنیں، اوران سے سعد بن السمعانی وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف:"كتاب في علم الكلام"۔

[طبقات الشافعیہ ۴/۱۷۳؛ الأعلام للزرکلی ۸/۱۱۳؛ معجم المؤلفین ۱۳/۷۰؛ ہدیۃ العارفین ۶/۴۸۸]

ابوقتادہ (؟-۳۸ھ)

یہ حارث بن ربعی بن بلدمہ انصاری خزرجی ہیں، رسول اللہ ﷺ کے شہسوار تھے،غزوہ احد اور اس کے بعد کے معرکوں میں شریک ہوئے،حضرت علیؓ کے ساتھ کئی معرکوں میں شریک ہونے کے بعد انہی کی خلافت کے زمانہ میں کوفہ میں وفات پائی۔

[الاصابہ ۴/۱۵۷؛ الاستیعاب بہامش الاصابہ ۴/۱۶۱]

ابوالنجا الحجاوی:

دیکھئے: الحجاوی۔

ابوہریرہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوالولید الباجی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ابویعلی الفراء:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ابو یوسف:

ان کے حالات ج ۱ ص ۷۴۴ میں گذر چکے۔

الأبیاری:

دیکھئے: ابو الحسن الأبیاری۔

الإتقانی (۶۸۵-۷۵۸ھ)

یہ امیر کاتب بن امیر عمر بن امیر غازی، قوام الدین، ابو حنیفہ، اتقانی فارابی ہیں، اتقان میں پیدا ہوئے (اتقان فاراب کا ایک قصبہ ہے، اور فاراب نہر سیحون کے اُس پار کا ایک صوبہ ہے)، قاہرہ میں وفات پائی، حنفیہ کے امام تھے، فقہ، عربی زبان اور دوسرے علوم میں ماہر تھے، مصر آئے پھر وہاں سے واپس ہو کر بغداد آ گئے اور وہاں کے قاضی بنائے گئے، پھر دمشق آئے اور دار الحدیث ظاہریہ میں مدرس بنائے گئے، پھر ان کو قاہرہ اعزاز و اکرام کے ساتھ بلایا گیا تو وہ وہاں چلے گئے اور وہاں کے ممتاز علماء میں سے ہو گئے، صرغتمش نے جو مدرسہ بنوایا تھا اس کا انہیں ذمہ دار بنا دیا۔

بعض تصانیف: ''غاية البيان ونادرة الزمان في آخر الأوان'' یہ ہدایہ کی شرح ہے بیس جلدوں میں، ''التبيين في أصول المذهب'' ''الأخسيكثي'' کی شرح ہے (أخسیکثی ''أخسیکث'' کی طرف نسبت ہے (ثاء کے ساتھ)، بعض لوگوں کے نزدیک تاء کے ساتھ ہے، یہ ماوراء النہر میں ایک شہر ہے)، اور ''شرح البزدوی''۔

[الفوائد البہیہ ص ۵۰: الجواہر المضیہ ۲/۲۷۹: النجوم الزاہرہ ۱۰/۳۲۵: معجم المؤلفین ۳/۴]

الأثرم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد ابو القاسم البلخی (؟ - ۳۲۶ اور بعض کے نزدیک ۳۳۶ھ)

یہ احمد بن حازم بن عصمہ، ابو القاسم الصفار، البلخی ہیں، یہ حنفی فقیہ اور زبردست امام تھے، بلخ میں لوگ ان کے پاس سفر کر کے جاتے تھے۔ انہوں نے فقیہ ابو جعفر ہندوانی سے مسائل نقل کئے، اور ابو حامد احمد بن الحسین مروزی نے ان سے فقہ سیکھی۔ فقہ اور خود اعتمادی میں اس درجہ پر پہنچ گئے کہ انہوں نے خود فرمایا: میں نے ایک ہزار مسائل میں امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا اور میں اپنے اجتہاد و اختیار کردہ قول پر فتویٰ دیتا تھا، ان ایک ہزار مسائل میں آج میرے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

''الجواہر المضیہ'' کے مصنف نے ایک دوسرے شخص کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کی کنیت بھی انہوں نے ابو القاسم بلخی بتائی ہے، لیکن ہمارے پاس جو مراجع ہیں ان میں سے کسی میں بھی ہم کو ان کے حالات نہیں مل سکے۔

[مشائخ بلخ من الحنفیہ ص ۹۰: الجواہر المضیہ ۱/۷۸، ۲/۲۶۳: الفوائد البہیہ ص ۲۶]

احمد البشیشی (۱۰۴۰-۱۰۹۶ھ)

یہ احمد بن عبد اللطیف بن قاضی احمد، شہاب الدین بشیشی ہیں، بشبیش (دونوں باء کے کسرہ کے ساتھ) میں پیدا ہوئے، جو الغربیہ کے علاقہ المحلہ کا ایک شہر ہے، یہ شافعی علماء میں تھے، اور امام، محقق، حجت، ثقہ تھے، بہت سے فنون میں مہارت رکھتے تھے، باریک بینی کی

طرف بہت مائل تھے، عبارتوں میں تصرف کا ان کو ملکہ حاصل تھا۔ ابو الضیاء علی شبر املّسی کے دامنِ فیض سے وابستہ ہوئے، الدروری اور دوسرے علماء سے بھی انہوں نے کسبِ فیض کیا۔ جامعہ ازہر میں درس وافتاء کے کام میں سبقت وامتیاز حاصل کیا، فضلاء کا ان کے پاس اجتماع ہوتا، اپنے شیخ سلطان المزاحی کے جانشین ہوئے، ان کی جماعت ان کے دامنِ فیض سے وابستہ ہوگئی، انہوں نے علوم شرعیہ وعقلیہ کا درس دیا، پھر مکہ مکرمہ میں قیام پذیر ہوکر درس دینے لگے، وہاں کی ایک جماعت نے ان سے فائدہ اٹھایا، پھر انہوں نے مصر کا رخ کیا اور وہاں سے اپنے شہر شبشیش کا سفر کیا اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "التحفة السنية بأجوبة الأسئلة المرضية"۔

[خلاصۃ الأثر ۱/ ۲۳۸؛ ذیل کشف الظنون ۳/ ۲۵۱]

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اُسماء بنت ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اَشہب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اَصبغ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

اُم حبیبہ (؟ - ۴۴ھ اور بعض کے نزدیک ۴۲ھ)

یہ رملہ بنت ابی سفیان صخر بن حرب بن امیہ قرشیہ امویہ ہیں، ام حبیبہ ان کی کنیت ہے اور ام المؤمنین ہیں، وہ سابقین اولین میں سے تھیں، انہوں نے اپنے شوہر عبید اللہ بن جحش کے ساتھ حبشہ کی طرف ہجرت کی تو وہاں حبیبہ پیدا ہوئیں، پھر ان کے شوہر عبید اللہ نصرانی ہوگئے اور نصرانیت ہی کی حالت میں حبشہ میں وفات پائی، اور ام حبیبہ حبشہ میں اسلام پر قائم رہیں، پھر رسول اللہ ﷺ نے نجاشی کے پاس ان سے شادی کا پیغام بھیجا، تو آپ ﷺ نے ان سے جب کہ وہ حبشہ ہی میں تھیں شادی کرلی، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کچھ حدیثیں اور زینب بنت جحشؓ سے بھی حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کی لڑکی حبیبہ اور ان کے دو بھائی معاویہ اور عتبہ اور دوسرے لوگوں نے حدیثیں روایت کیں۔

[الإصابہ ۴/ ۳۰۵؛ أسد الغابہ ۵/ ۵۷۳]

اُم الدرداء (حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں وفات ہوئی)

یہ خیرہ بنت ابی حدرد اسلمی، ام الدرداء الکبریٰ، صحابیہ ہیں، وہ فاضل، عاقل اور صاحب الرائے عورتوں میں تھیں۔ انہوں نے حضور ﷺ سے براہ راست اور اپنے خاوند ابو الدرداءؓ کے طریق سے پانچ حدیثیں روایت کیں، اور ان سے تابعین کی ایک جماعت نے روایت کی، جن میں میمون بن مہران، صفوان بن عبد اللہ، زید بن اسلم ہیں۔ یہ ام الدرداء الصغریٰ کے علاوہ ہیں جن کا نام "ہجیمہ" ہے، اور

ایک قول یہ ہے کہ جہیمہ ہے، یہ بھی ابو الدرداءؓ کی بیوی ہیں، کوئی ایسی روایت نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ یہ صحابیہ تھیں یا انہیں نبی اکرم ﷺ کی زیارت نصیب ہوئی۔ ان کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت ابو الدرداء کے بعد ان کے پاس شادی کا پیغام بھیجا تو انہوں نے ان سے شادی کرنے سے انکار کر دیا۔

[الإصابہ ۴/۲۹۵: الاستیعاب ۴/۱۹۳۴: اَعلام النساء ۱/۳۳۷]

اُم سلمہ:

ان کے حالات ج ا ص ۵۰۴ میں گذر چکے۔

اُم ہانی (حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت میں وفات ہوئی)

یہ اُم ہانی بنت ابی طالب بن عبد المطلب ہاشمیہ، رسول اللہ ﷺ کی چچازاد بہن ہیں، ان کا نام فاختہ ہے اور یہی زیادہ مشہور ہے، اس کے علاوہ بھی روایت ہے۔ وہ اپنے زمانہ کی صاحب فضل وکمال عورتوں میں تھیں، ان کو رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل ہے، فتح مکہ کے سال وہ اسلام لائیں، ان کے شوہر ہبیرہ بن عمرو بن عائذ مخزومی تھے، جب وہ اسلام لائیں اور رسول اللہ ﷺ نے مکہ فتح کیا تو ان کے شوہر نجران بھاگ گئے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے ۴۶/حدیثیں روایت کیں، اور ان سے عبد اللہ بن عباس اور دوسرے لوگوں نے احادیث کی روایت کی۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کے پاس شادی کا پیغام بھیجا تھا لیکن آپ ﷺ نے شادی نہیں کی۔

[الإصابہ ۴/۵۰۳: تہذیب التہذیب ۱۲/۴۸۱: تقریب التہذیب ۲/۶۲۵: أعلام النساء ۴/۱۴]

انس بن مالک (۱۰ ق ھ - ۹۳ھ)

یہ انس بن مالک بن نضر نجاری خزرجی انصاری ہیں، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی صحبت اختیار کی، آپ ﷺ کی خدمت میں لگ گئے، رسول اکرم ﷺ کی وفات تک آپ ﷺ کی خدمت میں رہے۔ پھر انہوں نے دمشق کا سفر کیا، اور وہاں سے بصرہ چلے گئے، وہ آخری صحابی تھے جن کی وہاں (بصرہ میں) وفات ہوئی۔ صحیحین میں ان سے ۲۲۸۶/حدیثیں ہیں۔

[الأعلام للزرکلی: الإصابہ: طبقات ابن سعد: تہذیب ابن عساکر ۳/۱۳۹: صفۃ الصفوۃ ۱/۲۹۸]

الأنصاری:

دیکھئے: ابو زید الانصاری، عبد العلی الانصاری، الحجاج بن عمرو الانصاری۔

الأوزاعی:

ان کے حالات ج ا ص ۵۱۴ میں گذر چکے۔

ب

الباجی:

ان کے حالات ج ا ص ۵۱۴ میں گذر چکے۔

الباقلانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البخاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

بدرالدین العینی:

دیکھئے: العینی۔

بریدہ (؟-۶۳ھ)

یہ بریدہ (بعض کا کہنا ہے کہ بریدہ کا نام عامر ہے اور بریدہ لقب ہے) بن الحصیب بن عبداللہ بن الحارث اسلمی ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، اس کے علاوہ بھی روایت ہے، مدینہ میں سکونت اختیار کی، پھر وہاں سے بصرہ منتقل ہوئے، پھر "مرو"، اور وہیں وفات پائی، صحابی ہیں، یہ اس وقت اسلام لائے جب کہ رسول اللہ ﷺ ہجرت کرتے ہوئے غمیم سے گذرے، یہ بھی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بدر سے واپسی کے بعد اسلام لائے، پھر آپ ﷺ کے پاس احد کے بعد آئے، اور آپ ﷺ کے ساتھ مختلف جنگوں میں شریک ہوئے، صلح حدیبیہ اور درخت کے نیچے بیعت رضوان میں بھی شریک ہوئے۔ صحیحین میں ان سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کے ہمراہ سولہ (۱۶) جنگوں میں شرکت کی۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کے دونوں لڑکے عبداللہ اور سلیمان اور امام شعبی اور دوسرے لوگوں نے روایت کی، ان کی خبریں بہت ہیں اور ان کے مناقب مشہور ہیں۔

[الاصابہ ۱/۱۴۶؛ اُسد الغابہ ۱/۱۷۵؛ تہذیب التہذیب ۱/۴۳۲]

البزار (؟-۲۹۲ھ)

یہ احمد بن عمرو بن عبد الخالق، ابوبکر البزار ہیں، بصرہ کے باشندہ تھے، رملہ میں سکونت اختیار کی، اور وہیں وفات پائی، وہ حافظ حدیث، نہایت راست گو اور ثقہ تھے، کبھی کبھی غلطی کرتے تھے، ان کو اپنے حافظہ پر بھروسہ تھا۔ الفلاس، بندار اور دوسرے لوگوں سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے عبد الباقی بن قانع، ابوبکر الختلی، عبداللہ بن الحسن وغیرہ نے روایت کی۔ آخر عمر میں اپنے علم کو پھیلاتے ہوئے اصبہان، شام اور اطراف شام کا سفر کیا۔

بعض تصانیف: "المسند الکبیر المعلل"، جس کا نام انہوں نے "البحر الزاخر" رکھا، اس میں وہ صحیح اور غیر صحیح احادیث کی وضاحت کرتے ہیں۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۲۰۴؛ میزان الاعتدال ۱/۱۲۴؛ الرسالۃ المستطرفہ ص ۶۸؛ شذرات الذہب ۲/۲۰۹؛ الأعلام للزرکلی ۱/۱۸۲]

البغوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البلقینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البہوتی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البیہقی (۳۸۴-۴۵۸ھ)

یہ احمد بن الحسین بن علی بن عبد اللہ، ابوبکر بیہقی ہیں، ''بیہق'' کی طرف نسبت ہے جو نیساپور کے نواح میں چند گاؤں کے مجموعہ کا نام ہے۔ شافعی فقیہ، بڑے حافظ حدیث، بلند پایہ اصولی اور کثیر التصانیف ہیں، ان پر حدیث کا غلبہ ہوا، اسی کے ذریعہ ان کی شہرت ہوئی، اور طلب حدیث میں انہوں نے سفر کئے، وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے امام شافعی کے نصوص کو دس جلدوں میں جمع کیا، امام شافعی کے مذہب کے وہ سب سے زیادہ حمایتی تھے۔ امام الحرمین نے ان کے حق میں فرمایا: ہر شافعی المذہب پر امام شافعی کا احسان ہے سوائے احمد البیہقی کے، کہ امام شافعی پر ان کا احسان ہے۔

بعض تصانیف: ''**السنن الكبير**''، ''**السنن الصغير**''، ''**كتاب الخلاف**''، اور ''**مناقب الشافعي**''۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی تصنیفات کی تعداد ایک ہزار اجزاء تک پہنچتی ہے۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۳؛ وفیات الأعیان ۱/۵۷؛ شذرات الذہب ۳/۳۰۴؛ اللباب ۱/۲۰۲؛ الأعلام للزرکلی ۱/۱۳۱]

ت

التادلی (۵۱۱-۵۹۷ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن عیسیٰ، ابومحمد التادلی ہیں، ''تادلہ'' کی طرف نسبت ہے جو تلمسان اور فاس کے قریب مراکش میں بربر کے پہاڑوں میں سے ایک پہاڑ ہے، مالکی علماء میں تھے، فقیہ، ادیب اور مفتی تھے۔ قاضی عیاض سے سماع کے ذریعہ اور ابومحمد بن عتاب اور ابوبحر بن القاص سے اجازت کے ذریعہ روایت کی۔ فاس کے قاضی بنائے گئے، ان کے کچھ رسائل ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۱۶۴؛ لسان المیزان ۳/۳۴۳؛ الأعلام ۴/۲۶۹؛ مراصد الاطلاع ۱/۲۴۸]

الترمذی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

التہانوی (۱۱۵۸ھ میں زندہ تھے)

یہ محمد بن علی بن محمد حامد بن محمد صابر فاروقی تھانوی ہیں (ان کی کتاب ''کشاف اصطلاحات الفنون'' کے اوپر ان کا نام مولوی محمد اعلیٰ لکھا ہوا ہے)، ہندوستان کے باشندے ہیں، حنفی المذہب تھے، اصلاً وہ ماہر لغت ہیں، بعض دوسرے علوم میں بھی دسترس رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: ''**كشاف اصطلاحات الفنون**'' اور ''**سبق الغايات في نسق الآيات**'' (☆)۔

[ہدیۃ العارفین ۶/۳۲۶؛ الأعلام للزرکلی؛ معجم المؤلفین ۱۱/۴۷]

التونسی (؟-۴۴۳ھ)

یہ ابراہیم بن حسن بن اسحاق تونسی ہیں، ابواسحاق کنیت ہے، مالکی فقیہ اور اصولی ہیں، زبردست فاضل، امام، صالح اور تجرد کی زندگی گذارنے والے تھے۔ ابوبکر بن عبد الرحمٰن اور ابوعمران فاسی سے فقہ حاصل کی، اور ان سے افریقیوں کی ایک جماعت نے فقہ سیکھی،

(☆) تذکرہ نگار سے غلطی ہوئی ہے ''سبق الغایات فی نسق الآیات'' مولانا محمد اعلیٰ تھانوی کی تصنیف نہیں ہے بلکہ ان کے ایک دوسرے ہم وطن حکیم الامت مولانا محمد اشرف علی تھانوی کی تصنیف ہے۔

قیروان میں وہ مدرس تھے، اور وہاں کے مشیر بھی تھے، ۳۹۶ھ میں ان کو قیروان کے فقہاء کے ساتھ سخت آزمائش کا سامنا کرنا پڑا، جس کی وجہ سے انہوں نے ''منستیر'' کا سفر کیا، پھر قیروان واپس آ گئے، اور وہیں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''التعليقة على كتاب ابن المواز''، اور ''التعليقة على المدونة''۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۱۰۸؛ ترتیب المدارک ۲/ ۶۶۷؛ ہدیۃ العارفین ۵/ ۸]

ث

الثوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید (۲۱-۹۳ اور ایک قول ۱۰۳ھ)

یہ جابر بن زید ازدی، ابو الشعثاء، بصرہ کے باشندے ہیں، ثقہ، تابعی اور فقیہ ہیں۔ ابن عباس، ابن عمر، ابن الزبیر اور دوسرے لوگوں سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے قتادہ، عمرو بن دینار اور ایک جماعت نے حدیثیں روایت کیں، فتاویٰ کے عالم تھے، عمرو بن دینار نے ان کے فضل وکمال کی شہادت دی اور فرمایا: میں نے جابر بن زید سے زیادہ فتویٰ کو جاننے والا نہیں دیکھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ اباضی تھے فرقہ اباضیہ کے لوگ اس وقت ان کو اپنا امام اکبر تصور کرتے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۳۸؛ حلیۃ الأولیاء ۳/ ۸۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۶۷؛ الأعلام للزرکلی ۲/ ۹۱؛ الاباضیہ فی موکب التاریخ ۳/ ۳۰]

جابر بن عبد اللہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجراحی:

دیکھئے: العجلونی۔

الجصاص:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

الجوینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

حافظ ابن حجر:

دیکھئے: ابن حجر العسقلانی۔

الحاکم (۳۲۱-۴۰۵ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ بن حمدویہ ہیں، الحاکم کے نام سے مشہور ہیں، اور ابن البیّع کے نام سے بھی جانے جاتے ہیں، ان کا شمار حفاظ حدیث اور فن حدیث کے مصنفین میں ہوتا ہے، نیساپور کے باشندے ہیں۔ تنہا نیساپور میں تقریباً ایک ہزار شیوخ سے اور نیساپور کے باہر تقریباً ایک ہزار شیوخ سے احادیث سنیں، ابوعلی بن ابوہریرہ اور ابوسہل صعلوکی سے فقہ حاصل کی، حدیث کے علل اور صحیح وسقیم احادیث کی شناخت میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، ان کو تقریباً تین لاکھ حدیثیں یاد تھیں، ان پر تشیع کی تہمت لگائی گئی، جبکہ سبکی نے ان کا دفاع کیا ہے۔

بعض تصانیف: "المستدرک علی الصحیحین"، "تاریخ نیسابور"، اور "معرفة علوم الحدیث"۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/۶۴؛ میزان الاعتدال ۳/۸۵؛ تاریخ بغداد ۵/۴۷۳]

حجاج بن عمرو الانصاری (؟-؟)

یہ حجاج بن عمرو بن غزیہ انصاری، مازنی، مدنی ہیں، صحابی ہیں، بعض لوگوں نے ان کو تابعین میں ذکر کیا ہے۔ اصحاب سنن نے ان کی ایک حدیث روایت کی ہے، جس میں انہوں نے نبی کریم ﷺ سے حج کے موقع پر اپنے سماع کی صراحت کی ہے، حضرت علیؓ کے ساتھ جنگ صفین میں شریک ہوئے۔

[الاصابہ ۱/۳۱۳؛ تہذیب التہذیب ۲/۲۰۴؛ تقریب التہذیب ۱/۱۵۴]

الحجاوی (؟-۹۶۸ھ)

یہ موسیٰ بن احمد بن موسی بن سالم، شرف الدین، ابوالنجا الحجاوی الصالحی ہیں، دمشق میں حنابلہ کے مفتی تھے، یہ ماہر امام، اصولی، فقیہ، محدث اور صاحب تقویٰ تھے، حنابلہ کی مشیخت اور فتویٰ کا منصب ان تک پہنچا، مدرسہ ابوعمر اور جامع اموی میں حنابلہ کی تدریس انہیں کے ذمہ تھی۔ ان سے ایک جماعت نے فائدہ اٹھایا، جن میں قاضی شمس الدین بن طریف، قاضی شمس الدین رجیحی اور قاضی شہاب الدین شویکی ہیں۔

بعض تصانیف: "الاقناع لطالب الانتفاع" اس میں انہوں نے مذہب حنبلی کے صرف صحیح اقوال کو درج کیا ہے، اور "زاد المستقنع فی اختصار المقنع"۔

[الکواکب السائرہ ۳/۲۱۵؛ شذرات الذہب ۸/۳۲۷؛ معجم المؤلفین ۱۳/۳۴]

حذیفہ (؟-۳۶ھ)

یہ حذیفہ بن الیمان، ابوعبد اللہ العبسی ہیں (یمان حذیفہ کے والد کا لقب ہے، نام حسیل ہے، اور ایک روایت کے مطابق حسل ہے)، کبار صحابہ میں ہیں، اور رسول اللہ ﷺ کے رازدار ہیں، وہ اور ان کے والد اسلام لائے اور بدر میں شریک ہونا چاہا تو مشرکین نے ان دونوں کو روک دیا، پھر غزوہ احد میں شریک ہوئے، یمان اسی غزوہ میں شہید کردیئے گئے، حضرت حذیفہ غزوہ خندق اور بعد کے معرکوں میں بھی شریک ہوئے، اسی طرح وہ عراق کی فتوحات میں شریک ہوئے، وہاں ان کے مشہور آثار ہیں، نبی کریم ﷺ نے ان کو ہجرت ونصرت کے درمیان اختیار دیا تو انہوں نے نصرت کو اختیار کیا، حضرت عمرؓ نے ان کو مدائن کا گورنر بنایا، وہ اسی عہدہ پر برقرار رہے،

یہاں تک کہ حضرت علیؓ کی بیعت کے چالیس دن بعد وفات پائی۔ نبی کریم ﷺ سے بہت سی حدیثیں روایت کیں اور حضرت عمرؓ سے بھی، اور ان سے حضرت جابر، جندب، عبداللہ بن یزید اور دوسرے لوگوں نے احادیث روایت کیں۔

[تہذیب التہذیب ۲/۲۱۹؛ الإصابہ ۱/۳۱۷؛ تہذیب تاریخ ابن عساکر ۴/۹۳؛ الأعلام للزرکلی ۲/۱۸۰]

حرب (؟ - ۲۸۰ھ)

یہ حرب بن اسماعیل بن خلف، ابو محمد (اور ایک قول ابو عبد اللہ ہے) حنظلی کرمانی ہیں، امام احمد کی صحبت اختیار کی، یہ فقیہ اور حافظ حدیث تھے، امام احمد سے بہت سے فقہی مسائل کی روایت کی، لیکن امام احمد کے حوالہ سے انہوں نے جو کچھ بیان کیا وہ تمام کی تمام چیزیں انہوں نے براہ راست امام سے نہیں سنیں، یہاں تک کہ خلال نے فرمایا: انہوں نے امام احمد اور اسحاق بن راہویہ سے سننے سے پہلے ان کے چار ہزار مسائل یاد کر لئے تھے۔ خلال نے ان سے بہت سے مسائل سنے۔ امام مروزی، امام احمد سے عظیم تعلق کے باوجود جو کچھ حرب نے لکھا تھا اس کو ان سے نقل کرتے تھے، بادشاہ نے انہیں قضاء اور شہر کی بعض دوسری اجتماعی ذمہ داریاں سونپی تھیں۔

[طبقات الحنابلہ ۱/۱۴۵؛ طبقات الحفاظ ص ۲۸۰؛ ابن حنبل لابی زہرہ ص ۲۰۸]

الحسن البصری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح (بن حی):

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی (۳ھ اور ایک قول اس کے بعد کا ہے - ۵۰ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ حسن بن علی بن ابی طالب، ابو محمد ہاشمی، امیر المؤمنین ہیں، رسول اللہ ﷺ کے نواسے اور دنیا میں آپ ﷺ کے پھول ہیں، اور جنت کے جوانوں کے دو سرداروں میں سے ایک سردار ہیں۔ انہوں نے اپنے نانا حضور ﷺ سے، اپنے والد حضرت علیؓ سے، اپنے بھائی حضرت حسینؓ سے اور اپنے ماموں ہند بن ابی ہالہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے لڑکے حسن، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ، عکرمہ، محمد بن سیرین اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ وہ بردبار، صاحب ورع اور صاحب فضل وکمال تھے، اپنے والد کے بعد چند ماہ خلیفہ رہے، پھر چند شرطوں کے ساتھ حضرت معاویہؓ کے حق میں خلافت سے دست بردار ہوگئے، اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ مسلمانوں کی اجتماعیت کی حفاظت فرمائی، اور نبی کریم ﷺ کی درج ذیل معجزانہ پیشین گوئی کا ظہور ہوا: "إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين" (میرا یہ لڑکا سردار ہے، ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ مسلمانوں کے دو گروہوں میں صلح کروادے)۔

حضرت حسن مدینہ واپس تشریف لائے، جہاں وہ وفات تک مقیم رہے، یہ بھی روایت ہے کہ ان کا انتقال زہر کے اثر سے ہوا۔

[الإصابہ ۱/۳۲۸؛ أسد الغابہ ۲/۹؛ تہذیب التہذیب ۲/۲۹۵؛ صفۃ الصفوۃ ۱/۳۴۰]

الحسین بن علی (۴ھ ایک قول اس کے بعد کا ہے - ۶۱ھ)

یہ حسین بن علی بن ابی طالب، ابو عبد اللہ ہاشمی ہیں، رسول اللہ ﷺ

کے نواسے اور دنیا میں آپ ﷺ کے پھول اور جنت میں نوجوانوں کے دوسرداروں میں سے ایک سردار ہیں، مدینہ میں پیدا ہوئے، اور وہیں اقامت پذیر ہوئے، یہاں تک کہ اپنے والد کے ساتھ کوفہ کی طرف نکلے، ان کے ساتھ جنگ جمل پھر جنگ صفین پھر خوارج کی جنگ میں شریک ہوئے، اپنے والد کے ساتھ رہے یہاں تک کہ ان کے والد شہید کردیئے گئے، پھر وہ اپنے بھائی حضرت حسن کے ساتھ رہے یہاں تک کہ حکومت کی باگ ڈور انہوں نے حضرت معاویہؓ کے سپرد کردی، پھر اپنے بھائی کے ساتھ مدینہ واپس ہوئے۔ انہوں نے اپنے نانا، والد، والدہ اور ماموں ہند بن ابی ہالہ اور عمرؓ بن خطاب سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کے بھائی حسن اور لڑکے علی زین العابدین، لڑکی فاطمہ، ان کے پوتے باقر اور شعبی اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ اصحاب سنن نے ان کی تھوڑی سی روایتیں درج کی ہیں، وہ صاحب فضل وکمال اور عبادت گذار تھے، عراق میں یزید بن معاویہ کے زمانہ میں یزید کے خلاف خروج کے بعد شہید کردیئے گئے۔

[الإصابہ ۱/ ۳۳۲؛ اُسد الغابہ ۲/ ۱۸؛ تہذیب التہذیب ۲/ ۳۴۵؛ صفۃ الصفوۃ ۱/ ۳۲۱؛ الأعلام للزرکلی ۲/ ۲۶۳]

الحصکفی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم (۵۰ - ۱۱۳ھ)

یہ حکم بن عتیبہ کندی ولاء کے اعتبار سے، کوفہ کے باشندے ہیں، تابعی ہیں، بعض صحابہ کو انہوں نے پایا، فقہ میں معروف ہوئے، امام اوزاعی وغیرہ نے ان کے حق میں شہادت دی، ان میں شیعیت تھی لیکن وہ ان سے ظاہر نہیں ہوئی، ان پر تدلیس کا الزام لگایا گیا ہے، ثقہ تھے۔

[تہذیب التہذیب ۲/ ۴۳۲]

الحلیمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد (؟ - ۱۶۷ھ)

یہاں حماد سے مراد حماد بن سلمہ بن دینار، ابوسلمہ ہیں، تمیم کے آزاد کردہ غلام ہیں، بصرہ والوں کے مفتی اور جلیل القدر محدث ہیں، عربیت کے امام، فقیہ، بڑے فصیح وبلیغ اور اچھے قاری تھے، اہل بدعت کے سخت مخالف تھے، امام مسلم نے اصول میں ان کی چند حدیثیں لی ہیں، لیکن امام بخاری نے ان سے کنارہ کشی اختیار کی ہے۔ انہوں نے ثابت البنانی، قتادہ اور اپنے ماموں حمید الطویل اور دوسرے لوگوں سے روایت کی، اور ان سے ابن جریج، ثوری، شعبہ اور دوسرے حضرات نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "العوالی فی الحدیث" اور "کتاب السنن"۔

[میزان الاعتدال ۱/ ۵۹۰؛ تہذیب التہذیب ۳/ ۱۱؛ ہدیۃ العارفین ۵/ ۳۳۴؛ الأعلام للزرکلی ۲/ ۳۰۲]

حمید الدین الضریر (؟ - ۶۶۷ھ)

یہ علی بن محمد بن علی حمید الدین الضریر ہیں، "رامش" کے باشندے تھے، رامش (میم کے ضمہ کے ساتھ) بخارا کے ماتحت ایک

گاؤں ہے۔ حنفی علماء میں تھے، امام، فقیہ، اصولی اور زبردست محدث تھے۔ شمس الائمہ کردری سے فقہ سیکھی، اور ان سے ایک جماعت نے علم فقہ حاصل کیا، جن میں کنز الدقائق کے مصنف حافظ الدین نسفی بھی ہیں، ماوراء النہر میں صدر نشین بزم علم تھے۔

بعض تصانیف: "الفوائد" یہ ہدایہ پر حاشیہ ہے، جس میں انہوں نے ہدایہ کے مشکل مقامات کو حل کیا ہے، "شرح المنظومة النسفية" اور "شرح الجامع الكبير"۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۲۵؛ الجواہر المضیہ ۱/۳۷۳؛ مراصد الاطلاع ۲/۵۹۶]

خ

خالد بن معدان (؟ - ۱۰۳ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ خالد بن معدان بن ابی کرب، ابوعبداللہ کلاعی ہیں، تابعی اور ثقہ ہیں، انہوں نے ستر صحابہ کو پایا۔ ثوبان، ابن عمر، معاویہ بن ابوسفیان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے احادیث روایت کیں، ابن حبان نے ان کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۱۱۸؛ تہذیب ابن عساکر ۵/۸۶؛ الأعلام للزرکلی ۲/۲۴۰]

الخرقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخطابی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

د

الدارمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الدبوسی (ابوزید):

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدردیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدہلوی (۱۱۱۰-۱۱۷۶ھ اور بعض کے نزدیک ۱۱۷۹ھ)

یہ احمد بن عبدالرحیم، ابوعبدالعزیز یا ابوعبداللہ ہیں، ان کا لقب شاہ

ولی اللہ ہے، ہندوستان کے شہر دہلی کے باشندے ہیں، حنفی فقیہ، اصولی، محدث اور مفسر ہیں۔فہرس الفہارس کے مصنف نے لکھا ہے: اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ اور ان کی اولاد اور ان کے گھر کے افراد اور ان کے شاگردوں کے ذریعہ ہندوستان میں حدیث اور سنت کے ختم ہونے کے بعد دوبارہ ان کو زندہ کیا، اور اس ملک میں ان کی کتابوں اور سندوں پر لوگوں کا مدار ہے۔

بعض تصانیف: "الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف"، "حجة الله البالغة" اور "فتح الخبير بما لابدّ من حفظه في علم التفسير"۔

[الأعلام للزرکلی ۱/ ۱۴۴؛ ہدیۃ العارفین ۶/ ۵۰۰؛ معجم المؤلفین ۴/ ۲۹۲؛ معجم المطبوعات العربیۃ/ص ۸۹۰]

ر

الرازی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

راشد بن حفص الزہری (؟ - ؟)

یہ راشد بن حفص بن عمر بن عبد الرحمٰن بن عوف ہیں، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔ ان سے ابراہیم بن عبد المطلب بن السائب بن ابی وداعہ نے روایت کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے فرمایا: میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا کہ وہ مجہول ہیں اور واقدی کی کتاب سے ان کی دریافت کی گئی ہے۔

[لسان المیزان ۲/ ۴۱۴؛ الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ج ۱- قسم ۲/ ۴۸۶]

الرافعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الربیع بن انس (؟ - ۱۳۹ھ اور ایک قول ۱۴۰ھ)

یہ ربیع بن انس، بکری (اور حنفی بھی کہا جاتا ہے)، بصری، خراسانی ہیں۔انہوں نے انس بن مالک، ابو العالیہ، حسن بصری وغیرہم سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ابو جعفر رازی، اعمش، سلیمان تیمی وغیرہم نے روایت کی۔امام نسائی نے فرمایا: "ليس به بأس" (ان میں کوئی حرج نہیں ہے)۔ ابن حبان نے ان کو الثقات میں ذکر کیا ہے، اور فرمایا: لوگ ان کی ان احادیث سے بچتے تھے جن کی روایت ان سے ابو جعفر کرتے تھے، کیونکہ ابو جعفر کے طریق سے ان کی روایات میں بہت اضطراب ہے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۲۳۸]

ربیعہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرحیبانی (۱۱۶۴ - ۱۲۴۳ھ)

یہ مصطفی بن سعد بن عبدہ ہیں، شہرت کے اعتبار سے سیوطی اور جائے پیدائش کے اعتبار سے رحیبانی ہیں، رحیبہ دمشق کے مضافات میں ایک گاؤں ہے، یہ بھی روایت ہے کہ وہ اسیوط میں پیدا ہوئے، دمشق میں حنابلہ کے مفتی تھے، فقیہ اور ماہر فرائض تھے۔فقہ شیخ احمد

بعلی، محمد بن مصطفیٰ لبدی نابلسی وغیرہ سے حاصل کی، اور ان سے بہت سے لوگوں نے روایت کی اور کسب فیض کیا، اپنے عہد میں صدر نشین بزم فقہ تھے، جامع اموی کے ناظر (متولی) اور حنابلہ کے مفتی مقرر ہوئے۔

بعض تصانیف: "مطالب أولی النهی فی شرح غایة المنتهی" فقہ حنبلی میں تین ضخیم جلدوں میں ہے۔

[حلیۃ البشر ۳/۱۵۴۱؛ الأعلام للزرکلی ۸/۱۳۵؛ معجم المؤلفین ۱۲/۲۵۴؛ مقدمۃ التحقیق لمطالب أولی النہی]

الرملی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الرہونی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الرویانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزبیر بن العوام (؟ - ۳۶ھ)

یہ زبیر بن العوام بن خویلد بن اسد، ابو عبد اللہ قرشی اسدی ہیں، رسول اکرم ﷺ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں، ان کی ماں صفیہ بنت عبد المطلب بن ہاشم ہیں، یہ رسول اللہ ﷺ کے حواری اور ان دس خوش نصیب صحابہ میں سے ہیں جن کے لئے جنت کی بشارت دی گئی تھی، اور حضرت عمرؓ کے بعد چھ لوگوں کی مجلس شوریٰ کے ایک فرد تھے، ۱۲/سال کی عمر میں اسلام لائے، ایک روایت ۸/سال کی ہے، دوبار انہوں نے ہجرت کی۔ یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے راہ خدا میں تلوار سونتی، غزوہ بدر میں شریک ہوئے اور تمام غزوات نبوی میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ شریک رہے۔ ان سے ان کے دونوں بیٹوں عبد اللہ بن زبیر اور عروہ بن زبیر، نیز احنف بن قیس اور مالک بن اوس وغیرہم نے روایت کی، جنگ جمل میں شہید کردیئے گئے اور بصرہ کے ایک کنارے دفن کئے گئے۔

[الإصابہ فی تمییز الصحابہ ۱/۵۴۵؛ تہذیب التہذیب ۳/۳۱۸]

الزرقانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزرکشی (۷۴۵ - ۷۹۴ھ)

یہ محمد بن بہادر بن عبد اللہ، ابو عبد اللہ، بدر الدین، زرکشی ہیں، شافعی فقیہ اور اصولی ہیں، اصلاً ترکی ہیں، ولادت اور وفات مصر میں ہوئی، ان کی متعدد فنون میں بہت سی تصانیف ہیں۔

بعض تصانیف: "البحر المحیط" اصول فقہ میں تین جلدوں میں ہے، "إعلام الساجد بأحکام المساجد"، "الدیباج فی توضیح المنهاج" فقہ میں، اور "المنثور" یہ کتاب "قواعد الزرکشی" کے نام سے معروف ہے۔

[الأعلام ۶/۲۸۶؛ الدرر الکامنہ ۳/۳۹۷]

زفر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن اسلم (؟ - ۱۳۶ھ)

یہ زید بن اسلم عدوی (ولاء کے اعتبار سے) ہیں، حضرت عمر بن الخطابؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں، مسجد نبوی میں ان کا ایک حلقہ تھا، وہ فقیہ، تفسیر قرآن کے عالم، کثرت سے حدیث روایت کرنے والے اور ثقہ تھے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ تدلیس کرتے تھے۔ عمر بن عبدالعزیز کے ایام خلافت میں ان کے ساتھ تھے۔

[تہذیب التہذیب ۳/۳۹۵؛ الأعلام للزرکلی ۳/۹۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۲۴]

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزیلعی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

سالم (؟ - ۱۰۶ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ سالم بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب، ابو عمر (اور ابو عبداللہ بھی کہا جاتا ہے) عدوی مدنی ہیں، ثقہ، تابعی ہیں، مدینہ کے فقہاء سبعہ میں سے ہیں، کثرت سے احادیث روایت کرنے والے تھے۔ اپنے والد (عبداللہ بن عمر)، ابو ہریرہ اور ابو رافع وغیرہ سے حدیثیں روایت کیں۔ امام مالک نے فرمایا: سالم بن عبداللہ کے زمانہ میں زہد وفضل اور طرز زندگی میں گذشتہ صالحین سے ان سے زیادہ مشابہ کوئی اور نہیں تھا۔

[تہذیب التہذیب ۳/۴۳۶؛ تہذیب تاریخ ابن عساکر ۶/۵۰؛ الأعلام للزرکلی ۳/۱۱۴]

السبکی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

سحنون (۱۶۰ - ۲۴۰ھ)

یہ عبدالسلام بن سعید بن حبیب، ابو سعید تنوخی قیروانی ہیں، سحنون ان کا لقب ہے۔ نسلاً عرب اور اصلاً شامی ہیں، حمص کے باشندے، مالکی فقیہ، اور اپنے زمانے کے شیخ اور اپنے دور کے عالم تھے، ثقہ اور علم کے محافظ تھے، ۱۸ یا ۱۹/سال کی عمر میں انہوں نے طلب علم میں سفر

کیا۔ امام مالک سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی۔ انہوں نے امام مالک کے ممتاز ترین شاگردوں مثلاً ابن القاسم اور اشہب سے علم حاصل کیا، اور خود ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد تقریباً سات سو ہے، بزم علم کے صدر نشین ہوئے، مشکلات میں ان پر اعتماد کیا جاتا تھا، لوگ سفر کر کے ان کے پاس علم حاصل کرنے آتے تھے۔ امیر محمد بن اغلب نے پورے سال تک انہیں منصب قضاء سونپنے کی کوشش کی تو انہوں نے اس کو اس شرط پر قبول کرلیا کہ قضاء پر کوئی تنخواہ نہیں لیں گے، اور حقوق کے فیصلے صحیح صحیح امیر اور اس کے اہل خانہ پر بھی نافذ کریں گے، ۲۳۴ھ میں قاضی بنے اور وفات تک اس منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: "المدونة" جس میں انہوں نے امام مالک کی فقہ کو جمع کردیا ہے۔

[شجرة النور الزکیہ رص ۶۹؛ الدیباج رص ۱۶۰؛ مرآة الجنان ۲/۱۳۱؛ معجم المؤلفین ۵/۲۲۴]

السُدّی (؟ - ۱۲۷ھ)

یہ اسماعیل بن عبد الرحمٰن بن ابی کریمہ، ابو محمد سدی ہیں، "سدّہ" (سین کے ضمہ اور دال کی تشدید کے ساتھ) کا معنی دروازہ ہے، چونکہ یہ مسجد کوفہ کے دروازہ پر دوپٹے بیچتے تھے اسی لئے انہیں سدّی کہا جانے لگا، کوفہ کے باشندے ہیں، تابعی صدوق ہیں، ان کو وہم بھی ہوتا تھا، ان پر تشیع کا الزام لگایا گیا، تاریخ اور واقعات پر ان کی گہری نظر تھی۔ حضرت انسؓ اور ابن عباسؓ سے حدیث روایت کی، ابن عمرؓ کی زیارت کی۔ ان سے شعبہ، ثوری، حسن بن صالح وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"۔

[تہذیب التہذیب ۱/۳۱۳؛ تقریب التہذیب ۱/۷۱؛ النجوم الزاہرہ ۱/۳۰۸؛ ہدیۃ العارفین ۵/۲۰۶]

السرخسی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

السرخسی، رضی الدین (؟ - ۵۷۱ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد، رضی الدین، برہان الاسلام سرخسی ہیں، حنفی فقیہ اور اصولی ہیں، وہ جلیل القدر امام اور علوم عقلیہ ونقلیہ کے جامع تھے، حلب آئے اور محمود غزنوی کے بعد مدرسہ نوریہ اور مدرسہ حلاویہ میں درس دیا۔ ایک جماعت نے ان سے تعصب برتا اور ان پر کوتاہی کرنے کا الزام لگایا تو وہ درس وتدریس سے الگ ہوگئے اور دمشق چلے گئے، اور مدرسہ خاتونیہ میں تدریس کی ذمہ داری سنبھالی، دمشق ہی میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "المحیط الکبیر" تقریباً ۴۰ جلدوں میں، "المحیط الثانی" دس جلدوں میں، "المحیط الثالث" چار جلدوں میں، اور "المحیط الرابع" دو جلدوں میں۔

[الجواہر المضیہ ۲/۱۲۸؛ الفوائد البہیہ رص ۱۸۸؛ الأعلام للزرکلی ۷/۲۴۹، ۱۰/۲۲۳؛ معجم المؤلفین ۱۱/۲۷۸]

سعد بن ابراہیم (؟ - ۱۲۵ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ سعد بن ابراہیم بن عبد الرحمٰن بن عوف، ابو اسحاق (اور ابو ابراہیم بھی کہا جاتا ہے)، زہری ہیں، (مفضل بن فضالہ نے ان کا نام سعید بتایا ہے، جیسا کہ "لسان المیزان" میں آیا ہے، اسی طرح المغنی ۴/۴۸۶ طبع المنار ۱۳۴۷ھ میں بھی ہے)، تابعی ہیں،

انہوں نے ابن عمر کی زیارت کی۔ اپنے والد اور انس و نافع وغیرہم سے روایت کی، اور ان سے ابراہیم، زہری، موسیٰ بن عقبہ اور ابن عیینہ وغیرہم نے روایت کی۔ وہ ثقہ اور کثیر الحدیث تھے، اہل علم کا ان کی سچائی پر اتفاق ہے، مدینہ کے قاضی بنائے گئے، جب وہ عہدہ قضاء سے الگ ہوئے تو بھی لوگ ان سے اسی طرح ڈرتے تھے جس طرح زمانہ قضاء میں ان سے ڈرتے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۴۶۳: میزان الاعتدال ۲/ ۱۲۶: لسان المیزان ۳/ ۳۱]

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج ا ص ۶۸ ۴ میں گذر چکے۔

سعید بن ابراہیم:

دیکھئے: سعد بن ابراہیم۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ا ص ۶۹ ۴ میں گذر چکے۔

سعید بن سالم القداح (۲۰۰ھ سے قبل وفات پائی)

یہ سعید بن سالم القداح، ابوعثمان ہیں، اصلاً خراسانی ہیں، یہ بھی روایت ہے کہ وہ کوفہ کے ہیں، مکہ میں سکونت اختیار کی۔ ثوری اور ابن جریج وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے علی بن حرب، ابن عیینہ اور شافعی وغیرہم نے روایت کی۔ ابن عدی نے ان کی کچھ حدیثوں کو ذکر کیا ہے، اور فرمایا: وہ حسن الحدیث ہیں، ان کی احادیث درست ہیں، وہ میرے نزدیک صدوق ہیں، ان میں کوئی حرج نہیں اور ان کی احادیث مقبول ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ ارجاء کے قائل تھے، اور وہ حجت نہیں ہیں۔ مکہ میں وہ فتویٰ دیتے تھے اور اہل عراق کے قول کو اختیار کرتے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۳۵: میزان الاعتدال ۲/ ۱۳۹]

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ا ص ۶۹ ۴ میں گذر چکے۔

سفیان الثوری:

ان کے حالات ج ا ص ۵۵ ۴ میں گذر چکے۔

السیوطی:

ان کے حالات ج ا ص ۶۹ ۴ میں گذر چکے۔

ش

الشاشی:

ان کے حالات ج ا ص ۸۵ ۴ میں گذر چکے۔

الشاطبی (؟ - ۷۹۰ھ)

یہ ابراہیم بن موسیٰ بن محمد، ابو اسحاق لخمی، غرناطی ہیں، شاطبی کے نام سے مشہور ہیں، مالکی علماء میں ہیں، یہ امام، محقق، اصولی، مفسر، فقیہ،

گہری نظر رکھنے والے محدث، حجت اور مختلف علوم کے ماہر تھے۔
مختلف ائمہ فن سے انہوں نے علم حاصل کیا، جن میں ابن الفخار، ابوعبد البلنسی، ابو القاسم شریف السبتی ہیں، اوران سے ابوبکر بن عاصم وغیرہ نے علم حاصل کیا۔ ان کے جلیل القدر استنباطات، لطیف فوائد اور عظیم الشان بحثیں ہیں، اسی کے ساتھ وہ انتہائی صالح، پاک دامن، متقی، متبع سنت تھے، اور بدعات سے اجتناب کرتے تھے۔ خلاصہ کلام یہ کہ علوم میں ان کا درجہ اس سے کہیں بلند ہے جتنا بیان کیا جاتا ہے، اور تحقیق میں ان کا مقام اس سے کہیں زیادہ ہے جتنا کہ مشہور ہے۔
بعض تصانیف: "الموافقات في أصول الفقه" چار جلدوں میں، "الاعتصام"، اور "المجالس"، جس میں انہوں نے صحیح بخاری کی کتاب البیوع کی شرح کی ہے۔
[نیل الابتهاج بہامش الدیباج رص ۴۶؛ شجرة النور الزکیہ رص ۲۳۱؛ الأعلام للزرکلی ۱/۱۷]۔

الشافعی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشبراملسی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشعبی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الائمہ السرخسی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

الشرنبلالی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشروانی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریح:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الشعرانی (۸۹۸-۹۷۳ھ)

یہ عبدالوہاب بن احمد بن علی، ابو المواہب یا ابو محمد ہیں، شعرانی یا شعراوی کے نام سے مشہور ہیں، منوفیہ کے مضافات میں شہر ساقیہ ابی شعرہ میں پیدا ہوئے، اور قاہرہ میں وفات پائی۔ یہ فقیہ، محدث، اصولی، صوفی اور کثیر التصانیف تھے۔ اپنے زمانے کے مشائخ سے انہوں نے علم حاصل کیا، جیسے کہ شیخ جلال الدین سیوطی اور زکریا انصاری۔
بعض تصانیف: "الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية" اور "أدب القضاة"۔
[شذرات الذہب ۸/۳۷۲؛ معجم المطبوعات العربیہ رص ۱۱۲۹، الأعلام للزرکلی ۴/۳۳۱؛ معجم المؤلفین ۶/۲۱۸]

الشوکانی (۱۱۷۳-۱۲۵۰ھ)

یہ محمد بن علی بن محمد شوکانی ہیں، صنعاء یمن کے کبار علماء میں سے ہیں، اور صاحب اجتہاد فقیہ ہیں، یمن کے علاقہ خولان کے ''ہجرۃ شوکان'' میں ان کی ولادت ہوئی، اور صنعاء میں پروان چڑھے، ۱۲۲۹ھ میں وہاں کے قاضی بنائے گئے، اور وہاں قضاء کے منصب پر ہوتے ہوئے وفات پائی، وہ تقلید کی حرمت کے قائل تھے، ان کی ۱۱۴/ تصنیفات ہیں۔

بعض تصانیف: ''نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للمجد بن تيمية''، ''فتح القدير'' تفسیر میں، ''السيل الجرار في شرح الأزهار'' فقہ میں، اور ''إرشاد الفحول'' اصول فقہ میں۔

[الأعلام للزرکلی؛ البدر الطالع ۲/۲۱۴-۲۲۵؛ نیل الأوطار ۱/۳]

شیخ علیش (۱۲۱۷-۱۲۹۹ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد علیش، ابوعبد اللہ ہیں، طرابلس الغرب کے باشندے ہیں، قاہرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی، مصر میں مالکیہ کے شیخ اور ان کے مفتی تھے، فقیہ اور متعدد علوم میں ماہر تھے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور اس میں مالکیہ کی مشیخت کا عہدہ سنبھالا۔ شیخ امیر صغیر اور شیخ مصطفی بولاقی وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور علماء ازہر کے متعدد طبقات نے ان کے پاس تعلیم کی تکمیل کی۔ جب برطانوی حکومت نے مصر پر قبضہ کرلیا تو وہ جیل کی آزمائش سے دوچار ہوئے، اسی کے اثر سے ان کی موت واقع ہوگئی۔

بعض تصانیف: ''منح الجليل على مختصر خليل'' فقہ مالکی میں چار اجزاء میں ہے، اور ''هداية السالك'' یہ دردیر کی الشرح الصغیر پر حاشیہ ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۸۵؛ الأعلام للزرکلی ۶/۲۴۴؛ معجم المؤلفین ۹/۱۲]

الشیرازی (۳۹۳-۴۷۶ھ)

یہ ابراہیم بن علی بن یوسف، ابواسحاق، جمال الدین شیرازی ہیں، فیروزآباد (فارس کے ایک قصبہ) میں پیدا ہوئے، بغداد میں پرورش ہوئی، اور وہیں وفات پائی، وہ بلند پایہ علمی شخصیت اور شافعی فقیہ ہیں، مناظر، فصیح اللسان، صاحب تقوی اور متواضع تھے۔ فقہ ابوعبد اللہ بیضاوی اور دوسرے لوگوں سے پڑھی، قاضی ابو الطیب کے دامن فیض سے وابستہ ہوگئے، یہاں تک کہ ان کے حلقۂ درس میں ان کے معید درس ہوگئے، مسلک شافعی میں وہ اتھارٹی کی حیثیت رکھتے ہیں، انہی کے لئے مدرسہ نظامیہ کی تعمیر عمل میں آئی، اور اپنی وفات تک انہوں نے وہاں درس دیا۔

بعض تصانیف: ''المهذب'' فقہ میں، ''النكت'' فن اختلاف میں، اور ''التبصرة'' اصول فقہ میں۔

[طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۳/۸۸؛ شذرات الذہب ۳/۳۴۹؛ اللباب ۲/۴۵۱؛ معجم المؤلفین ۱/۶۸]

ص

صاحب العذب الفائض:

دیکھئے: ابراہیم الوائلی۔

صاحب المحیط:

اس بارے میں آراء مختلف ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک صاحب المحیط سے کون مراد ہے؟

ابن الحنائی سے منقول ہے کہ مطلقاً صاحب المحیط بولنے سے رضی الدین محمد بن محمد سرخسی مراد ہوتے ہیں (دیکھئے: السرخسی رضی الدین)، ابن امیر الحاج نے ''المنیہ'' کے مصنف کے ذکر کے وقت جو کچھ لکھا ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مطلقاً صاحب المحیط بولنے پر امام برہان الدین مرغینانی مراد ہوتے ہیں (ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۴ میں گذر چکے ہیں)۔ لکھنوی (عبد الحی فرنگی محلی) فرماتے ہیں: ابن امیر الحاج کی یہ بات صحیح ہے کہ جب ''المحیط'' مطلقاً بولا جائے تو اس سے ان متداول کتابوں میں المحیط البرہانی مراد ہوتی ہے، ان کے کلام پر مطلع ہونے سے پہلے میں بھی یہی سمجھ رہا تھا، لیکن المحیط البرہانی کی برہان الدین مرغینانی کی طرف نسبت کرنے میں مجھے خلجان ہے، میرا خیال ہے کہ المحیط البرہانی کے مصنف کوئی بخاری ہیں۔

[الفوائد البہیہ رص ۲۴۶]

صاحبین:

ان دونوں کے حالات ج ۱ ص ۳۷ ۴ میں گذر چکے۔

الصعب بن جثامہ (حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں وفات پائی)

یہ صعب بن جثامہ بن قیس لیثی ہیں، آپ صحابئ رسول ہیں، ہجرت کر کے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور آپ ﷺ سے حدیثیں روایت کیں، ان میں سے کچھ حدیثیں صحیح بخاری میں ہیں، آپ ان لوگوں میں ہیں جو بلاد فارس کی فتح میں شریک ہوئے۔

[تہذیب التہذیب ۴/ ۴۲۱؛ الإصابہ ۲/ ۱۷۸ طبع المطبعۃ التجاریہ]

ض

الضحاک:

ان کے حالات ج ۱ ص ۳۷ ۴ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷ ۴ میں گذر چکے۔

الطبرانی (۲۶۰-۳۶۰ھ)

یہ سلیمان بن احمد بن ایوب بن مطر، ابو القاسم ہیں، فلسطین کے شہر طبریہ کے باشندے ہیں، عکا میں پیدا ہوئے، اور حجاز، یمن، مصر اور دوسری جگہوں کا سفر کیا، اصبہان میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ان کی تین معاجم ہیں: "المعجم الصغیر"، "المعجم الأوسط" اور "المعجم الکبیر" یہ تینوں حدیث میں ہیں، ان کی ایک تفسیر بھی ہے، اور "دلائل النبوۃ"۔

[الأعلام للزرکلی؛ النجوم الزاہرہ ۴/۵۹، تہذیب ابن عساکر ۶/۲۴۰]

الطحاوی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے ہیں۔

عباد بن عبداللہ بن الزبیر (؟ -؟)

یہ عباد بن عبداللہ بن زبیر بن العوام اسدی مدنی ہیں، ثقہ، تابعی اور کثیر الحدیث ہیں، بہت راست گو تھے۔ انہوں نے اپنے والد اور اپنی دادی اسماء اور زید بن ثابت وغیرہم سے روایت کی، اور ان سے ان کے لڑکے یحییٰ، اور ہشام بن عروہ، ابن ابی ملیکہ وغیرہم نے روایت کی، وہ اپنے والد کے نزدیک بہت باعزت تھے، اور مکہ مکرمہ میں ان کے قضاء کے عہدہ پر سرفراز تھے، وہ جب حج کو جاتے تو ان کو اپنا نائب بناجاتے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۹۸]

عباس بن محمد بن موسیٰ (؟ -؟)

یہ عباس بن محمد بن موسی خلال ہیں، موصوف بغداد کے باشندے اور امام احمد بن حنبل کے ان اولین شاگردوں میں تھے جن پر ان کو اعتماد تھا، وہ ایسے شخص تھے جن کے پاس عزت ووقار، علم اور فصیح زبان تھی۔

عبدالرحمٰن بن عوف (۴۴ ق ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے - ۳۲ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبدالرحمٰن بن عوف بن عبدعوف بن الحارث، ابومحمد قرشی زہری ہیں، کبار صحابہ اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، اور اس چھ نفری مجلس شوریٰ کے ایک فرد ہیں جن کے درمیان حضرت عمرؓ نے خلافت کو منحصر کردیا تھا، بہت پہلے اسلام لائے، دوبار ہجرت کی، مختلف معرکوں میں شریک ہوئے، وہ ان لوگوں میں تھے جو حضور ﷺ کے عہد میں فتویٰ دیتے تھے، اور ان لوگوں میں تھے جو حضور ﷺ کی حدیث بیان کرنے میں مشہور ہیں، مدینہ منورہ میں وفات پائی اور بقیع میں مدفون ہوئے۔

[الإصابہ فی تمییز الصحابہ ۲/ ۴۱۶؛ تہذیب التہذیب ۶/ ۲۴۴؛ الأعلام للزرکلی ۴/ ۹۵]

عبدالعلی الانصاری (؟ -۱۲۲۵ھ)

یہ عبدالعلی محمد بن نظام الدین محمد انصاری ہیں، ہندوستان کے باشندے تھے۔

بعض تصانیف: "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت"۔

[ذیل کشف الظنون ۴/۴۸۱]

عبد اللہ بن جعفر (۱ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے - ۸۰ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عبد اللہ بن جعفر بن ابی طالب، ابو جعفر ہاشمی ہیں، ان کی کنیت کے بارے میں دوسری روایت بھی ہے، جب ان کے والدین نے حبشہ کی طرف ہجرت کی تو وہاں ان کی پیدائش ہوئی، یہ حبشہ میں پیدا ہونے والے پہلے مسلمان ہیں، صحابی ہیں، نبی کریم ﷺ سے حدیثیں یاد کیں، اور نبی اکرم ﷺ سے اور اپنے والدین اور اپنے چچا علی اور ابو بکر وعثمان رضی اللہ عنہم وغیرہ سے احادیث روایت کیں، وہ بڑے دریا دل تھے، صفین کی جنگ میں حضرت علیؓ کے سپہ سالاروں میں تھے۔ ان سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا: "اللهم أخلف جعفرًا في ولده" (اے اللہ جعفر کا ان کی اولاد میں بدل بنا)، اور فرمایا کہ ہم لوگ کھیل رہے تھے، اسی دوران آپ ﷺ ایک جانور پر سوار ہوکر ہمارے پاس سے گذرے تو آپ ﷺ نے مجھے اپنے آگے سوار کرلیا۔

[الإصابہ ۲/۲۸۹؛ الاستیعاب ۳/۸۸۰؛ تہذیب التہذیب ۵/۱۷۰]

عبداللہ بن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مسعود:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبید اللہ بن الحسن:

دیکھئے: العنبری۔

عثمان بن ابی العاص (؟ - ۵۱ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ عثمان بن ابی العاص بن بشر بن عبد، ابو عبد اللہ ہیں، قبیلۂ ثقیف سے ان کا تعلق تھا، بصرہ میں سکونت پذیر تھے، صحابی ہیں، ثقیف کے وفد میں ایمان لائے، رسول اللہ ﷺ نے ان کو طائف کا عامل بنایا، اور حضرت ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما نے ان کو اس عہدہ پر برقرار رکھا، پھر حضرت عمرؓ نے ان کو عمان اور بحرین کا والی بنایا، پھر انہوں نے بصرہ میں سکونت اختیار کرلی یہاں تک کہ حضرت معاویہؓ کے دور خلافت میں بصرہ میں وفات پائی، انہوں نے کچھ علاقے فتح کئے اور کئی غزوات میں شریک ہوئے، یہی وہ شخص ہیں جنہوں نے قبیلہ ثقیف کو ارتداد سے روکا، ان سے فرمایا: اے ثقیف کی جماعت! تم لوگ سب سے آخر میں مسلمان ہوئے ہو، لہذا سب سے پہلے مرتد نہ ہوجاؤ۔ صحیح مسلم اور سنن میں ان کی کچھ حدیثیں ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۷/۱۲۸؛ الإصابہ ۲/۴۶۰؛ الأعلام للزرکلی ۴/۳۶۸]

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

العجلونی (۱۰۷۸-۱۱۶۲ھ)

یہ اسماعیل بن محمد بن عبدالہادی بن عبدالغنی، ابوالفداء شافعی ہیں، جراحی کی نسبت سے مشہور ہیں، جراحی کی نسبت عشرہ مبشرہ میں سے ایک صحابی حضرت ابوعبیدہ بن الجراح کی طرف ہے، عجلون میں پیدا ہوئے، دمشق میں پرورش پائی اور دمشق ہی میں وفات ہوئی، وہ ماہر عالم، صالح، فائدہ پہنچانے والے معزز محدث، قابلِ اعتماد پیشوا، صاحب خشوع اور کثیر التصانیف تھے، ان کو علوم میں خصوصاً حدیث اور عربیت میں مہارت حاصل تھی، ان کے مشائخ میں دمشق کے مفتی حنابلہ ابوالمواہب تھے، جامع اموی اور مسجد بنی السفرجلانی میں انہوں نے درس دیا، لاتعداد لوگ ان کے دامن فیض سے وابستہ ہوئے۔

بعض تصانیف: ''كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس'' اور ''الأجوبة المحققة على الأسئلة المفرقة''۔

[سلک الدرر ۱/۲۵۹؛ الأعلام للزرکلی ۱/۳۲۵؛ معجم المؤلفین ۲/۲۹۲]

العدوی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

العراقی (۷۲۵-۸۰۶ھ)

یہ عبدالرحیم بن حسین بن عبدالرحمٰن، ابوالفضل، زین الدین ہیں، عراقی کے نام سے معروف ہیں، کردی الاصل ہیں، کبار حفاظ حدیث میں ان کا شمار ہے، شافعی، اصولی، اور لغوی ہیں، عراق میں اربل کے علاقہ میں پیدا ہوئے، بچپن ہی میں اپنے والد کے ساتھ مصر آئے، وہاں تعلیم حاصل کی اور مہارت پیدا کی، انہوں نے دمشق، حلب، حجاز، اسکندریہ کا سفر کیا، اور علماء کی ایک جماعت سے علم حاصل کیا، قاہرہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ''الألفية في علوم الحديث''، ''فتح المغيث شرح ألفية الحديث''، ''المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الآثار'' اور ''نظم الدرر السنية في السيرة الزكية''۔

[معجم المؤلفین ۵/۲۰۴؛ الضوء اللامع ۴/۱۷۱؛ حسن المحاضرة ۱/۲۰۴]

عروہ بن الزبیر (۲۳-۹۹ھ)

یہ عروہ بن الزبیر بن العوام بن خویلد ہیں، ان کی ماں اسماء بنت ابی بکر ہیں، وہ کبار تابعین میں ہیں، فقیہ محدث ہیں۔ اپنے والد اور والدہ اور خالہ حضرت عائشہؓ سے علم حاصل کیا۔ اور ان سے بہت سے لوگوں نے علم حاصل کیا، کسی فتنہ میں وہ شریک نہیں ہوئے، مدینہ سے بصرہ منتقل ہوگئے، پھر مصر منتقل ہوئے اور وہاں سات برس تک مقیم رہے، مدینہ میں وفات پائی۔ مدینہ میں ''بئر عروہ'' نام کا ایک کنواں ہے جو انہی کی جانب منسوب ہے اور آج تک معروف ہے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۱۸۰؛ الأعلام للزرکلی ۵/۱۷؛ حلیۃ الأولیاء ۲/۱۷۶]

عزالدین بن عبدالسلام (۵۷۷-۶۶۰ھ)

یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ابوالقاسم بن الحسن سلمی ہیں، ان کا لقب سلطان العلماء ہے، صاحب اجتہاد شافعی فقیہ ہیں، دمشق میں پیدا ہوئے، اور جامع اموی میں تدریس وخطابت کی ذمہ داری

سنبھالی، پھر مصر منتقل ہو گئے اور وہاں عہدۂ قضاء وخطابت پر سرفراز ہوئے۔

بعض تصانیف: "قواعد الأحکام فی مصالح الأنام"، "الفتاویٰ" اور "التفسیر الکبیر"۔

[الأعلام للزرکلی ۴/ ۱۴۵؛ طبقات السبکی ۵/ ۸۰]

عطاء:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر (حضرت معاویہؓ کے عہد خلافت میں وفات پائی)

یہ عقبہ بن عامر بن عیسیٰ جہنی ہیں، ان کی کنیت ابوحماد ہے، اس کے علاوہ بھی روایت ہے۔ وہ قاری اور فرائض وفقہ کے عالم تھے، انہوں نے ابتداء میں ہجرت کی اور سابقین اولین میں سے ہیں، حضور اکرم ﷺ کی شروع سے صحبت اٹھانے والوں میں ہیں، وہ قرآن کو جمع کرنے والوں میں سے ہیں۔ نبی کریم ﷺ اور حضرت عمرؓ سے حدیث روایت کی، اور ان سے ابو امامہ، ابن عباس، قیس بن ابی حازم وغیرہم نے روایت کی، ۴۴ھ میں حضرت معاویہؓ کی طرف سے مصر کے حاکم بنائے گئے۔

[تہذیب التہذیب ۷/ ۲۴۲؛ الاستیعاب ۳/ ۱۰۷۳]

عکرمہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علقمہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

علی بن موسیٰ (؟ - ۳۰۵ھ)

یہ علی بن موسی بن یزداد ہیں، قم کے باشندے تھے، پھر نیساپور آئے، اپنے زمانہ میں حنفیوں کے امام تھے، اصحاب شافعیہ کی تردید میں ان کی کچھ کتابیں ہیں۔

بعض تصانیف: "کتاب الضحایا"۔

[الجواہر المضیہ ا/ ۳۸۰؛ طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۱۱۹]

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

العنبری (۱۰۵ اور ایک قول ۱۰۶-۱۶۷ھ)

یہ عبید اللہ بن الحسن بن حصین بن ابی الحر مالک بن الخشخاش عنبری ہیں، علم وفقہ میں اہل بصرہ کے سرداروں میں سے ہیں، بصرہ کے قضاء کا عہدہ سنبھالا، وہ ثقہ اور قابل تعریف تھے۔ عبد الملک عرزمی وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور ان سے ابن مہدی، خالد بن الحارث، محمد بن عبد اللہ انصاری وغیرہم نے حدیث روایت کی۔ امام مسلم نے ان

کی کچھ حدیثیں ذکر کی ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ان کے عقائد میں بدعت کے ناحیہ سے کلام کیا گیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۷/۷؛ میزان الاعتدال ۳/۵؛ لأعلام للزرکلی ۴/۳۴۶]

عیاض:

ان کے حالات ج ا ص ۳۸۴ میں گذر چکے۔

العینی (۷۶۲-۸۵۵ھ)

یہ محمود بن احمد موسیٰ، ابو الثناء وابو محمد قاضی القضاۃ بدرالدین عینی ہیں، یہ اصلاً حلب کے ہیں، ان کی جائے پیدائش "عینتاب" ہے (اسی کی طرف وہ منسوب ہیں)۔ حنفی فقیہ، مؤرخ اور کبار محدثین میں ہیں۔ اپنے والد سے فقہ سیکھی، عربی اور ترکی دونوں زبانوں میں فصیح اللسان تھے، فقہ، تفسیر، حدیث، لغت، تاریخ اور دوسرے علوم میں مہارت حاصل کی، قاہرہ آئے اور کئی بار محتسب بنائے گئے، کئی درس اور دینی عہدے ان سے وابستہ تھے، فتویٰ دینے اور تدریس میں پوری طرح منہمک ہوگئے، یہاں تک کہ جیلوں کی دیکھ بھال کی ذمہ داری ان کو سونپی گئی، پھر وہ مصر میں حنفی قاضیوں کے چیف جسٹس مقرر کئے گئے۔

بعض تصانیف: "عمدة القاري في شرح البخاري"، "البناية في شرح الهداية"، اور "رمز الحقائق" جو کنز الدقائق کی شرح ہے۔

[الجواہر المضیہ ۲/۱۶۵؛ الفوائد البہیہ ص ۲۰۷؛ شذرات الذہب ۷/۲۸۶؛ الأعلام للزرکلی ۸/۳۸]

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

غلام الخلال:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ف

فاطمہ بنت المنذر (۴۸ھ-؟)

یہ فاطمہ بنت منذر بن زبیر بن العوام اسدی ہیں، ہشام بن عروہ کی بیوی، ثقہ تابعی ہیں، انہوں نے اپنی دادی اسماء بنت ابوبکر، ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا اور عمرہ بنت عبد الرحمٰن سے روایت کی۔ ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/۴۴۴؛ أعلام النساء فی عالمی العرب والإسلام ۴/۱۴۶؛ طبقات ابن سعد ۸/۳۵۰]

فخر الاسلام البز دوی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

فریعہ بنت مالک (؟ - ؟)

یہ فریعہ بنت مالک بن سنان بن عبید، انصاریہ خزرجیہ ہیں، ابوسعید خدری کی بہن ہیں، ان کے والد جنگ اُحد میں شہید ہوئے، ان کو ''فارعہ'' بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ سنن نسائی (۶/۱۹۹) کی روایت میں ان کی حدیث کے سیاق میں آیا ہے، امام طحاوی کے نزدیک ''فرعہ'' ہے، بیعت رضوان میں شریک ہوئیں۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے آٹھ حدیثیں روایت کیں، اور ان سے زینب بنت کعب بن عجرہ نے روایت کی۔

[الإصابہ ۴/۳۸۶، ۲/۳۵: أسد الغابہ ۵/۵۲۹: أعلام النساء ۴/۱۶۹]

ق

القاسم بن سلام، ابوعبید:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد (؟ -۱۰۱ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیق، ابو محمد ہیں، ابوعبدالرحمٰن کی بھی روایت ہے، خیار تابعین میں ہیں، وہ ثقہ، بلند رتبہ، عالم، امام، فقیہ اور متقی تھے، انہوں نے حدیث شریف کی روایت کی ہے، مدینہ کے فقہاء سبعہ میں سے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۸/۳۳۳: الأعلام للزرکلی ۶/۱۸۱: شجرۃ النور ص ۱۹]

قاضی ابویعلی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی اسماعیل (۲۰۰ - ۲۸۴ یا ۲۸۳ھ)

یہ اسماعیل بن اسحاق بن اسماعیل قاضی، ابو اسحاق ہیں، بصرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں نشوونما پائی، بغداد کو اپنا وطن بنایا، مالکی فقیہ ہیں، ان کو تمام علوم ومعارف میں امامت کا مقام حاصل تھا، اور ایسے زبردست فقیہ تھے کہ درجہ اجتہاد پر فائز تھے، اور ایسے حافظ تھے کہ ان کا شمار طبقات قراء میں اور ائمہ لغت میں ہوتا تھا، وہ ایسے خانوادہ کے فرد تھے کہ جس میں علم تین سو (۳۰۰) سال سے زائد رہا۔ ابن المعذل سے فقہ حاصل کی، اور ان سے نسائی اور ابن المنتاب وغیرہ نے فقہ سیکھی۔ امام مالک کے مسلک کی تشریح اور تلخیص کی اور مذہب مالکی کے دلائل فراہم کئے، بغداد کے قاضی بنائے گئے، پھر المدائن اور نہروانات کا منصب قضاء ان کے سپرد کیا گیا، پھر وہ قاضی القضاۃ بنائے گئے، یہاں تک کہ بغداد میں اچانک وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ''المبسوط'' فقہ میں، ''الأموال و المغازي''، ''الرد علی أبي حنيفة'' اور ''الرد علی الشافعي'' آخر الذکر دونوں کتابیں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے بعض فتاویٰ کی تردید میں ہیں۔

[الدیباج المذہب ص ۹۲: شجرۃ النور الزکیہ ص ۶۵: الأعلام للزرکلی ۱/۳۰۵]

قاضی الباجی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

قاضی حسین (؟ - ۴۶۲ھ)

یہ حسین بن محمد بن احمد مَرْوَرُّوذی ہیں، خراسان کے باشندے اور القفال کے ممتاز شاگردوں میں ہیں۔ رافعی نے التھذیب میں لکھا ہے: وہ دقیق مسائل کے غوطہ زن تھے، فرایانی کے شاگرد ہیں، "حبر الأئمۃ" ان کا لقب ہے، یہ امام الحرمین جوینی کے استاذ ہیں۔

بعض تصانیف: "التعلیقۃ" فقہ میں۔

[طبقات الشافعیہ للحسینی ص ۵۷ طبع بغداد، شیرازی کی "طبقات الفقہاء" سے یہ کتاب ملحق ہے؛ طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/ ۱۵۵ -۱۶۰]

قاضی زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی (مفسر) (؟ -۶۷۱ھ)

یہ محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح اندلسی انصاری ہیں، قرطبہ کے باشندے ہیں، بڑے مفسرین میں ان کا شمار ہے، صلاح اور عبادت گذاری میں مشہور ہوئے، مشرق کا سفر کیا، اور "منیۃ ابن الخصیب" میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی (منیۃ ابن الخصیب مصر کے شہر اسیوط کے شمال میں ہے)۔

بعض تصانیف: "الجامع لأحكام القرآن"، "التذكرة بأمور الآخرة" اور "الأسنى في شرح الأسماء الحسنى"۔

[الدیباج المذہب ص ۳۱۷؛ الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۱۸]

القلیوبی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرلانی (؟ - ۷۶۷ھ)

یہ جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی کرلانی، حنفی فقیہ ہیں، بڑے عالم و فاضل تھے۔ حسام الدین الحسن سغناقی اور دوسرے لوگوں سے علم حاصل کیا، اور ان سے ناصر الدین محمد بن شہاب، طاہر بن

اسلام بن قاسم خوارزمی جو کہ سعد غدیوش کے نام سے معروف ہیں، اور دوسرے لوگوں نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "الکفایة شرح الهدایة"، اس کتاب کے مصنف کے بارے میں آراء مختلف ہیں، لکھنوی (عبدالحئی فرنگی محلی) نے ان آراء کے مناقشہ کے بعد اس بات کی صراحت کی ہے کہ "الکفایة شرح الهدایة" جو کہ لوگوں میں متداول ہے، سید جلال الدین صاحب سوانح کی ہی تصنیف ہے۔

[الفوائد البہیہ رص ۵۸؛ کشف الظنون ۲/ ۲۰۳۴]

کعب بن عجرہ (؟ - ۵۱ اور بعض کے نزدیک ۵۲ھ)

یہ کعب بن عجرہ بن امیہ بن عدی بن عبید، ابو محمد ہیں، ابو عبداللہ اور ابو اسحاق کی بھی روایت ہے، انصار کے حلیف ہیں، یہ بھی روایت ہے کہ نسبی اعتبار سے وہ انصاری ہیں، تاخیر سے اسلام لانے والے صحابی ہیں، اسلام لانے کے بعد تمام معرکوں میں شریک رہے۔ نبی اکرم ﷺ اور عمر بن الخطابؓ اور بلالؓ سے روایت کی، اور ان سے ابن عمرؓ، جابر بن عبداللہ، ابن عباسؓ، ابو وائل اور دوسرے لوگوں نے حدیثیں روایت کیں۔ یہ وہی صحابی ہیں جن کے سلسلہ میں حدیبیہ میں محرم کے سر منڈانے میں فدیہ دینے کے بارے میں رخصت نازل ہوئی۔

[الإصابہ فی تمییز الصحابہ ۳/ ۲۹۷؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۴۳۵؛ اُسد الغابہ ۴/ ۲۴۳]

الکمال بن الہمام:

ان کے حالات ج ۱ ص ۱۴۴ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

لقمان بن عامر (؟ - ؟)

یہ لقمان بن عامر، ابو عامر وصابی ہیں، قبیلہ حمیر کی ایک شاخ "وصاب" کی طرف نسبت ہے، حمص کے باشندے، ثقہ تابعی ہیں۔ انہوں نے ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہؓ، ابو امامہؓ وغیرہم سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے محمد بن الولید زبیدی، فرج بن فضالہ، عقیل بن مدرک اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ ابن حبان نے "الثقات" میں ان کا ذکر کیا ہے۔ ابو حاتم فرماتے ہیں کہ ان کی حدیث لکھی جاتی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۵۵؛ میزان الاعتدال ۳/ ۴۱۹]

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

المازری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

مالک:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المتولی (۴۲۶ اور ایک قول ۴۲۷ - ۴۷۸ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن مامون بن علی، متولی، ابو سعد ہیں، نیساپور کے باشندے اور فقہائے شافعیہ کے ممتاز ترین ائمہ میں سے ہیں، وہ محقق، فقیہ اور مدقق عالم تھے۔ فورانی، قاضی حسین اور ابیوردی سے فقہ حاصل کی، فقہ، اصول فقہ اور علم الخلاف میں مہارت پیدا کی، مدرسہ نظامیہ بغداد کے مدرس ہوئے اور وفات تک وہیں سکونت اختیار کی۔ ابن خلکان فرماتے ہیں: میں یہ نہیں جان سکا کہ کیوں ان کا نام متولی رکھا گیا۔

بعض تصانیف: "تتمة الإبانة للفوراني" یہ تتمہ مکمل نہیں ہوا بلکہ وہ صرف "حد السرقة" تک لکھ سکے تھے تو پھر ایک جماعت نے اسے مکمل کیا، علم الفرائض میں ایک مختصر کتاب، اور اصول دین میں ایک مختصر کتاب ہے۔

[طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/۲۲۳؛ طبقات الشافعیہ لابن الہدایہ ص ۶۲؛ شذرات الذہب ۳/۳۵۸؛ معجم المؤلفین ۵/۱۶۶؛ الأعلام ۴/۹۸]

مجاہد:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المحب الطبری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المحلّی (؟ - ۸۶۴ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن ابراہیم، جلال الدین محلّی ہیں۔ شافعی فقیہ، اصولی، اور مفسر ہیں، قاہرہ کے باشندے ہیں۔ ابن العماد نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ عرب کے تفتازانی ہیں۔ بارعب اور بانگ دہل حق بات کہنے والے تھے، ان کو قاضی القضاۃ کا عہدہ پیش کیا گیا لیکن انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

بعض تصانیف: "تفسير الجلالين" جس کو جلال الدین سیوطی نے مکمل کیا، "كنز الراغبين" جو "المنهاج" کی شرح ہے، "البدر الطالع في حل جمع الجوامع" اور "شرح الورقات" یہ دونوں کتابیں اصول فقہ میں ہیں۔

[الشذرات ۷/۳۰۳؛ الضوء اللامع ۷/۳۹؛ الأعلام ۸/۲۳۰]

محمد بن اسحاق (؟ - ۱۵۰ھ اور ایک قول اس کے بعد کا ہے)

یہ محمد بن اسحاق بن یسار، ابو بکر مطلبی مدنی ہیں، قیس بن مخرمہ بن مطلب بن عبد مناف کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ یہ تابعی ہیں، انس بن مالک کو دیکھا ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: ''وہ چوٹی کے ائمہ میں سے ہیں''۔ انہوں نے سعید بن ابی ہند، مقبری، عطاء، نافع اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے احادیث روایت کیں، اور ان سے حمادین (حماد بن مسلم اور حماد بن زید)، ابراہیم بن سعد، زیاد بکائی اور دوسرے حضرات نے روایت کی، وہ علم کا ایک خزانہ تھے، مغازی اور سیر کے امام تھے، کئی لوگوں نے ان کو ثقہ قرار دیا، اور دوسرے لوگوں نے ان کو ضعیف قرار دیا۔ ابن حجر عسقلانی ان کے بارے میں فرماتے ہیں: آپ مغازی کے امام اور راست گو نیز مدلس تھے، ان پر شیعہ اور قدریہ ہونے کا الزام لگایا گیا ہے۔

بعض تصانیف: ''السيرة النبوية'' جو سیرۃ ابن اسحاق کے نام سے مشہور ہے، سیرت ابن ہشام اسی کی تہذیب ہے۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۶۳؛ میزان الاعتدال ۳/ ۶۸ ۴؛ تقریب التہذیب ۲/ ۴ ۱۴؛ الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۵۲]

محمد بن جریر الطبری (۲۲۴-۳۱۰ھ)

یہ محمد بن جریر بن یزید بن کثیر، ابو جعفر ہیں، طبرستان کے باشندے تھے، بغداد کو اپنا وطن بنایا اور وفات تک وہیں مقیم رہے، بڑے علماء میں ان کا شمار ہوتا ہے، قرآن کے حافظ، احکام میں فقیہ، سنن اور اس کے طرق کے عالم اور انسانی تاریخ، تذکرہ وسوانح کی گہری واقفیت رکھنے والے تھے، بارہ سال کی عمر میں انہوں نے اپنے وطن سے طلب علم کے لئے سفر کیا، وہ اتنے علوم کے جامع تھے کہ اس میں ان کا کوئی شریک وسہیم نہیں تھا، ان کو قضاء کا عہدہ پیش کیا گیا لیکن انہوں نے قبول نہیں کیا، ''عہدہ مظالم'' پیش کیا گیا تو اس کو بھی قبول کرنے سے انکار کردیا۔ انہوں نے فقہاء کے مختلف اقوال میں اختیار وانتخاب سے کام لیا ہے، کچھ مسائل میں ان کے تفردات بھی ہیں۔ محمد بن عبد الملک، اسحاق بن ابی اسرائیل، اسماعیل بن موسیٰ سدی اور دوسرے لوگوں سے انہوں نے روایات سنیں، اور ان سے ابوشعیب حرانی، طبرانی اور ایک جماعت نے روایت کی۔ بعض کا خیال ہے کہ وہ تھوڑا شیعیت اور موالاۃ کی طرف مائل تھے، مگر اس سے ان کی شخصیت میں کوئی کمی نہیں آتی۔

بعض تصانیف: ''اختلاف الفقهاء''، ''كتاب البسيط في الفقه''، ''جامع البيان في تفسير القرآن'' اور ''التبصير في الأصول''۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۲۵۱؛ البدایۃ والنہایہ ۱۱/ ۱۴۵؛ میزان الاعتدال ۳/ ۴۹۸؛ الأعلام للزرکلی ۶/ ۲۹۴؛ ہدیۃ العارفین ۶/ ۲۶]

محمد بن الحسن:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن سیرین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

المرداوی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المرغینانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مروان بن الحکم (۲ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے-۶۵ھ)

یہ مروان بن الحکم بن ابی العاص بن امیہ، ابو عبد الملک اموی ہیں، مکہ میں پیدا ہوئے، طائف میں پرورش پائی، نبی کریم ﷺ سے ان کی صحبت ثابت نہیں ہے، فقہاء میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے مرسلاً حدیثیں روایت کیں، کئی صحابہ سے بھی حدیثیں روایت کیں، حضرت عثمانؓ نے اپنے ایام خلافت میں ان کو اپنے خاص لوگوں میں کرلیا، اور ان کو اپنا کاتب بنالیا۔ حضرت معاویہؓ کے زمانہ میں مدینہ کی حکومت کی باگ ڈور ان کے ہاتھ میں دی گئی، اور معاویہ بن یزید بن معاویہ کی وفات کے بعد ان کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کی گئی، ان کی مدت حکومت ۹/مہینے ۱۸/دن ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۹۱: تقریب التہذیب ۲/۲۳۸: الإصابہ ۳/۴۷۷: الأعلام للزرکلی ۸/۹۴]

المروزی (ابو اسحاق) (؟-۳۴۰ھ)

یہ ابراہیم بن احمد مروزی، ابو اسحاق ہیں، شافعی فقیہ ہیں، ابن سریج کے بعد عراق میں شافعیہ کی مشیخت وسربراہی انہیں حاصل ہوئی۔ ان کی جائے پیدائش ''مروالشاہجان'' (خراسان کا ایک قصبہ) ہے، اپنے اکثر ایام بغداد میں گذارے، مصر میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: "شرح مختصر المزنی"۔

[الأعلام للزرکلی ۱/۲۲: شذرات الذہب ۲/۲۵۵: الوفیات ۱/۴]

المزنی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسلمہ بن عبد الملک (؟-۱۲۰ اور بعض کے نزدیک ۱۲۱ھ)

یہ مسلمہ بن عبد الملک بن مروان بن الحکم، ابوسعید، ابو الاصبغ ہیں، بنوامیہ کے ایک فرد ہیں، دمشق میں زندگی گذاری، تابعی ہیں، سپہ سالار اور اپنے زمانہ کے سورماؤں میں تھے۔ ''الجرادۃ الصفراء'' (زرد ٹڈی) لقب تھا۔ اپنے چچازاد بھائی عمر بن عبد العزیز سے روایت کی، اور ان سے ابو واقد صالح بن محمد اللیثی، عبد الملک بن ابی عثمان اور دوسرے لوگوں نے روایت کی، ان کے بھائی یزید نے ان کو عراق عرب اور عراق عجم کا حاکم بنایا، پھر آرمینیہ کی حکومت ان کے سپرد کی، روم کے ساتھ جنگوں میں ان کے بڑے کارنامے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۱۴۴: نسب قریش /ص ۱۶۵: الأعلام للزرکلی ۸/۱۲۲]

مسور بن مخرمہ (۲ھ-۶۴ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ مسور بن مخرمہ بن نوفل بن اُہیب، ابوعبد الرحمٰن قرشی زہری ہیں، انہوں نے اور ان کے والد نے نبی کریم ﷺ کی صحبت اٹھائی ہے، فقیہ اور اہل علم میں سے تھے۔ نبی اکرم ﷺ اور اپنے والد اور اپنے ماموں عبد الرحمٰن بن عوف، ابوبکر، عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہم اور دوسرے لوگوں سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کی لڑکی اُم بکر اور مروان بن الحکم، سعید بن المسیب، ابن ابی ملیکہ اور

دوسرے لوگوں نے روایت کی۔وہ اپنے ماموں عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے ساتھ شوریٰ کی راتوں میں رہے۔مکہ میں ابن الزبیرؓ کے ساتھ تھے،محاصرہ میں شہید کردیئے گئے۔

[الإصابہ ۳/ ۴۱۹؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۵۱؛ الأعلام للزرکلی ۸/ ۱۴۳]

مطرِّف (؟ - ۲۸۲ھ)

یہ مطرِّف بن عبد الرحمٰن (اور ایک قول ہے: عبد الرحیم) بن ابراہیم، ابوسعید ہیں، مالکی فقیہ ہیں۔سحنون، یحییٰ اور ابن حبیب سے سماعت کی، ان کو نحو،لغت،شعر اور دستاویزوں میں بھی مہارت حاصل تھی،زاہد ومتقی تھے۔

[الدیباج المذہب رص ۳۴۶؛ الأعلام للزرکلی ۸/ ۱۵۴؛ بغیۃ الوعاۃ رص ۳۹۲]

معاویہ بن ابی سفیان (۵ ق ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے-۶۰ھ)

یہ معاویہ بن ابی سفیان صخر بن حرب بن امیہ قرشی اموی ہیں، شام میں اموی حکومت کے بانی ہیں،عرب کے چند بڑے چوٹی کے ذہین افراد میں سے ایک تھے، فصیح اللسان، بردبار، باوقار تھے۔مکہ میں پیدا ہوئے، فتح مکہ کے سال اسلام لائے۔حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے ان کو والی بنایا،حضرت عثمان نے ان کو بلادشام پر والی برقرار رکھا،حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما ان کے حق میں اتحاد کے سال خلافت سے دست بردار ہوگئے،بحرمتوسط اور قسطنطنیہ پر انہوں نے حملے کیے،ان کو بکثرت فتوحات حاصل ہوئیں۔اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد بنایا۔

[البدایہ والنہایہ (وفیات ۶۰ھ)؛منہاج السنہ ۲/ ۲۰۱-۲۲۶؛ ابن الأثیر ۴/ ۲؛ الاصابہ ۳/ ۴۳۳]

المغیرہ بن شعبہ (۲۰ ق ھ-۵۰ھ)

یہ مغیرہ بن شعبہ بن ابی عامر بن مسعود ثقفی ہیں،عرب کے چوٹی کے ذہینوں میں سے ایک اور ان کے قائد اور والی،صحابی تھے، ان کو ''مغیرۃ الرأي'' بھی کہا جاتا ہے، جاہلیت کے زمانہ میں مقوقس کے پاس آئے، تاخیر سے ۵ھ میں اسلام قبول کیا،صلح حدیبیہ، جنگ یمامہ اور شام کی فتوحات میں شریک ہوئے،جنگ یرموک کے موقع پر ان کی آنکھ شہید ہوگئی، جنگ قادسیہ ونہاوند اور ہمدان میں شریک ہوئے،حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ نے ان کو والی بنایا،حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان جو فتنہ ہوا اس سے وہ الگ رہے، پھر حضرت معاویہؓ نے ان کو کوفہ کا والی بنایا۔

[الأعلام ۸/ ۱۹۹؛ الإصابہ ۳/ ۴۵۲؛ أسد الغابہ ۴/ ۴۰۶]

مقاتل بن حیان (۱۵۰ھ سے پہلے وفات پائی)

یہ مقاتل بن حیان، ابو بسطام نبطی،بلخی،خراسانی خراز ہیں، ایک بلند پایہ شخصیت ہیں،یحییٰ بن معین، ابو داؤد اور دوسرے لوگوں نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ضحاک،مجاہد،عکرمہ،شعبی وغیرہ سے حدیثیں روایت کیں، اور ان سے ان کے بھائی مصعب بن حیان، علقمہ بن مرثد،عبد اللہ بن مبارک اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔ابو مسلم کے زمانہ میں کابل بھاگ کر چلے گئے، اسلام کی دعوت دی، ان کی دعوت سے کافی لوگوں نے اسلام قبول کیا،کابل ہی میں وفات پائی۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۷۷؛تقریب التہذیب ۲/ ۲۷۲؛ میزان الاعتدال ۴/ ۱۷۱؛ الجرح والتعدیل جلد ۴،قسم اول رص ۳۵۴]

المقداد (۷ ق ھ - ۳۳ھ)

یہ مقداد بن عمرو بن ثعلبہ بن مالک بن ربیعہ، ابو الأسود ہیں، اوراس کے علاوہ بھی روایت ہے، مقداد بن اسود کندی کے نام سے معروف ہیں، صحابی ہیں، اسلام قبول کرنے میں سبقت کی، دونوں ہجرتیں نصیب ہوئیں، بدر اور ان کے بعد کے معرکوں میں شریک ہوئے، وہ ان سات لوگوں میں ہیں جنہوں نے سب سے پہلے اسلام کا اعلان واظہار کیا، نبی کریم ﷺ نے ان کے اور عبداللہ بن رواحہ کے درمیان مواخاۃ (بھائی چارگی) کرائی۔ نبی کریم ﷺ سے کچھ حدیثیں روایت کیں، اوران سے علی، انس، عبید اللہ بن عدی اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۸۵: الجرح والتعدیل جلد ۴، قسم اول رص ۴۲۶: الإصابہ ۳/ ۴۵۴: الأعلام للزرکلی ۸/ ۲۰۸]

مکحول:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

موسیٰ بن عقبہ (؟ - ۱۴۱، بعض کے نزدیک ۱۴۲ھ)

یہ موسیٰ بن عقبہ بن ابی عیاش، ابو محمد ہیں، آل زبیر کے آزاد کردہ غلام اور مدینہ کے باشندے ہیں، انہوں نے ابن عمرؓ کو پایا اور سہل بن سعد کو دیکھا۔ ان سے ثوری، مالک، ابن عیینہ اور دوسرے لوگوں نے روایت کی، وہ ثقہ، برہان اور کثیر الحدیث تھے۔ واقدی فرماتے ہیں کہ ابراہیم، موسیٰ اور محمد بن عقبہ کا مسجد نبوی میں حلقۂ درس تھا، وہ سب کے سب فقہاء اور محدثین تھے، موسیٰ فتویٰ دیتے تھے۔ امام مالک بن انس فرماتے تھے کہ تم موسیٰ بن عقبہ کی مغازی کو حاصل کرو اس لئے کہ وہ ثقہ ہیں۔

بعض تصانیف: ''كتاب المغازي''، اسی کا انتخاب ''أحاديث منتخبة من مغازي ابن عقبة'' ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۳۶۰: کتاب الجرح والتعدیل جلد ۴، قسم اول رص ۱۵۴: الأعلام للزرکلی ۸/ ۲۷۶: معجم المطبوعات العربیۃ رص ۱۸۱۶]

الموصلی (۵۹۹ - ۶۸۳ھ)

یہ عبداللہ بن محمود بن مودود، ابو الفضل، مجد الدین ہیں، موصل کے باشندے اور کبار حنفیہ میں ہیں، وہ شیخ، فقیہ، عالم، فاضل، مدرس اور مذہب حنفی پر گہری نظر رکھنے والے تھے، مشہور فتاویٰ ان کی نوک زبان پر تھے۔ اپنے والد کے پاس ابتدائی علوم حاصل کئے، دمشق کا سفر کیا، اور جمال الدین حصیری سے علم حاصل کیا، کوفہ کے قاضی بنائے گئے، پھر انہیں معزول کردیا گیا، اس کے بعد بغداد تشریف لائے، اور وفات تک درس وافتاء کے کام میں مشغول رہے۔

بعض تصانیف: ''المختار للفتوى''، ''الاختيار لتعليل المختار''، اور ''المشتمل على مسائل المختصر''۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۰۶: الجواہر المضیہ ۱/ ۲۹۱: الأعلام ۴/ ۲۷۹]

ن

نافع:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

النجاد (۲۵۳-۳۴۸ھ)

یہ احمد بن سلمان بن حسن، ابوبکر النجاد ہیں، بغداد کے باشندے اور حنبلی علماء میں سے ہیں، فقہ اور حدیث دونوں میں ان کو امامت کا مقام حاصل تھا۔ حسن بن مکرم، ابوداؤد سجستانی، ابراہیم حربی اور دوسرے لوگوں سے احادیث سنیں، اور ان سے عمر بن شاہین، ابن بطہ، ابوحفص عکبری اور دوسرے لوگوں نے حدیث کی روایت کی۔ جامع منصور میں جمعہ سے پہلے ان کا فتویٰ کا ایک حلقہ ہوتا تھا، اور جمعہ کے بعد املاء کا ایک حلقہ ہوتا تھا۔

بعض تصانیف: "السنن" حدیث میں، اور "الفوائد" حدیث میں۔

[طبقات الحنابلہ ۲/ ۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۹۷؛ میزان الاعتدال ۱/ ۱۰۱؛ ہدیۃ العارفین ۵/ ۶۳]

النخعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النسائی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النسفی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

نصر بن علی بن محمد الشیرازی (۵۶۵ھ کے بعد وفات پائی)

یہ نصر بن علی بن محمد، ابوعبداللہ شیرازی، فارسی فسوی ہیں، ابن ابی مریم کے نام سے مشہور ہیں، شیراز کے خطیب اور وہاں کے عالم اور ادیب تھے، شرعی معاملات اور ادبی مشکلات دونوں میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ محمود بن حمزہ کرمانی نے ان سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، اور "الموضح فی القراءات الثمان"۔

[معجم الأدباء ۱۹/ ۲۲۴؛ بغیۃ الوعاۃ ۲/ ۳۱۴؛ ہدیۃ العارفین ۴۹۱/۶؛ معجم المؤلفین ۱۳/ ۹۰]

النظام (؟-۲۳۱ھ)

یہ ابراہیم بن سیار بن ہانی، ابواسحاق نظام ہیں، بصرہ کے باشندے اور معتزلہ کے سردار ہیں، شاعر، ادیب، بلیغ اور علوم فلسفہ میں متبحر تھے۔ ان کی کچھ مخصوص آراء ہیں، جن میں معتزلہ کے ایک فرقہ نے ان کی پیروی کی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے زمانۂ شباب میں فرقہ ثنویہ اور فرقہ سمنیہ کے چند لوگوں سے میل جول رکھا، اور فلاسفہ ملحدین کی بھی ہم نشینی اختیار کی، اور ان سے افکار وخیالات لئے، زندیقیت اور شراب نوشی کے رسیا ہونے کی بھی ان پر تہمت لگائی گئی، ان کے رد میں خاص کتابیں تصنیف کی گئیں جن میں ان کو کافر اور گمراہ قرار دیا گیا ہے۔

بعض تصانیف: "النکت"، اور فلسفہ اور اعتزال میں ان کی بہت سی کتابیں ہیں۔

[لسان المیزان ۱/ ۶۷؛ اللباب فی تہذیب الأنساب ۳/ ۳۱۶؛ تاریخ بغداد ۶/ ۹۷؛ الأعلام للزرکلی ۱/ ۳۶؛ معجم المؤلفین ۱/ ۳۷]

ھ

الہروی:

دیکھئے: ابوذر الہروی۔

ہشیم (۱۰۴-۱۸۳ھ)

یہ ہشیم بن بشیر بن القاسم بن دینار، ابو معاویہ سلمی واسطی ہیں، کہا جاتا ہے کہ وہ اصلاً بخاری ہیں، بغداد کے محدث، مفسر اور فقیہ تھے، وہ کثیر الحدیث، ثقہ اور سند تھے، لیکن تدلیس بہت کرتے تھے۔ امام زہری اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے حدیث روایت کی، اور ان سے مالک بن انس، شعبہ، ثوری اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "کتاب السنن في الحدیث"، اور "کتاب القراءات"۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۵۹؛ مرآۃ الجنان ۱/۳۹۳؛ ہدیۃ العارفین ۶/۹۰؛ الأعلام للزرکلی ۹/۸۹]

الہیتمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

و

الولی العراقی:

دیکھئے: ابن العراقی۔

الولید بن ہشام (مروان بن محمد کے دور تک زندہ تھے)

یہ ولید بن ہشام (تقریب التہذیب میں ہشام کا نام ساقط ہو گیا ہے) بن معاویہ بن ہشام بن عقبہ بن ابی معیط، ابو یعیش اموی معیطی ہیں، ثقہ اور عادل ہیں۔ انہوں نے عمر بن عبد العزیز سے روایت کی، حضرت عمر بن عبد العزیز کی جانب سے قنسرین اور دوسری جگہوں کے گورنر تھے۔ ان سے ان کے بیٹے یعیش، اوزاعی، ولید بن سلیمان اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۱۵۶؛ تقریب التہذیب ۲/۳۳۶]

ی

یحییٰ بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

یزید بن یزید بن جابر (؟ - ۱۳۴ھ اور ایک قول اس سے پہلے کا ہے)

یہ یزید بن یزید بن جابر ازدی دمشقی ہیں، ثقہ، فقیہ، عالم، حافظ تھے۔ مکحول، عبد الرحمٰن بن ابی عمرہ، بسر بن عبید اللہ حضرمی اور ایک جماعت سے انہوں نے روایت کی، اور ان سے ان کے بھائی عبد الرحمٰن، اوزاعی، دونوں سفیان (سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ) اور دوسرے لوگوں نے روایت کی۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/ ۳۷۰؛ تقریب التہذیب ۲/ ۳۷۲؛ میزان الاعتدال ۴/ ۴۴۲]